

Ernst Chr. Suttner

**Die ekklesiologische Dimension der Schismen.
Für ihre Bewertung bedeutsame Fakten aus dem wechselseitigen
Verhältnis der Kirchen des Ostens und Westens**

Das 2. Vat. Konzil nennt die Eucharistiefeyer "die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie der göttlichen Natur teilhaftig geworden sind".¹ Im Anschluß an diesen Lobpreis auf die Eucharistie stellt das Konzil fest, daß dort sich die Kirche Gottes aufbaut und heranwächst, wo dieses Geheimnis recht gefeiert wird. Überall, wo dies geschieht, finden wir demnach eine Ortskirche.

Doch es gilt auch, daß die Ortskirchen nur dann sind, was sie sein sollen, wenn sie untereinander in Communio stehen. Die vielen Eucharistiegemeinden, von denen das 2. Vat. Konzil feststellt, daß in ihnen die Kirche Gottes heranwächst, stehen untereinander jedoch nicht in Communio.

Was also, wenn die Communio fehlt? Betrifft die Störung, die dann vorliegt, nur das Sichtbare an der Kirche? Nur das Ordnungsgefüge, dessen es bedarf, damit die Welt erkenne, daß die Kirche in der Kraft des Gottesgeistes die Menschen zu Kindern Gottes wiedergebären darf? Oder betrifft die Störung das Kirche-Sein selbst? Wird auch das Heilswirken des Geistes in Frage gestellt, wenn die Communio der Kirchen zerbricht? Haben Schismen im vollen Sinn ekklesiologische Relevanz oder sind sie "nur ein weltlich Ding"?

1) In vielen Fällen bezeugten unsere Kirchen durch ihr pastorales Wirken den Glauben an das Fortbestehen des Heilswerkes Gottