

der heutigen Zeit den Auftrag, alle möglichen Unterscheidungen innerhalb der Ecclesia zu überwinden, die auf Grund der verschiedenen Erscheinungsformen der einen Wahrheit als des Ausdrucks des inkarnierten, geschriebenen und gepredigten Wortes Gottes in seiner historischen Gemeinschaft, der Kirche, auftreten. Dann ist es wohl möglich, in jeder spezifischen Situation und um der jetzigen Not der Kirche abzuhelpen, neue Exegesen und Interpretationen zu versuchen, ohne die fundamentale Einheit zwischen *scriptura* und *traditio* zu gefährden.

ÖKUMENISCHE BEWEGUNG IM CHRISTLICHEN OSTEN

VON REINHARD SLENCZKA

In den letzten Jahren haben die Kirchen des christlichen Ostens eine bemerkenswerte und in mancher Hinsicht überraschende ökumenische Aktivität entfaltet, die sich in drei wichtigen Vorgängen abzeichnet:

1. Nach vielen vergeblichen Versuchen ist es den mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel verbundenen Kirchen, der byzantinischen Orthodoxie, gelungen, sich in den Jahren 1961, 1963 und 1964 zu „panorthodoxen Konferenzen“ auf der Insel Rhodos zu versammeln.

2. Es wurden Vorbereitungen für ökumenische Verhandlungen zwischen der byzantinischen und der nicht-dalzedonensischen Orthodoxie getroffen.

3. Die Mitarbeit der Orthodoxie im Ökumenischen Rat und das theologische Gespräch mit den Kirchen des Westens haben nach Jahren der Stagnation neue Impulse erhalten.

Es ist nicht ganz einfach, einen Überblick über diese neue Entwicklung zu gewinnen. Vieles ist noch im Fluß. Manches — und dies gilt besonders von den Rhodos-Konferenzen — vollzieht sich hinter verschlossenen Türen. Man ist auf wenige Dokumente, verstreute Berichte, Vermutungen und persönliche Gespräche angewiesen. Das Ziel dieses Aufsatzes soll nicht nur eine Chronik der Ereignisse sein, sondern der Versuch einer zusammenfassenden Auswertung auf dem Hintergrund der bisherigen ökumenischen Bestrebungen in den Ostkirchen.

Die ganze neuere Entwicklung ist von sehr verschiedenen Faktoren bestimmt. Vor allem ist daran zu erinnern, daß nach der zweiten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954) Verhandlungen mit dem Moskauer Patriarchat zustande kamen, die schließlich auf der dritten Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) zur Aufnahme der orthodoxen Kirchen Bulgariens, Polens, Rumäniens

und Rußlands in den Ökumenischen Rat führten. Als die größte der orthodoxen Kirchen ist seitdem die russische Kirche zum erstenmal direkt in der ökumenischen Bewegung vertreten, was vorher aus politischen Gründen nicht möglich war. Gleichzeitig hat sie während der letzten Jahre ihre Beziehungen zu den orthodoxen Schwesterkirchen wie auch zu den nicht-dalzedonensischen Kirchen durch einen sehr regen Besuchs Austausch wieder ausbauen können. Den Auftakt bildete die große Pilgerfahrt des Patriarchen Alexij durch die Länder des Nahen Ostens im Jahre 1960. Auf dieser Reise traf der Patriarch nicht nur mit den Oberhäuptern der vier byzantinischen Patriarchate und der Kirche Griechenlands zusammen, sondern auch mit denen der syrischen und der koptischen Kirche. Als weltliches Oberhaupt der äthiopischen Kirche hatte Kaiser Haile Selassie schon 1959 bei seiner Reise in die Sowjetunion dem Moskauer Patriarchen einen Besuch abgestattet. Vor der Revolution von 1917 waren die russischen Zaren die Beschützer der Orthodoxie im Vorderen Orient gewesen, indem sie die Kirchen politisch und auch wirtschaftlich unterstützten. Die russische Kirche versucht nun, ihren alten Einfluß geltend zu machen, indem sie die traditionellen freundschaftlichen Verbindungen wieder aufleben läßt.

Die anderen orthodoxen Kirchen der jetzigen Ostblockstaaten, die 1961 zusammen mit der russischen Kirche in den Ökumenischen Rat aufgenommen wurden, waren von den Anfängen bis zum zweiten Weltkrieg in der ökumenischen Bewegung vertreten gewesen und können nun ihre frühere Mitarbeit fortsetzen. Die Position der Orthodoxie im Kreis der Gliedkirchen des Ökumenischen Rates wurde dadurch ganz erheblich verstärkt. Sie ist nicht mehr auf die Minderheit der Patriarchate von Konstantinopel, Alexandria, Antiochien und Jerusalem sowie auf die Kirche Griechenlands und die verschiedenen Exil- und Emigrantenkirchen beschränkt. Mit wenigen Ausnahmen, zu denen vor allem die albanische Kirche sowie die Russische Synodale Auslandskirche der sogen. Jordanviller (früher Karlowitzer) Jurisdiktion gehören, ist nun die byzantinische Orthodoxie in ihrer Gesamtheit im Ökumenischen Rat vertreten, und zugleich sind auch wieder nach langer Zeit die äußeren Voraussetzungen für eine gesamtorthodoxe Verständigung gegeben.

Gewiß waren die politischen Umstände das auslösende Moment für diese Entwicklung. Die verschiedenen ablehnenden Äußerungen des Moskauer Patriarchats zur ökumenischen Bewegung zwischen den Jahren 1948 und 1954 waren stets politisch, aber niemals theologisch motiviert. Dabei wurde jedesmal die grundsätzliche Bereitschaft zur ökumenischen Begegnung zum Ausdruck gebracht, vorausgesetzt, daß die politischen Differenzen in befriedigender Weise neutralisiert würden und das Gespräch ganz auf die Behandlung theologischer Probleme und auf Fragen des Weltfriedens beschränkt bliebe. Auch wenn die staatliche Genehmigung und auch die Förderung der ökumenischen Kontakte zweifellos im Interesse der Außenpolitik und nicht im Interesse der Kirche geschehen, ist die Furcht vor einer

kommunistischen Unterwanderung der Ökumene, wie auch die Erfahrungen der letzten Jahre eindeutig gezeigt haben, völlig unbegründet. Zudem bedeutet die friedliche und ökonomische Koexistenz mit dem Westen keineswegs eine friedliche Koexistenz zwischen einem noch immer militanten Atheismus und dem Christentum in der Innenpolitik der Ostblockstaaten. Wenn also auch die politischen Umstände das auslösende Moment bilden, so bestimmen sie doch die ökumenischen Beziehungen nicht mehr und nicht weniger, als es auch bei den Kirchen der westlichen Länder geschieht. In manchen Fällen ist sogar zu beobachten, daß gerade die Behandlung theologischer Fragen durch die den Ostblockkirchen auferlegte Beschränkung ihrer Tätigkeit ganz erheblich intensiviert worden ist. Auf der anderen Seite machen sich aber auch innerhalb der Gesamtorthodoxie alte Spannungen wieder bemerkbar, die nicht auf die politische Situation, sondern auf eine gewisse Konkurrenz zwischen der griechischen und der slawischen Orthodoxie zurückgehen.

I. Die panorthodoxen Konferenzen auf Rhodos

In der Geschichte der Ostkirche ist es ein außergewöhnliches Ereignis, daß sich Delegierte nahezu aller Patriarchate, Autokephalien und Nationalkirchen innerhalb von drei Jahren gleich dreimal zu gemeinsamen Konferenzen zusammengefunden haben. Die erste in der Reihe dieser panorthodoxen Konferenzen fand vom 24. September bis zum 1. Oktober 1961 statt¹, die zweite vom 26. bis zum 29. September 1963 und die dritte vom 1. bis zum 15. November 1964.

Allein das Faktum dieser Konferenzen ist schon von großer Bedeutung. Denn seit dem zweiten Konzil von Nicäa, dem 7. ökumenischen, gegen die Ikonoklasten im Jahre 787 ist trotz mancher Bemühungen eine formelle gesamtorthodoxe Verständigung nicht mehr zustande gekommen. Die äußere Ursache dafür lag in der gleichzeitig verlaufenden Ausbreitung der Orthodoxie im slawischen Sprachgebiet Rußlands und des Balkans und dem Niedergang des byzantinischen Reiches unter dem Ansturm der Araber. Die Einheit der byzantinischen Reichskirche zerfiel, und es entstanden in einem bis heute noch nicht abgeschlossenen Prozeß lokale Zentren in den verschiedenen Nationalkirchen. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel behielt zwar seinen Ehrenprimat, verlor jedoch mehr und mehr in zum Teil heftigen Auseinandersetzungen an Einfluß und Autorität. Um die Bedeutung der Rhodos-Konferenzen, aber auch die Schwierigkeiten, mit denen sie verbunden sind, zu verstehen, muß man sich diese innere Entwicklung kurz vergegenwärtigen, soweit sie gerade die neuere Geschichte berührt.

1. Innerorthodoxe Verständigungsbemühungen

Historisch gesehen hat sich die Orthodoxie in ihren Gliedkirchen bisher noch nicht konsolidiert, und vor allem hat sie noch nicht den Übergang von der byzan-

tinischen Reichskirche zu einer Gemeinschaft von Nationalkirchen konsequent in ihrer Organisation und in ihrer Ekklesiologie vollzogen. Wo einzelne Teile der Kirche im Zuge der politischen Entwicklung ihre organisatorische Autonomie anstreben, ist dies in den meisten Fällen mit großen Schwierigkeiten verbunden. Die russische Kirche hat sich am frühesten (1448, Einführung des Patriarchats 1589) von der Jurisdiktion der Konstantinopler Mutterkirche lösen können. Bei der Mehrzahl der anderen Gliedkirchen erfolgte die Umwandlung von einem Exarchat des Ökumenischen Patriarchats in eine autokephale Kirche erst in neuerer Zeit: in Griechenland geschah es im Jahr 1833; die offizielle Anerkennung durch das Ökumenische Patriarchat wurde erst 1850 erteilt. Ob die synodal geleitete Autokephalie in ein Patriarchat umgewandelt werden soll, wurde in letzter Zeit wieder verschiedentlich diskutiert, aber noch nicht entschieden. Sehr verwickelt ist die Geschichte der Kirchen in den Balkanstaaten, wo unter der Türkenherrschaft das Ökumenische Patriarchat mit dem bulgarischen Erzbistum von Ochrida in Konkurrenz stand. Während die Serben bereits im achtzehnten Jahrhundert und die Rumänen 1869 unter günstigen Umständen ihre kirchliche Selbständigkeit erhielten und 1930 bzw. 1925 die Patriarchatsverfassung einführten, kam es bei dem Versuch der Bulgaren, sich wieder aus der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats zu lösen, zu einem jahrzehntelangen Konflikt. 1872 war die bulgarische Kirche, die sich mit Hilfe des türkischen Sultans autonom erklärt hatte, von Konstantinopel exkommuniziert worden. Man erhob gegen sie den für alle nationalkirchlichen Tendenzen bezeichnenden Vorwurf des „Phyletismus“, der zwar als Häresie verurteilt wird, aber bei der geographischen Verbreitung der Orthodoxie faktisch nicht zu vermeiden ist. Das bulgarische Schisma wurde erst 1945 beseitigt und der Metropolit von Sofia als Exarch anerkannt. Zu einem neuen Konflikt kam es dann, als die bulgarische Kirche im Mai 1953 die Patriarchatsverfassung einführte. Vermutlich hat erst die Vermittlung des Patriarchen von Moskau bei seinem Besuch in Konstantinopel im Jahr 1960 dazu geführt, daß das Ökumenische Patriarchat die Wahl des bulgarischen Patriarchen Kyrill am 27. 7. 1961 anerkannte. Damit war ein wesentliches Hindernis für die Abhaltung der ersten panorthodoxen Konferenz beseitigt und die Beteiligung der slawischen Orthodoxie gesichert.

An der albanischen Nationalkirche, die 1937 autonom wurde, ist man unter den gegenwärtigen politischen Verhältnissen weniger interessiert. Sie war auch bei keiner der Rhodos-Konferenzen vertreten.

Erhebliche Schwierigkeiten ähnlicher Art erwachsen indes noch aus der Existenz von verschiedenen Exil- und Emigrantenkirchen in westlichen Ländern, die sich von ihren Mutterkirchen aus politischen Gründen getrennt haben. Einige dieser Kirchen haben sich als Exarchate dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt, andere haben sich autonom erklärt und betrachten sich als die einzige legale Vertretung ihrer

Nationalkirche. Für das Ökumenische Patriarchat ist diese Situation außerordentlich delikats, und es drängt deshalb die seiner Jurisdiktion unterstehenden Auslandskirchen zum Anschluß an ihre Mutterkirche. Solange dies nicht geschehen ist, können sie keine Vertreter zu den panorthodoxen Konferenzen entsenden. Dies bedeutet, daß besonders die theologisch sehr rege und der ökumenischen Bewegung gegenüber sehr aufgeschlossene russische Emigrantenkirche mit ihren beiden theologischen Schulen, St. Sergius in Paris und St. Vladimir in New York, unmittelbar an der gesamtorthodoxen Begegnung nicht teilnehmen kann. Die jurisdiktionellen Differenzen behindern aber nicht eine ebenso fruchtbare wie freundschaftliche Zusammenarbeit innerhalb des Ökumenischen Rates.

Neben diesen die Geschichte der Ostkirche begleitenden jurisdiktionellen Differenzen ist aber nicht zu übersehen, daß es seit dem letzten der sieben von der Gesamtorthodoxie anerkannten ökumenischen Konzile von 787 in einigen Fällen zu einer faktischen gesamtorthodoxen Verständigung gekommen ist. Als Beispiel dafür können die Beschlüsse einiger Lokalsynoden genannt werden, die später von der ganzen Orthodoxie rezipiert wurden. Hierzu gehören die beiden Konstantinopler Synoden von 1341, auf denen die hesychastischen Streitigkeiten entschieden wurden und die Lehre des Gregorios Palamas über die ungeschaffenen göttlichen Energien für orthodox erklärt wurde. Eine ähnliche faktische Verbindlichkeit haben die „Bekenntnisse“ der Synode von Jassy 1642 (*Confessio* des Petrus Mogila) und der Synode von Jerusalem 1672 (*Confessio* Dositheis) aus der Zeit der antilukaristischen Kämpfe gewonnen. Mit diesen Bekenntnissen wurden die von dem Ökumenischen Patriarchen Kyrill Lukaris eingetragenen protestantisierenden Reformtendenzen mit Argumenten abgewehrt, die vorwiegend aus dem Arsenal der römischen tridentinischen und gegenreformatorischen Theologie stammen. Die Bekenntnisse haben in der orthodoxen Theologie geradezu eine dogmatische Verbindlichkeit gewonnen und bilden bis heute noch ein wesentliches Element in der Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie. In ähnlicher Weise haben auch einzelne Erklärungen des Ökumenischen Patriarchats *de facto* eine gesamtorthodoxe Anerkennung gefunden. Hierzu gehören die drei Briefe des Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. aus der Korrespondenz, die er zwischen 1573 und 1581 mit den Tübinger Theologen über die *Confessio Augustana* führte, oder auch die „Antwort der orthodoxen Patriarchen des Ostens an Papst Pius IX.“ aus dem Jahr 1848, in der die Aufforderung zur Unterstellung unter den päpstlichen Primat abgelehnt wurde. Es scheint, daß die Enzyklika „An die Kirchen Christi in aller Welt“, mit der das Ökumenische Patriarchat 1920 seine Bereitschaft zur Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung erklärte, ebenfalls eine allgemeine faktische Anerkennung finden wird. Die erste Rhodos-Konferenz hat sie als maßgebendes Dokument für die Mitarbeit der Ostkirche in der ökumenischen Bewegung angeführt.

2. Panorthodoxe Konferenz — Prosynode — Ökumenisches Konzil

Der Ruf nach einem „achten ökumenischen Konzil“ ist in der Orthodoxie aufs engste mit der ökumenischen Begegnung der Kirchen verbunden. Dies ist auch die Ursache dafür, daß gerade in diesem Jahrhundert die Bemühungen um eine gesamtorthodoxe Verständigung sich häufen und in den Programmentwürfen früherer Versuche die ökumenischen Fragen einen ebenso weiten Raum einnehmen wie in den Tagesordnungen der Rhodos-Konferenzen. Dabei stehen drei Problemkreise im Vordergrund:

1. wird versucht, die bereits bestehenden Kontakte einzelner orthodoxer Kirchen mit anderen nichtorthodoxen Kirchen zu koordinieren;
2. sollen dogmatische und praktische Probleme, die z. T. auch durch die Begegnung mit den Kirchen des Westens und ihrer Theologie aufgeworfen wurden und für die es noch keinen gesamtorthodoxen Konsensus gibt, gemeinsam entschieden werden;
3. soll eine gesamtorthodoxe Grundsatzentscheidung für das Verhalten der Orthodoxie zur Heterodoxie herbeigeführt werden.

Den ersten Versuch in dieser Richtung hat im Jahr 1902 der damalige Ökumenische Patriarch Joachim III. in einer Enzyklika an alle orthodoxen Kirchen unternommen. In dieser Enzyklika, den darauf erfolgten Antworten der einzelnen Gliedkirchen und einer weiteren Enzyklika aus dem Jahr 1904² wurden zum erstenmal die seitdem regelmäßig wiederkehrenden Punkte zusammengestellt, die einer Klärung im Einverständnis mit allen orthodoxen Kirchen bedürften: Wie können sich die orthodoxen Kirchen am besten untereinander verständigen? Wie sollen sie sich zu der übrigen Christenheit, insbesondere zu den Anglikanern und Alt-Katholiken, mit denen damals bereits Verhandlungen geführt wurden, aber auch zu den nichtchalzedonensischen orthodoxen Kirchen verhalten? Wie steht man zu einer Reform des für den kirchlichen Gebrauch noch üblichen Julianischen Kalenders? Zu einer panorthodoxen Bischofskonferenz kam es jedoch nicht, da, wie es in der Antwort des russischen Synods heißt, die „innerkirchlichen Beziehungen unvermeidlich die internationalen Beziehungen berühren“.

Einen weiteren Versuch unternahm 1923 der Ökumenische Patriarch Meletios IV. Er berief eine panorthodoxe Konferenz nach Konstantinopel ein, zu der jedoch gerade die größten Kirchen nicht erschienen und die dann außerdem vorzeitig durch den Ausbruch der türkischen Revolution unter Kemal Atatürk und die Flucht des Patriarchen abgebrochen wurde. Damit scheiterte auch der Plan, im Jubiläumsjahr des ersten Ökumenischen Konzils von Nicäa 1925 ein achttes Ökumenisches Konzil abzuhalten.

Erfolgreicher war die „interorthodoxe Präliminarkonferenz“, die vom 8. bis zum 23. Juni 1930 im Kloster Vatopedi auf dem Athos tagte und für das Jahr 1932 eine „Prosynode“ zu einem späteren Ökumenischen Konzil vorbereiten sollte. Von dieser Konferenz wurde ein ausführlicher Berichtband veröffentlicht, in dem auch detaillierte Themenvorschläge formuliert sind, die eine wesentliche Grundlage für die Arbeiten der Rhodos-Konferenzen bilden³.

Einen weiteren Schritt auf diesem schwierigen Wege bildete der „erste Kongreß für orthodoxe Theologie“ in Athen im Jahre 1936. Er kam vor allem durch die Initiative von Professor H. S. Alivisatos zustande und war den wichtigsten Fragen gewidmet, die 1930 formuliert worden waren. Auch von dieser Konferenz gibt es einen ausführlichen Berichtband⁴. Seit langem ist geplant, einen zweiten panorthodoxen Theologenkongreß einzuberufen, aber auch der letzte Versuch, ihn im Januar 1964 in Bukarest abzuhalten, scheiterte.

Die Bemühungen um eine panorthodoxe Konferenz wurden unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg fortgesetzt. Einen ersten Teilerfolg erzielte das Moskauer Patriarchat, das aus Anlaß der Fünfhundertjahrfeier der russischen Autokephalie von 8. bis 18. Juli 1948 eine „Konferenz der Oberhäupter und Vorsteher der autokephalen Kirchen“ in Moskau abhielt⁵. Außer den orthodoxen Kirchen des Ostblocks waren die Patriarchate von Alexandria und Antiochien vertreten, die sich jedoch später von einigen Beschlüssen der Konferenz distanzieren. Auf dieser Konferenz wurden ausschließlich ökumenische Fragen und das Problem einer Kalenderreform beraten. Die Resolutionen zu den Fragen „der Vatikan und die Orthodoxe Kirche“, „über die anglikanischen Weihen“ und „die ökumenische Bewegung und die Orthodoxe Kirche“ folgen im wesentlichen der konservativen Richtung innerhalb der orthodoxen Theologie. In den Referaten und Diskussionen kam aber auch die den anderen Kirchen positiv gegenüberstehende Richtung ausführlich zu Wort.

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel hat sich dann besonders seit 1951 unter dem ökumenisch sehr aufgeschlossenen Patriarchen Athenagoras (seit 1948) um die Einberufung einer panorthodoxen Konferenz bemüht. Ein erster Termin wurde nach längeren Vorverhandlungen für die Zeit vom 25. September bis zum 2. Oktober 1960 festgesetzt. Ganz kurzfristig mußten jedoch am 18. August 1960 die Einladungen aus — wie es hieß — „technischen Gründen“ zurückgezogen werden. Nach weiteren Verhandlungen fand dann die erste panorthodoxe Konferenz ein Jahr später statt. Kurz vor Beginn dieser Konferenz am 24. September 1961 war am 27. Juli von Konstantinopel die Wahl des bulgarischen Patriarchen anerkannt worden.

Die lange Vorgeschichte ist fast wichtiger als die Rhodos-Konferenzen selbst. Sie sind das Ergebnis intensivster Bemühungen und komplizierter Verhandlungen, aber keineswegs, wie es nach dem jetzigen Zeitpunkt scheinen mag, eine Parallelerscheinung zu dem zweiten Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche. Doch mit ihren panorthodoxen Konferenzen steht die Ostkirche noch vor einem dogmatisch-ekklesiologischen Problem, das von der römisch-katholischen Kirche bereits entschieden ist. Wie die früheren gelungenen und mißlungenen Versuche, so wurden auch die Rhodos-Konferenzen als Vorbereitung für die Prosynode zu einem Ökumenischen Konzil abgehalten; d. h. sie sollen an sich keine Entscheidungen fällen, sondern ein Programm erarbeiten. Ungeklärt ist jedoch bisher in der ostkirchlichen Theologie die Frage, ob und in welchem Sinne die Orthodoxe Kirche überhaupt in der Lage und berechtigt ist, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen und durchzuführen. Dabei ist zu bedenken, daß die von der Ostkirche als höchste Autorität in ihren dogmatischen und auch kirchenrechtlichen Entscheidungen anerkannten sieben Ökumenischen Konzile zwischen 325 und 787 Konzile der mindestens formell noch Ost und West umschließenden byzantinischen Reichskirche waren. Die Einheit der Kirche stand und fiel mit der Einheit des Reiches. Durch die von den byzantinischen Kaisern einberufenen Konzile sollte die Einheit der Reichskirche gesichert werden. Nach dem Zerfall des byzantinischen Reiches erhebt sich nun nicht allein die praktische Frage, wie man in der politischen Zertrennung der Kirchen noch ein Ökumenisches Konzil einberufen kann, sondern auch welches die konstitutiven Merkmale eines solchen Konzils sind. Ist es, wie die einen sagen, eine Institution der einen, ungeteilten Kirche? Ist es, wie die anderen sagen, ein Ereignis in der Geschichte der Kirche, dessen Verbindlichkeit nicht in einer institutionellen, sondern in der sachlichen Autorität seiner Beschlüsse und Entscheidungen sowie deren Rezeption durch die Kirche beruht? Darf sich die Orthodoxe Kirche im Zeitalter der christlichen Zertrennung als die eine, ungeteilte Kirche ansehen, die allein zur Einberufung eines Ökumenischen Konzils berechtigt ist, oder ist ein Ökumenisches Konzil erst nach der Vereinigung aller getrennten Kirchen möglich?

In der Beantwortung dieser Fragen sind die Ansichten der ostkirchlichen Theologen geteilt. Wo ein ekklesiologischer Ausschließlichkeitsanspruch vertreten wird, steht der Einberufung eines achten Ökumenischen Konzils durch die Ostkirche nichts im Wege. Wo man jedoch die kanonischen Grenzen der Orthodoxen Kirche nicht mit den charismatischen Grenzen der Kirche Jesu Christi gleichsetzt, ergeben sich prinzipielle dogmatische Schwierigkeiten. Als dritte Möglichkeit erscheint eine Kompromißlösung, nach der behauptet wird, die Ostkirche sei zwar als die einzig wahre und rechtgläubige Kirche berechtigt, ein Ökumenisches Konzil abzuhalten, aber dies sei zur Zeit nicht nötig, da keine dringenden Probleme für eine konziliare Behandlung anstehen. Gelegentlich wird auch die Zahl der Ökumenischen Konzile schlechthin auf die sieben altkirchlichen beschränkt.

In diesen schwerwiegenden Aporien zeigt sich einerseits wieder, daß der Übergang von der Reichskirche zu einer aus Nationalkirchen bestehenden Kirchengemeinschaft weder organisatorisch noch dogmatisch bewältigt worden ist. Es zeigt sich aber auch andererseits, daß die ostkirchliche Theologie sich noch nicht, wie es etwa in der Praxis der römisch-katholischen Kirche der Fall ist, auf eine endgültige dogmatische Bestimmung der Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie festgelegt hat. So kommt es zu einem merkwürdigen Dilemma. Ohne eine Entscheidung in diesen Fragen kann kein Ökumenisches Konzil abgehalten werden; doch entschieden werden können diese Fragen nur auf einem Ökumenischen Konzil. Es ist nicht anzunehmen, daß dieses Dilemma jemals gelöst wird. Daß es bis jetzt noch nicht geschehen ist, hat gewiß seine Ursache nicht in einer theologischen Rückständigkeit oder in den providentiellen Inkonsequenzen der Kirchengeschichte. Trotz mancher gegenteiliger Äußerungen hat die Ostkirche mit den übrigen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates das gemeinsam, daß die Einheit der Kirche sich nicht in der vorgegebenen Einheit der Kirchen erschöpft. Es sind dies Probleme, die selbst, wie das gegenwärtige Konzil zeigt, von der römisch-katholischen Kirche trotz ihrer Praxis theologisch noch keineswegs definitiv geklärt worden sind, in denen, und sei es auch nur eine relative, Offenheit zum Gespräch über die Einheit gegeben ist.

Vorläufig scheint es, daß die panorthodoxen Konferenzen ein, wenn auch nicht ganz einfaches, Arbeitsinstrument geworden sind. Es ist daher auch nicht zu befürchten, daß durch die konziliaren Bestrebungen das dogmatische Problem der kirchlichen Einheit präjudiziert wird. Besonders die Beschlüsse der zweiten und dritten Konferenz zeigen, daß auch jetzt schon Entscheidungen für eine gemeinsame Aktion der orthodoxen Schwesterkirchen getroffen werden können.

3. *Die erste Rhodos-Konferenz, 24. 9. — 1. 10. 1961*

Die erste Rhodos-Konferenz war ganz der Aufstellung einer Agenda für eine zukünftige Prosynode gewidmet. Die zahlreichen Programmpunkte folgen im wesentlichen den seit langem vorliegenden Entwürfen. Es sind Aufgaben, vor denen heute eigentlich alle Kirchen mit ihrer Theologie und in ihrer Praxis stehen angesichts der modernen Wissenschaft und Technik, der ökumenischen Bewegung sowie der sozialen und politischen Probleme unserer Zeit. Ob man nun die Verhandlungsgegenstände der Weltkirchenkonferenzen nimmt oder die Bemühungen um ein „aggiornamento“ auf dem zweiten Vatikanischen Konzil oder aber die Tagesordnung der Konferenz der nicht-chalzedonensischen Kirchen in Addis Abeba im Januar 1964, auf die wir später noch eingehen werden: mit geringen Unterschieden sind die Probleme geradezu austauschbar. Dies gilt selbst für die dogmatischen Probleme. Offenbar kommt es in der heutigen Situation der Christenheit nicht darauf an, wie eine einzelne Kirche diese Aufgaben je für sich bewältigt, sondern daß

sie sich ihnen zuerst einmal stellt und von ihnen betroffen wird. Darin liegt auch der Sinn jener umfangreichen Agenda, die von der ersten Rhodos-Konferenz angenommen worden ist. In großen Zügen handelt es sich um die folgenden Problemkreise:

1. Dogmatische Fragen. Sie sind vor allem auf die Lehrformulierung gerichtet, d. h. auf eine Definition des Dogmenbegriffs, der Offenbarungsquellen mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition sowie auf die Lehre von der Kirche. Das Ziel soll die Abfassung eines gesamtorthodoxen Bekenntnisses sein, in dem die in der heutigen Theologie umstrittenen Probleme abschließend und verbindlich geklärt werden sollen.

Weithin hat sich in der neueren ostkirchlichen Dogmatik die nachtridentinische Zweiquellentheorie durchgesetzt, nach der Schrift und Tradition nicht nur formal, sondern auch inhaltlich unterschieden werden. Wenn nun das Thema der Offenbarungsquellen aufgegriffen wird, so geschieht dies nicht allein im Blick auf verschiedene theologische Tendenzen, die von dem reformatorischen Schriftprinzip beeinflusst sind und deshalb auch gelegentlich als protestantisierende Richtungen bezeichnet werden. Ein wesentliches Moment bildet vielmehr auch die historische Forschung, die zu einer kritischen Überprüfung eines expansiven Traditionsverständnisses geführt hat. Es ist bezeichnend, daß in diesem Zusammenhang auch eine kritische Revision des Neuen Testaments gefordert wird, allerdings nach dem byzantinischen Reichstext, der auch der Lutherübersetzung zugrunde liegt, jedoch nach seiner Entstehung keineswegs die älteste und beste Form der Textüberlieferung enthält.

Die Formulierung dieser Probleme wird sicher zuerst einmal zu einer gründlichen theologischen Auseinandersetzung führen müssen.

2. Liturgische Fragen. Eine Neuordnung der in anderthalb Jahrtausenden gewachsenen liturgischen Tradition der Ostkirche ist nicht nur eine Aufgabe der kritischen Forschung, sondern auch eine praktische Notwendigkeit. In einigen Kirchen wurden bereits verschiedene Kürzungen und Vereinfachungen des überaus komplizierten Ritus vorgenommen. Vor allem soll damit auch eine stärkere Beteiligung der Gemeindeglieder am Gottesdienst erreicht werden. Die Laienbewegung, die besonders in der Kirche Griechenlands und in den Emigrantenkirchen großen Einfluß gewonnen hat, hat hierfür manche Anregungen gegeben.

Allerdings werden dagegen Einwände nicht nur aus konservativen Kreisen, sondern vor allem aus den Ostblockkirchen erhoben. Da hier das kirchliche Leben weithin ganz von der Liturgie getragen wird, möchte man mindestens in der gegenwärtigen Situation keine Änderungen einführen. Der Raskol (Schisma) der russischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert, der sich an scheinbar nebensächlichen

liturgischen Neuerungen entzündete, ist ebenso ein warnendes Beispiel wie in der griechischen Kirche die Abspaltung der „Paläohemeroliten“ nach der Einführung des Gregorianischen Kalenders im Jahre 1923.

3. Fragen der Kirchenordnung. Die Stellung des Klerus steht seit Jahren im Vordergrund der innerkirchlichen Diskussionen. In einer Reihe von orthodoxen Kirchen fehlt es zwar nicht an Theologiestudenten, aber an theologisch ausgebildeten Priestern. Dies hat vor allem zwei Ursachen. Einerseits ist für die jungen Akademiker der Priesterstand nach seiner wirtschaftlichen Stellung und dem äußeren Habitus nicht attraktiv. In einigen Ländern dürfen oder können orthodoxe Priester nicht mehr in ihrer traditionellen Gewandung in der Öffentlichkeit auftreten (z. B. in der Türkei), in anderen hat man sich bereits der Umwelt angepaßt (z. B. in den USA). Hier erscheinen die orthodoxen Priester im Habit des „clergyman“. Andererseits erwachsen Schwierigkeiten aus dem Verbot der Priesterehe. Der Priester darf verheiratet sein, jedoch nicht heiraten oder als Witwer eine neue Ehe eingehen. Vor allem von Theologen, die vorwiegend Laien sind, wird eine Änderung angestrebt, da diese Bestimmungen den Nachwuchs stärker belasten, als es zunächst scheinen mag. Im Gegensatz dazu stehen weite Kreise der aus dem Mönchsstand kommenden Hierarchie.

Zu den Fragen der Kirchenordnung gehört auch der Plan, ein einheitliches kodifiziertes Kirchenrecht einzuführen. Auf der Grundlage des altkirchlichen und byzantinischen Kirchenrechts haben die orthodoxen Gliedkirchen im Laufe der Geschichte eine eigene Gesetzgebung entwickelt, um den Erfordernissen der Zeit nachzukommen. Ob die geplante Vereinheitlichung lediglich in einer Bestandsaufnahme eines orientalischen Kirchenrechts bestehen soll, wie sie bereits von Kanonisten der römisch-katholischen Kirche in Angriff genommen wurde, oder ob man überhaupt an eine Zentralisierung der kirchlichen Legislatur denkt, ist noch nicht zu erkennen.

Schließlich ist noch die seit Jahrzehnten diskutierte Frage einer Kalenderreform zu nennen, die darauf zielt, den Julianischen Kirchenkalender durch den Gregorianischen Kalender zu ersetzen. Bisher hat nur die Kirche Griechenlands (1923) eine einheitliche Zeitrechnung eingeführt, in der aber die alten Termine des Kirchenjahrs beibehalten wurden. Im Mittelpunkt steht dabei immer der seit dem zweiten Jahrhundert umstrittene Ostertermin.

4. Beziehungen der orthodoxen Kirchen untereinander. Hinter diesem Themenkreis stehen alle die Probleme, die wir aus der Vorgeschichte der Rhodos-Konferenzen schon erwähnt haben und die seit langem die Beziehungen zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen erheblich belasten. Jedoch ist zu beachten, daß es bei den Bemühungen um eine panorthodoxe Verständigung, nicht aber um die Herstellung der kirchlichen Einheit geht, die in der Sakramentsgemeinschaft, in der

gemeinsamen liturgischen, hierarchischen und dogmatischen Tradition sowie in dem Austausch von Friedensbriefen und gegenseitigen Besuchen durchaus die Form einer vollen Kirchengemeinschaft hat. Man sucht vielmehr nach Möglichkeiten für eine gemeinsame Aktion in der polyzentrischen Struktur, die die Orthodoxie nach dem Zerfall des byzantinischen Reiches angenommen hat. Das ist nicht so sehr ein technisches, kirchenpolitisches als ein dogmatisch-ekklesiologisches Problem. Wird man die Pluralität lokaler kirchlicher Traditionen bejahen, oder geht das Bestreben auf eine zentralistische Institution?

5. Ökumenische Beziehungen. Schon in den bisher erwähnten Programmpunkten der ersten Rhodos-Konferenz wird immer wieder das Problem der kirchlichen Einheit berührt, soweit es innerhalb der Ostkirche einer dogmatischen und praktischen Klärung bedarf. Die tatsächliche Einheit der Ostkirche findet heute wohl nirgends einen deutlicheren Ausdruck als in der ökumenischen Bewegung. Denn der Ökumenische Rat ist mit seinen Konferenzen der Ort, wo mit wenigen Ausnahmen die Vertreter aller orthodoxen Kirchen regelmäßig zusammentreffen und in aller Selbstverständlichkeit zusammenarbeiten, wie es seit Jahrhunderten nicht der Fall gewesen ist. In der Behandlung der ökumenischen Problematik liegt auch der Schwerpunkt aller drei Rhodos-Konferenzen.

In dem Programmentwurf der ersten Konferenz sind die Beziehungen zu den verschiedenen nichtorthodoxen Kirchen in einem Stufenplan geordnet, der von der relativen Nähe der einzelnen Kirchen zur Orthodoxie ausgeht. An erster Stelle erscheinen die nicht-chalzedonensischen Kirchen des Ostens, darauf folgen die römisch-katholische Kirche und die Reformationskirchen, bei denen unterschieden wird zwischen den der Orthodoxie Näherstehenden, wie die anglikanische Gemeinschaft und außerdem die Alt-Katholiken, sowie den Fernerstehenden, wie die Lutheraner, Calvinisten, Methodisten und andere. Abschließend geht es um das Verhältnis zur ökumenischen Bewegung als ganzer.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Hinweis auf die Enzyklika „An die Christen in aller Welt“ von 1920, mit der das Ökumenische Patriarchat in der Bereitschaft zur Teilnahme an der ökumenischen Bewegung konkrete Pläne für die Zusammenarbeit der getrennten Kirchen unterbreitete. Hier wurde schon der Vorschlag gemacht, nach dem Vorbild des Völkerbundes eine „Gemeinschaft der Kirchen“ (koinonia ton ekklesion) oder einen „Kirchenbund“ zu gründen als Vorstufe zu einer völligen Vereinigung der Kirchen. Nicht erwähnt werden jedoch in der Agenda die zahlreichen Stellungnahmen, in denen von den orthodoxen Delegierten auf den ökumenischen Konferenzen und vor allem in einer Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats vom Januar 1952 eine starke Zurückhaltung gegenüber der ökumenischen Bewegung zum Ausdruck gebracht worden war. Alle diese späteren Erklärungen gehen von der Frage aus, inwieweit die nichtorthodoxen Kirchen-

gemeinschaften im vollen Sinne als Kirchen angesehen werden können, und sie kommen zu dem mehr oder minder deutlich formulierten Ergebnis, daß eine Erörterung der kirchentrennenden Differenzen nicht auf gleicher Ebene möglich sei. Denn die Einheit könne nur auf dem Wege einer Rückkehr zu der allein von der Orthodoxie bewahrten Einheit und Wahrheit der alten, ungeteilten Kirche erreicht werden. Abgesehen von Äußerungen einzelner Theologen geht am weitesten die Sondererklärung der orthodoxen Delegation zum Bericht der ersten Sektion auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston (1954), wo die heterodoxen Kirchen nur noch als „Gemeinschaften“ (communions), nicht aber als Kirchen bezeichnet werden.

In der Enzyklika von 1920 ist diese in der ostkirchlichen Theologie sehr umstrittene Frage nach den Grenzen der Kirche nicht berührt worden. Der Begriff „Kirche“ wurde im weitesten Sinne auf alle voneinander getrennten Kirchen angewandt. Unter Hinweis auf Eph. 3, 6 und 4, 15 sprach man von einer fundamentalen Einheit unter der „Verheißung in Christo“ und von einer Gemeinschaft als Glieder in einem Leibe.

Freilich bedeutet eine „Gegenwart und Teilnahme der Orthodoxen Kirche an der Ökumenischen Bewegung im Geiste der patriarchalen Enzyklika von 1920“ noch nicht, daß dieses ekklesiologische Problem nunmehr im positiven Sinne entschieden wäre, was gewiß nicht der Fall ist. Zuerst liegt darin die Bereitschaft zu einer weiteren konstruktiven Mitarbeit, wie sie nicht möglich wäre, wenn die nicht-orthodoxen Gemeinschaften von vornherein als schismatisch oder häretisch angesehen würden. Interessanterweise wird die Enzyklika auch auf das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche angewandt.

4. Die zweite Rhodos-Konferenz, 26. — 29. 9. 1963

Die zweite Rhodos-Konferenz begann drei Tage vor der zweiten Sitzungsperiode des zweiten Vatikanischen Konzils. Erster Punkt der Tagesordnung war die Frage, ob die orthodoxen Kirchen Beobachter zum Konzil entsenden sollten. Wie bekannt, hatten zur ersten Sitzungsperiode nur das Moskauer Patriarchat und außerdem die zu den Rhodos-Konferenzen nicht eingeladene Russische Synodale Auslandskirche offizielle Beobachter delegiert. Als Erklärung für den Alleingang des Moskauer Patriarchats kursieren die verschiedensten Versionen. Offensichtlich hatte sich das Ökumenische Patriarchat noch kurz vor der Eröffnung des Konzils um eine schriftliche Verständigung zwischen den verschiedenen Gliedkirchen bemüht, und man war zu dem Ergebnis gekommen, keine Beobachter zu entsenden. Das Telegramm mit dieser Nachricht soll jedoch erst beim Moskauer Patriarchat eingetroffen sein, als die von Msgr. Willebrands vom Sekretariat für die Einheit persönlich überbrachte Einladung vom Synod bereits angenommen worden war. Eine andere Version vermutet, das Moskauer Patriarchat habe bewußt seine eigene

Entscheidung fällen wollen, da die Entsendung von Beobachtern nach Rom eine Angelegenheit der Einzelkirchen, nicht aber der Gesamtorthodoxie sei.

Dieser Auffassung hat sich ein Jahr später die zweite Rhodos-Konferenz angeschlossen, indem sie den Einzelkirchen die Entsendung von Beobachtern freistellte. Allerdings hatte es schon bei der Einberufung der Konferenz Schwierigkeiten gegeben, da die Kirche Griechenlands eine Teilnahme ablehnte. Die orthodoxe Kirche Georgiens wurde vom Moskauer Patriarchat vertreten; die orthodoxe Kirche Polens, die einer römisch-katholischen Majorität gegenübersteht, war nicht erschienen. Ebenso fehlten wieder die Kirche Albaniens und die Exilkirchen. Schon darin zeigte sich die unterschiedliche Einstellung der Gliedkirchen zur römisch-katholischen Kirche, die dann auf der Konferenz in drei Standpunkten zum Ausdruck kam. Die einen lehnten eine Entsendung von Beobachtern aus prinzipiellen dogmatischen Gründen ab, da die römisch-katholische Kirche und ihr Konzil als schismatisch anzusehen seien. Die anderen, hierzu gehörten vor allem die Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, von Alexandrien und von Zypern, hatten zwar keine prinzipiellen Einwände, hielten aber eine Entsendung von Beobachtern für zwecklos, oder aber sie wollten eine Gleichstellung mit den Vertretern der reformatorischen Kirchen vermeiden. Für eine Entsendung sprachen sich die orthodoxen Kirchen des Ostblocks aus, wobei das Interesse jedoch nicht auf theologische Verhandlungen, sondern auf eine unmittelbare Information gerichtet war. Daß dabei auch innerorthodoxe Spannungen eine Rolle spielten, zeigt das Argument dieser Kirchen, daß schließlich auch die übrigen orthodoxen Kirchen anfangs an der ökumenischen Bewegung teilgenommen hätten ohne Rücksicht auf die russische Kirche. Dagegen hatte bereits 1931 der damalige Patriarchatsverweser und spätere Patriarch von Moskau, Sergij, vergeblich protestiert.

Einig war man sich jedoch, als Beobachter keine Bischöfe, sondern nur Priester oder Laientheologen zu delegieren. Eine Ausnahme machte die Russische Synodale Auslandskirche, deren Delegation bei den bisherigen Sitzungsperioden durch Bischof Antonij von Genf geleitet wurde, obwohl gerade diese orthodoxe Gruppe am schärfsten das Prinzip einer konfessionellen Exklusivität vertritt. Unberührt von dieser Entscheidung blieben selbstverständlich die Bischöfe — wie z. B. der inzwischen verstorbene Rektor des russisch-orthodoxen St. Sergius-Instituts in Paris —, die als Gäste des Sekretariats für die Einheit am Konzil teilnahmen.

Ähnlich wie bei der Beobachterfrage verliefen auch die Fronten bei dem zweiten Punkt der Tagesordnung, dem Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche. Die Opposition kommt vor allem aus den Kreisen der griechischen Hierarchie, die deshalb eine Teilnahme an der Konferenz abgelehnt hatte und später auch die Konferenzbeschlüsse zunächst heftig kritisierte. Die Delegierten der zweiten Rhodos-Konferenz waren nämlich zu dem Ergebnis gekommen, das theologische Gespräch

mit Rom „auf gleicher Ebene“ aufzunehmen, und zwar mit einer gesamtorthodoxen Vertretung. Ein Termin wurde jedoch noch nicht bestimmt.

Nach anfänglichem Widerstreben hat die Kirche Griechenlands — nicht zuletzt unter dem Druck der öffentlichen Meinung und vermutlich auch der Regierung — zwei Wochen später die Konferenzbeschlüsse unterzeichnet. Sie machte jedoch die Vorbehalte, daß eine Zusammenkunft erst nach Konzilsschluß stattfinden solle, daß die Formulierung „auf gleicher Ebene“ präzisiert und das Ziel der Verhandlungen eindeutig bestimmt werden müsse. Vermutlich werden diese Vorbehalte der geplanten Begegnung noch manche Hindernisse in den Weg legen, da sie letztlich auf eine Klärung des ekklesiologischen Status der römisch-katholischen Kirche in ihrem Verhältnis zur orthodoxen Kirche abzielen.

5. Die dritte Rhodos-Konferenz, 1. — 15. 11. 1964

Die dritte Rhodos-Konferenz von 1964 hat versucht, die ökumenische Initiative der Orthodoxie an drei Punkten voranzutreiben, nämlich in der Begegnung mit der römisch-katholischen Kirche sowie in der Wiederaufnahme und Fortsetzung der früheren Verhandlungen mit Anglikanern und Alt-Katholiken. Wie schon die zweite Rhodos-Konferenz hat sich auch diese Konferenz nicht darauf beschränkt, eine Prosynode vorzubereiten, sondern sie hat panorthodoxe Entscheidungen gefällt.

Gegenüber den Beschlüssen der zweiten Konferenz haben sich die Aussichten für ein gesamtorthodoxes Gespräch mit Rom verschlechtert. Denn nun ist nicht mehr von einer unmittelbaren Begegnung die Rede, sondern lediglich von deren Vorbereitung mit dem Ziel, die für ein späteres Gespräch geeigneten Bedingungen zu schaffen und die gegenwärtig bestehenden Schwierigkeiten zu überwinden. In diesem Sinne wurde auch die römische Kurie vom Ökumenischen Patriarchat im Februar 1965 von den beiden Metropolitane Meliton von Heliopolis und Chrysostomos von Myra informiert. Die Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und Papst Paul VI. am 5./6. Januar 1964 in Jerusalem hat sich auf die Annäherung der Kirchen offenbar nicht ausgewirkt. Von der griechischen Hierarchie war sie mit Protest begleitet worden, andere Kirchen äußerten zwar eine freundliche Sympathie, hielten sie jedoch mehr für eine persönliche Angelegenheit des Ökumenischen Patriarchen.

Günstiger sind die Aussichten für die Wiederaufnahme des Gesprächs mit Anglikanern und Alt-Katholiken, das bereits in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts von der griechischen wie auch von der russischen Kirche geführt worden war. Die sehr intensiven Verhandlungen wurden erst in den dreißiger Jahren abgebrochen. Sie scheiterten daran, daß nicht nur die Gesprächspartner, sondern auch die orthodoxen Theologen untereinander sich nicht über die Gültigkeit der anglikanischen und alt-katholischen Weihen und der apostolischen Sukzession einigen

konnten. Tatsächlich gibt es nur wenige Theologen, die uneingeschränkt eine Anerkennung der apostolischen Sukzession des Episkopats in diesen Kirchen „kat' oikonomian“, d. h. unter Absehung von den strengen („kat' akribeian“) kanonischen Bestimmungen, nach denen es außerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft keine gültigen und wirksamen Sakramente geben kann, für möglich halten. Zur Gültigkeit der anglikanischen Weihen sind von den meisten orthodoxen Gliedkirchen bereits offizielle Erklärungen abgegeben worden. Das Ökumenische Patriarchat (1922), das Patriarchat von Jerusalem (1923) und die rumänische Kirche (1936) hatten sich für eine volle Anerkennung ausgesprochen. Die Kirche von Zypern (1923) und die Kirche Griechenlands (1939) waren für eine bedingte Anerkennung für den Fall einer Konversion anglikanischer Geistlicher zur Orthodoxie. Die Moskauer Konferenz von 1948 hielt eine Entscheidung für unmöglich, solange nicht die dogmatischen Differenzen bereinigt seien.

Es bleibt abzuwarten, ob diese Erklärungen auch heute noch aufrechterhalten werden. Aber sicher liegt hier der neuralgische Punkt der weiteren Verhandlungen. Davon wird es auch abhängen, ob die anglikanischen und alt-katholischen Vorstellungen von einer Interkommunion mit der orthodoxen Kirche, d. h. einer Sakramentsgemeinschaft ohne volle Kirchengemeinschaft, überhaupt realisierbar sind. Die ebenfalls seit langem geführte Diskussion um das „Filioque“ ist demgegenüber von untergeordneter Bedeutung, wenngleich auch hier erhebliche Schwierigkeiten bei den weiteren Verhandlungen zu erwarten sind.

Immerhin wurden für die Fortsetzung des Gesprächs mit diesen beiden Kirchengemeinschaften auf der dritten Rhodos-Konferenz schon Vorbereitungen getroffen. Zwei gesamtorthodoxe Kommissionen von Fachleuten wurden mit der Ausarbeitung von Verhandlungsprogrammen betraut, und es sollten Termine für eine erste Begegnung verabredet werden. Die beiden nach Rom entsandten Legaten überbrachten die Konferenzbeschlüsse auch nach Utrecht und London. Voraussichtlich werden die Gespräche mit den Anglikanern noch 1965, die mit den Alt-Katholiken 1966 beginnen.

Eine Entscheidung über die Formen der weiteren Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen ist bisher außer dem bereits erwähnten Hinweis auf die Enzyklika von 1920 von keiner der Rhodos-Konferenzen getroffen worden; sie ist wohl auch angesichts der faktischen Mitarbeit nicht erforderlich. Die Agenda der ersten Konferenz verzeichnet jedoch noch eine Reihe von Punkten, in denen vor allem die im Ökumenischen Rat seit langem behandelten praktischen sozialen und volksmissionarischen Probleme aufgenommen wurden. Hier befindet sich die Orthodoxie neuerdings in einer eigenartigen Situation. Denn vor 1961 wurde die Diskussion über dogmatische Grundsatzfragen mit Nichtorthodoxen in zunehmendem Maße abgelehnt, da die Dogmen unveränderlich und mithin auch indiskutabel seien. Man

intensivierte nun die Zusammenarbeit im neutralen Bereich der praktischen Probleme. Mit dem Eintritt der Ostblockkirchen hat sich das geändert. Denn bei der Trennung von Staat und Kirche ist diesen Kirchen eine Beschäftigung mit den praktischen Problemen weitgehend unmöglich, weil sie staatlich-öffentliche Angelegenheiten berühren und als unerlaubte religiöse Propaganda angesehen werden können. Deshalb sind gerade diese Kirchen, wie schon die Moskauer Konferenz von 1948 zeigte, besonders an der Behandlung dogmatischer Probleme interessiert, und so kam es zu einer bemerkenswerten Belebung des theologischen Gesprächs mit der Ostkirche im Ökumenischen Rat wie auch in der Begegnung mit einzelnen Kirchen des Westens.

II. Die Ost-Ökumene

Zu den ökumenischen Programmpunkten der ersten Rhodos-Konferenz gehörte auch das Gespräch mit den sogen. nicht-chalzedonensischen Kirchen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel stehen. Eine eindeutige Sammelbezeichnung hat sich bis jetzt noch nicht eingebürgert. Man spricht etwa von den „Oriental Orthodox Churches“ im Unterschied zur „Eastern Orthodox Church“, von den „kleineren Ostkirchen“, von den „nicht-“ oder „vor-chalzedonensischen“ Kirchen, neuerdings auch von den Kirchen der drei ersten Ökumenischen Konzile im Unterschied zu den orthodoxen Kirchen, die deren sieben anerkennen. Dogmengeschichtlich fallen sie unter den Begriff der „Monophysiten“. Es sind also die Kirchen, die während der christologischen Streitigkeiten vor dem Konzil von Chalzedon 451 und im Anschluß an die Christologie Kyrills von Alexandria aus der byzantinischen Reichskirche ausschieden. Sie sind weder Nestorianer noch Eutychianer. Es sind fünf Kirchen, die alle ihr nationales Gepräge haben, nämlich die armenische, die syrische, die koptische und die äthiopische Kirche sowie die südindische Malabar-Kirche der Thomas-Christen, die aus der syrischen Mission hervorgegangen ist. Untereinander stehen sie als selbständige Patriarchate in Sakramentsgemeinschaft. Ihre einst große Ausbreitung im Vorderen Orient und Persien bis weit in den südasiatischen Raum haben sie unter dem Ansturm der Mohammedaner verloren. Einige Gruppen haben sich der römischen Kirche unter Beibehaltung ihres Ritus angeschlossen. Teile der Malabar-Kirche haben sich im vorigen und in diesem Jahrhundert theologisch an die anglikanische Kirche angelehnt und von ihrer Mutterkirche getrennt.

Kontakte mit einzelnen Gliedkirchen der byzantinischen Orthodoxie bestehen schon seit langem, nicht zuletzt durch den Austausch von Theologiestudenten. Die Kirchen sind alle im Ökumenischen Rat vertreten. Viele ihrer führenden Theologen haben an westlichen Universitäten studiert. In einigen dieser Kirchen ist in jüngster Zeit auch eine bemerkenswerte Intensivierung der theologischen Arbeit festzustellen. Zur ersten Rhodos-Konferenz waren sie auch als Beobachter einge-

laden worden. Außerdem kam es besonders während der letzten Jahre zu einer ganzen Reihe von offiziellen und inoffiziellen Begegnungen zwischen führenden Hierarchen der byzantinischen und der nicht-chalzedonensischen Orthodoxie, zumal bei den Reisen des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchen in den Vorderen Orient wie auch nach der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi.

In den Jahren 1964 und 1965 sind nun zwei Versuche zu verzeichnen, ein Gespräch zwischen den beiden orthodoxen Gruppen einzuleiten. Die erste Begegnung fand auf der Plattform des Ökumenischen Rates als eine „inoffizielle Konsultation“ vom 11. bis 15. August 1964 in Aarhus (Dänemark) statt. Bei dem zweiten Versuch ging die Initiative von der äthiopischen Kirche und ihrem weltlichen Oberhaupt, Kaiser Haile Selassie I., aus, der für die Zeit von 15. bis zum 21. Januar 1965 zu einer Konferenz nach Addis Abeba eingeladen hatte.

1. Die Konferenz von Addis Abeba, 15. — 21. 1. 1965

Die äthiopische Kirche hat sich erst unter der italienischen Besatzung (1935—41) im Jahre 1937 von der koptischen Kirche gelöst. Sie war daraufhin vom koptischen Patriarchat in Kairo bis 1941 exkommuniziert worden, hat 1948 offiziell ihre volle Autonomie erhalten und wurde unter Zustimmung des koptischen Patriarchats am 25. Juli 1959 zum Patriarchat erhoben.

Geplant war die Konferenz von Addis Abeba ursprünglich als eine Begegnung zwischen Chalzedonensern und Nicht-Chalzedonensern. Soweit bisher bekannt, hat auch mindestens die russische Kirche die Einladung von Kaiser Haile Selassie vom 31. Oktober 1964 in der Sitzung des Hl. Synods am 22. Dezember 1964 angenommen. Es wurde eine Delegation unter Führung des Metropoliten Nikodim von Leningrad und Ladoga, dem Leiter des Außenamtes, nominiert, der außerdem dessen Stellvertreter, Erzbischof Alexij von Reval und Estland, Bischof Vladimir von Voronesch sowie zwei Laientheologen, A. Bujevskij und N. Sabolotskij, angehören sollten. Die repräsentative Zusammensetzung der Delegation zeigt die Bedeutung, die vom Moskauer Patriarchat dieser Konferenz beigemessen wurde. Da sich jedoch die übrigen orthodoxen Kirchen nicht zu einer Teilnahme an der Konferenz entschließen konnten, hat auch die russische Kirche ihre Zusage wieder rückgängig gemacht, und es blieb in Addis Abeba bei einer Zusammenkunft der fünf nicht-chalzedonensischen Kirchen, deren Oberhäupter selbst erschienen waren. Es war die erste Zusammenkunft dieser Art seit dem Konzil von Chalzedon, und sie hat durchaus auch ihre eigene Bedeutung gehabt. Sie nannte sich selbst „Konferenz der Oberhäupter der Vereinigten Orthodoxen Kirchen“.

Eine Kommission von Theologen der fünf Kirchen hatte eine umfangreiche Tagesordnung ausgearbeitet. Die Beschlüsse der Konferenz zeigen, daß es sich hier im Grunde um ein weitangelegtes Reformprogramm handelt, mit dem diese Kir-

chen sich den Problemen einer veränderten, modernen Gesellschaft stellen wollen: „Wir glauben, daß mit dieser Konferenz eine neue Ära in unserer Geschichte anbricht. Es ist unsere feste Hoffnung, daß unsere Zusammenkunft hier wirklich der Anfang eines neuen Zeitalters von Konzilien ist, die in der Zukunft abgehalten werden sollen und die unsere Kirchen wieder in der Einheit verbinden werden, die sie während der Periode der drei alten Ökumenischen Konzile von Nicäa, Konstantinopel und Ephesus hatten. So werden sie in der Lage sein, mit erneuter Kraft und Lebendigkeit das Erlösungswerk Gottes in der Welt zu fördern.“ So heißt es in der Präambel der Konferenzbeschlüsse⁶.

Die praktischen Fragen sind den theologischen vorgeordnet, und es ist überraschend, mit welcher Intensität man sich bemüht, den von den meisten dieser Kirchen noch nicht vollzogenen Übergang von einer Agrargesellschaft, in der die Kirche ihren traditionell etablierten Standort und eine — auch zu ihrem Nachteil — unbestrittene Autorität hatte, zu einer differenzierten Gesellschaft im Zeitalter der Säkularisation zu bewältigen. Die Kirchen ringen um ein verlorenes Terrain. Dies zeigt sich vor allem in dem ersten Themenkreis „Die moderne Welt und unsere Kirchen“.

In einem zweiten Abschnitt werden Vorschläge für eine Zusammenarbeit zur Verbesserung der theologischen Ausbildung gemacht. Einen Anfang bildete schon die Gründung einer theologischen Schule in Addis Abeba unter Mitwirkung der indischen Kirche im Jahre 1960. Als nächstes Ziel wurde ein gemeinsames theologisches Studien- und Forschungszentrum aller fünf Kirchen geplant.

Wie stark sich in den Reformplänen die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung ausgewirkt hat, zeigt besonders der dritte Abschnitt über die „Zusammenarbeit in der Evangelisation“: Die Verkündigung der Heilsbotschaft „ist nicht nur eine unter vielen Tätigkeiten der Kirche, sondern sollte ihr Hauptanliegen und ihre wichtigste Aufgabe sein“. Dies betrifft die Verkündigung innerhalb der Kirche ebenso wie die Mission. Hierfür wird die Einrichtung eines gemeinsamen Missions-Instituts vorgeschlagen, was aber wohl noch ein Fernziel ist.

Die Stellungnahme zu den „Beziehungen mit anderen Kirchen“ stimmt weitgehend mit den entsprechenden Beschlüssen der Rhodos-Konferenzen überein, jedoch mit dem Unterschied, daß die ökumenische Bewegung rückhaltlos bejaht wird. Die Frage nach den Grenzen der Kirche, die das Hauptproblem für die byzantinische Orthodoxie bildet, wird in den Konferenzbeschlüssen nirgends berührt. Vielmehr wird von dem faktischen Nebeneinander der Kirchen ausgegangen. Die Schwierigkeiten einer Begegnung liegen in der Tatsache, daß von der römisch-katholischen Kirche wie auch von einer Anzahl protestantischer Kirchen in Gemeinden der nicht-chalzedonensischen Kirchen Mission betrieben wurde und z. T. auch heute noch betrieben wird.

Die Konferenz erklärte ihre Bereitschaft zu einem Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche „auf gleicher Ebene als Kirchen“, jedoch unter der Voraussetzung, daß von Rom kein Proselytismus mehr ausgeübt und die heikle Frage der vorderorientalischen Uniatenkirchen befriedigend geregelt wird. Da die byzantinische Orthodoxie vor den gleichen Schwierigkeiten steht, hofft man in Zusammenarbeit mit ihr das Gespräch mit Rom vorzubereiten.

Sehr günstig sind die Aussichten für eine Annäherung an die anglikanische Kirche, die bisher die engsten Beziehungen zu den nicht-chalzedonensischen Kirchen gepflegt hat. Ob über die Begegnung im Ökumenischen Rat hinaus besondere Gespräche mit den übrigen protestantischen Kirchen geplant werden, ist nicht anzunehmen, da mit Ausnahme der nicht-chalzedonensischen Emigrantenkirchen und -gemeinden (bes. in Italien, Frankreich und den USA) bisher nur sporadische Kontakte bestehen.

2. Die Konsultation von Aarhus, 11. — 15. 8. 1964

Den weitesten Raum in den Beschlüssen der Konferenz von Addis Abeba zur ökumenischen Frage nimmt das Verhältnis zur byzantinischen Orthodoxie ein, das auch an erster Stelle erwähnt wird. Sie sollen vertieft werden, und es soll eine Zusammenarbeit in praktischen Angelegenheiten angestrebt werden.

Trotz der prinzipiellen Bereitschaft von beiden Seiten zu theologischen Verhandlungen und trotz aller freundschaftlichen Begegnungen und persönlichen Beziehungen scheinen jedoch einer gemeinsamen Konferenz der beiden orthodoxen Gruppen erhebliche Schwierigkeiten entgegenzustehen. Vermutlich scheiterte der Plan, die Konferenz von Addis Abeba als eine Zusammenkunft der chalzedonensischen und der nicht-chalzedonensischen Orthodoxie abzuhalten, vor allem an protokollarischen Fragen. Jedenfalls ist bisher nur bei der „inoffiziellen Konsultation zwischen Theologen der Östlichen Orthodoxen und der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen“ 1964 in Aarhus auf der neutralen Plattform des Ökumenischen Rates ein theologisches Gespräch zustande gekommen. Vermittelt wurde diese Begegnung unter vorheriger Zustimmung sowohl des Ökumenischen Patriarchats wie auch der nicht-chalzedonensischen Patriarchen. Die ersten Kontakte wurden von dem griechischen Professor N. Nissiotis und dem indischen Pater Paul Verghese, beide Mitarbeiter des Ökumenischen Rates, im Frühjahr 1963 hergestellt. Weitere Vorbesprechungen haben dann mit Vertretern beider Gruppen im Juli 1963 in Montreal während der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung sowie einige Wochen später während der Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates in Rochester stattgefunden. Ein Komitee, bestehend aus Prof. Nissiotis, Pater P. Verghese und Dr. L. Vischer, dem Forschungssekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hat die weitere Vorbereitung der Konsultation übernommen.

Der Teilnehmerkreis war neben den drei Mitarbeitern des Genfer Stabes auf sieben Delegierte der chalzedonensischen und neun der nicht-chalzedonensischen Orthodoxie beschränkt. Nicht vertreten war die armenische Kirche des Katholikats von Etschmiadzin (UdSSR), die jedoch ebenso wie ihre Schwesterkirche, das Katholikats von Antelias (Libanon), nach vorheriger Bereinigung bestehender Differenzen seit drei Jahren dem Ökumenischen Rat angehört.

Gegenstand des Gesprächs waren die christologischen Differenzen des fünften Jahrhunderts⁷. Es ist hier nicht der Ort, auf die in Aarhus mit einer Reihe von Referaten und noch keineswegs erschöpfend behandelte Problematik der Zweinaturenlehre ausführlich einzugehen. Dem westlichen, ganz in der chalzedonensischen Tradition stehenden Theologen mögen die Diskussionen wie ein dogmengeschichtliches Repetitorium vorkommen. Aber ihre Bedeutung übersteigt doch die konfessionell begrenzte Kontroverse. Historisch ist der Monophysitismus durch die chalzedonensische Christologie zwar ausgeschieden worden, aber dogmatisch sind die damals umstrittenen Fragen eigentlich bis heute noch nicht erledigt. Der Monophysitismus ist eine latente Möglichkeit jeder Christologie, der es darum geht, die individuelle geschichtliche Existenz Jesu Christi von seinem empirischen Personsein her zu begreifen. Demgegenüber ist die chalzedonensische Zweinaturenlehre der Versuch, die Person Jesu Christi von ihrer Heilsbedeutung her zu begreifen. Beide Auffassungen, und dies wurde in Aarhus bereits von allen Gesprächspartnern betont, gehen von einer gemeinsamen Basis in den trinitarischen und christologischen Entscheidungen der ersten drei Ökumenischen Konzile aus, aber auch von der antinestorianischen Christologie Kyrills von Alexandria, der als Kirchenvater von beiden orthodoxen Gruppen anerkannt wird. Die Differenz liegt zunächst in der Terminologie, je nachdem ob im Anschluß an die alexandrinische Christologie die „Natur“ im Sinne der individuellen Existenz zur „Person“ gehörend aufgefaßt wird, wie es in der monophysitischen Tradition geschieht, oder ob im Anschluß an die antiochenische Christologie „Natur“ und „Person“ voneinander geschieden werden und die Person als Einheit von göttlicher und menschlicher Natur verstanden wird. Im Hinblick auf diesen Sachverhalt konnte in einer abschließenden Erklärung (agreed statement) der Konsultation gesagt werden: „Im Wesen des christologischen Dogmas fanden wir uns in voller Übereinstimmung. Durch die verschiedenen Terminologien, die auf jeder Seite verwendet werden, sahen wir dieselbe Wahrheit ausgedrückt.“

In diesem Satz wird keineswegs nur ein Konsensus formuliert, sondern er enthält eigentlich erst das Kernproblem für die weiteren Gespräche. Denn wenn die Unterschiede tatsächlich nur in der Terminologie liegen und, wie von beiden Seiten mehrfach geäußert wurde, bei der Trennung nichttheologische, politische, soziale und kulturelle Faktoren eine wesentliche Rolle spielten, dann wird man auch zu entscheiden haben, ob sich damals ein Abfall von der Kirche oder aber

eine schuldhafte Spaltung in der Kirche ereignet hat. Man wird sich auch der Vorläufigkeit und Zeitbedingtheit nicht nur theologischer, sondern auch konziliarer dogmatischer Definitionen bewußt werden müssen, und dies ist wie ein roter Faden in allen Referaten und Diskussionen bereits zu erkennen.

Die Konsultation in Aarhus verlief in einer sehr guten ökumenischen Atmosphäre. Man mag bedauern, daß dieser Anfang nicht schon in Addis Abeba fortgesetzt werden konnte, aber der Boden für eine offizielle Begegnung muß erst noch vorbereitet werden. Die Aussichten für eine Fortsetzung der inoffiziellen Konsultationen im Rahmen des Ökumenischen Rates sind nicht schlecht, und als außenstehender Beobachter sollte man ruhig daran denken, mit welchen Schwierigkeiten schon die direkten ökumenischen Verhandlungen zwischen den Reformationskirchen verbunden sind.

Auf weitere Sicht hat das Gespräch der nach Herkommen und Erscheinung konfessionsverwandten Gruppen der Orthodoxie auch seine Konsequenzen für die ökumenische Begegnung zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit. Es sollte deshalb auch mit größter Aufmerksamkeit verfolgt werden. Denn die historische und dogmatische Beurteilung der kirchlichen Zertrennung stellt sich hier wie dort in gleicher Weise, wenn erst einmal in einem Fall die Geschichtsbedingtheit einer Kirchenspaltung mit allen ihren Problemen bedacht worden ist. Die „Ostökumene“ hat eine exemplarische Bedeutung für die Gesamtheit der ökumenischen Bewegung.

III. Das Gespräch mit der Ostkirche in der ökumenischen Bewegung

Die in den Rhodos-Konferenzen und in der Ostökumene hervortretende Entwicklung hat auch in der Gemeinschaft der übrigen Gliedkirchen des Ökumenischen Rates ihren Niederschlag gefunden. Die erhebliche Verstärkung der orthodoxen Position seit 1961 und das besondere Interesse der orthodoxen Kirchen des Ostblocks an der Behandlung theologischer Probleme haben im Bereich der Arbeit von „Glauben und Kirchenverfassung“ die Gesprächssituation wesentlich verbessert. In Neu-Delhi war noch, wie auf den meisten früheren Weltkirchenkonferenzen, eine Sondererklärung der orthodoxen Delegierten vorbereitet worden, in der es hieß, die orthodoxe Kirche könne sich nicht auf den Standpunkt einer „Gleichheit der Denominationen stellen“; für die Orthodoxen sei „die orthodoxe Kirche die Kirche“. Indes hat dieses Dokument nicht die Zustimmung aller orthodoxen Delegationen gefunden und wurde nicht in die Konferenzakten aufgenommen. Ebenso wurde dann in Montreal 1963 keine Sondererklärung mehr abgegeben, obwohl es keineswegs an Einwänden von orthodoxer Seite fehlte. Das bedeutet nicht, daß nunmehr Kompromißlösungen angestrebt werden, um den Frieden zu wahren. Vielmehr hat einmal die Mannigfaltigkeit der theologischen Ansichten unter den ortho-

doxen Delegierten zugenommen, und zum anderen hat eine größere Gruppe selbstverständlich auch bessere Möglichkeiten, in den Diskussionen und bei der Abfassung der Berichte ihre Auffassung konstruktiv zur Geltung zu bringen. Die Sondererklärungen auf den früheren Konferenzen waren im Grunde immer eine Notlösung gewesen, wobei die durchaus berechtigten Anliegen in der problematischen und allmählich auch abgegriffenen Form eines Protestes untergingen.

Daneben ist nicht zu übersehen, daß die Begegnung der Orthodoxie mit den westlichen Kirchengemeinschaften auf eine ganze Reihe von Schwierigkeiten trifft, die bisher noch nicht ausreichend erfaßt und geklärt wurden. Von ostkirchlicher Seite ist seit 1920 wiederholt der Vorschlag gemacht worden, das ökumenische Gespräch stufenweise durchzuführen. Dadurch sollte eine allzu große Ausweitung der Gesprächsgegenstände vermieden werden. Zum andern sollte auch die unterschiedliche Nähe der einzelnen Kirchengemeinschaften zur Orthodoxie berücksichtigt werden. Schließlich sollte auch der ekklesiologischen Sonderstellung der Ostkirche Rechnung getragen werden.

Gewiß kann dieser Vorschlag nicht allgemein auf die Begegnung der Kirchen im Ökumenischen Rat angewandt werden, da es hier nicht um Einigungsverhandlungen geht, die der Initiative der einzelnen Kirchen überlassen bleiben. Aber auch unabhängig von dem ekklesiologischen Anspruch der Ostkirche ist eine Verständigung über die Voraussetzungen für eine sinnvolle Zusammenarbeit in der ökumenischen Gemeinschaft unerläßlich.

Zu diesem Zweck wurden inzwischen zwei Konsultationen zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Theologen vom Ökumenischen Rat abgehalten, die erste 1959 in Kifissia (Griechenland), die zweite 1963 in Montreal vor Beginn der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Diese Konsultationen in kleinem Kreis hatten absichtlich nicht einen offiziellen, sondern einen mehr technischen Charakter; d. h. es ging nicht um die Begegnung von beauftragten Vertretern der verschiedenen Kirchen, sondern von Teilnehmern am ökumenischen Gespräch. Daher zielt der von der Konsultation in Montreal erarbeitete Bericht auch nicht auf die Formulierung von Konsensus und Dissensus zwischen der östlichen und der westlichen Tradition, sondern man versuchte die Problemkreise zu fixieren, denen bei der weiteren Begegnung besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden sollte⁸:

Es wird hingewiesen auf die Notwendigkeit, daß jeder Gesprächspartner auch die Traditionen des anderen kennenlernen sollte, um auf diese Weise nicht nur zu einem besseren Verständnis des anderen, sondern auch zu einer kritischen Wertung der eigenen Tradition zu gelangen. So selbstverständlich dieser Hinweis auch ist, die Vorarbeiten stehen auf beiden Seiten erst in den Anfängen.

Wichtig ist auch die Empfehlung, in den östlichen und westlichen Traditionen nicht nur in sich geschlossene „statische Einheiten“ zu sehen, die weithin unab-

hängig voneinander entstanden sind. Immerhin gibt es in der Geschichte beider Traditionen einen gemeinsamen Ursprung und zahlreiche Berührungspunkte, die bei einer phänomenologischen oder idealtypischen Betrachtungsweise nur allzu leicht übersehen werden. Dazu gehört auch die Möglichkeit, daß die Linien von Konsensus und Dissensus die herkömmlichen konfessionellen Grenzen überschneiden können — eine Erfahrung, die im ökumenischen Gespräch mit der Ostkirche ebenso wie in der Begegnung mit Theologen anderer Kirchen nicht selten gemacht wird.

In die gleiche Richtung weist die Frage, ob die geographische Unterscheidung von „Ost“ und „West“ angesichts der heutigen Situation, wo diese Bezeichnungen nicht mehr der tatsächlichen Verbreitung entsprechen, ohne weiteres beibehalten werden kann. Dabei ist nicht nur an die enorme Emigration zu denken, durch die allein in den letzten hundert Jahren in der westlichen Hemisphäre ganz neue und große Kirchenprovinzen der Ostkirche entstanden. In den Bezeichnungen steckt auch die Tendenz, die faktische Bindung einer kirchlichen Tradition an einen Kulturkreis zu überbewerten oder gar in einer dogmatischen Pseudomorphose zu verabsolutieren.

Hinter diesen drei Punkten aus dem Bericht der Konsultation von Montreal steht eine große Aufgabe, deren Bewältigung jedoch nicht nur die Vorbedingung für eine fruchtbare Weiterführung der Gespräche ist, sondern die im Grunde nur im gemeinsamen Gespräch bewältigt werden kann. Hierfür wurde in Montreal ausdrücklich — wie übrigens schon in der Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von 1920 — ein historisch-kritisches Studium der Unterschiede und Gemeinsamkeiten empfohlen, an dem alle theologischen Fachrichtungen beteiligt sein sollten. Als Themen wurden vor allem Fragen der Christologie, der Pneumatologie (speziell das Verständnis der Gnade sowie der Partizipation an Christus und dem Wirken des Hl. Geistes) sowie der Kontinuität und Autorität der Kirche unter spezieller Berücksichtigung der Ökumenischen Konzile vorgeschlagen.

Zur weiteren Förderung des Gesprächs zwischen orthodoxen und nichtorthodoxen Theologen wurden inzwischen von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zwei Arbeitsgemeinschaften gebildet. Die eine behandelt die historische und ekklesiologische Bedeutung der Ökumenischen Konzile, die andere in gemeinsamem Studium patristischer Texte Fragen der Pneumatologie. Der Vorzug dieser neuen Arbeitsweise liegt darin, daß die Vertreter der getrennten Kirchen sich nicht in einer thetischen oder apologetischen Formulierung ihrer Unterschiede begegnen, sondern im Vollzug ihres theologischen Denkens. Gewiß können diese Arbeitsgemeinschaften nicht das Gespräch im weiteren Rahmen ersetzen. Aber sie können doch gerade im Detail wesentliche Vorbedingungen zur Förderung des Gesprächs und zum gegenseitigen Verständnis schaffen.

Eine ähnliche Funktion können auch die theologischen Diskussionen haben, die in den letzten Jahren zwischen einzelnen Kirchen des Ostens und des Westens stattgefunden haben. Bezeichnenderweise hat darin die Russische Orthodoxe Kirche eine besondere Aktivität entfaltet. Es sei nur an die beiden Konferenzen von Theologen des Moskauer Patriarchats und der EKD 1959 und 1963 erinnert, die in einem regelmäßigen Turnus fortgesetzt werden sollen.

Die ökumenische Bewegung im christlichen Osten, von der wir die wichtigsten Ereignisse aus den letzten vier Jahren dargestellt haben, enthält eine Reihe verheißungsvoller Ansätze. Gegenüber der früheren Zeit hat sich die Gesamtsituation entschieden gewandelt. Aber das bedeutet nicht, daß die prinzipiellen dogmatischen Schwierigkeiten damit bereits beseitigt seien. Es gibt innerhalb der Orthodoxie ebenso wie in anderen Kirchen unterschiedliche Auffassungen in der Einstellung zur ökumenischen Bewegung. Doch es wäre falsch, in der neueren Entwicklung lediglich eine Verschiebung des Kräfteverhältnisses zwischen „Konservativen“ und „Progressisten“ zu sehen. Das ökumenische Gespräch darf niemals auf eine theologische Richtung innerhalb einer Kirche beschränkt bleiben, sondern es muß zwischen den Kirchen in ihrer Gesamtheit geführt werden. Nach ihrer ekklesiologischen Grundanschauung geht die ostkirchliche Theologie von der Voraussetzung aus, daß die empirische Kirchengemeinschaft ein konstitutives Element nicht nur der kirchlichen Einheit, sondern der Kirche überhaupt bildet. Infolgedessen wird die Zertrennung als Abfall von der bestehenden Einheit und von der Kirche betrachtet, und aus dieser These ergeben sich immer wieder die Schwierigkeiten für die ökumenische Begegnung mit der Ostkirche. Man sollte sie jedoch nicht als dogmatische Intransigenz oder als Zeichen einer konfessionalistischen Exklusivität abtun. Sie ist vielmehr das Problem, um das in der orthodoxen Kirche und mit ihr die Auseinandersetzung um die Einheit der Kirchen geführt wird. Zweifellos hat diese These durchaus ihre dogmatische Berechtigung, sofern sie die Einheit der Kirche von der stets sichtbaren sakramentalen Gemeinschaft, speziell in der Eucharistie, her begründet und wenn sie eine indifferente Brüderlichkeit als zu billige Lösung des ökumenischen Problems entschieden zurückweist.

Die Grenzen dieser These werden aber nun in der neueren Entwicklung an verschiedenen Punkten berührt. Sie zeigen sich in der Vorgeschichte wie auch bei der Durchführung der Rhodos-Konferenzen in den Krisen der innerorthodoxen Einheit, wie sie vor allem mit dem Übergang von der byzantinischen Reichskirche zum Polyzentrismus der autokephalen Landeskirchen verbunden sind. Sie zeigen sich ebenso bei der Begegnung von byzantinischer und nicht-chalzedonensischer Orthodoxie in der Auseinandersetzung um die historischen Ursachen der Kirchentrennung des fünften Jahrhunderts. Sie zeigen sich schließlich auch bei der Begegnung im Ökumenischen Rat. Man kann eigentlich nur hoffen, daß die anstehenden Fragen nicht opportunistisch, sondern dogmatisch bewältigt werden. Dies ist nicht nur eine

Aufgabe der orthodoxen Theologie, sondern auch der ökumenischen Gemeinschaft. Denn die hier auftauchenden Probleme stellen sich im Grunde jeder Kirchengemeinschaft in der Diskrepanz zwischen dem, was sie ist, und dem, was sie als Kirche Jesu Christi sein soll.

ANMERKUNGEN:

¹ Die Dokumente der Rhodos-Konferenzen wurden m. W. bisher noch nicht in deutscher Sprache veröffentlicht. Leichter zugänglich als in den verschiedenen ostkirchlichen Zeitschriften sind sie in: *Vers l'Unité Chrétienne*, 14 (1961) 97-100/ 15 (1962) 1-9/ 17 (1964) 73-81; *Istina*, 9 (1963) 43-53; *Irénikon*, 37 (1964) 129-132. Zur ersten Rhodos-Konferenz vgl. auch: W. KÜPPERS, Die Panorthodoxe Konferenz in Rhodos. In: *Ökumenische Rundschau* 10 (1961) 243-246. Prof. Küppers hatte als Beobachter der Alt-Katholischen Kirche an der Konferenz teilgenommen.

² In Übersetzung wurden die Enzyklika von 1902 vollständig, die Antwort der russischen Kirche und die Enzyklika von 1904 in Auszügen zuletzt veröffentlicht in: *Istina* 2 (1955) 78-93.

³ Der Berichtband erschien in griechischer Sprache in Konstantinopel 1930.

⁴ *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*. Athen 1939.

⁵ Der Konferenzbericht erschien 1948/9 in Moskau in russischer und französischer Sprache. Auszüge in: *Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Frage*. Studienheft I des Kirchlichen Außenamts der EKD. Witten 1949.

⁶ Die Beschlüsse der Konferenz von Addis Abeba in: *Ecumenical Review* 17 (1965) 178-189. Vgl. auch den Bericht von F. HEYER in: *Lutherische Monatshefte* 3 (1965) 125-127.

⁷ Vollständiger Bericht in: *The Greek Orthodox Theological Review* X (1964/5) Nr. 2.

⁸ Bericht der Konsultation von Montreal in: *Ecumenical Review* 16 (1963/4) 109-111.

DIE ZUSAMMENGEHÖRIGKEIT VON ÖKUMENE UND AUSLANDSARBEIT IN DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND

VON ADOLF WISCHMANN*

I.

Die letzten zwölf Monate waren voller Gespräche über die Konzeption der Auslandsarbeit der Evangelischen Kirche in Deutschland und über ihre ökumenische Arbeit. Es waren jedesmal verschiedene Akzente, die dabei gesetzt, jedesmal bestimmte Ansprüche, die gestellt wurden. Wer ist in der Auslandsarbeit und in der ökumenischen Arbeit maßgeblich? Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD)?

* Vortrag auf der Arbeitstagung der Ökumenischen Centrale am 5. Mai 1965 in Iserlohn.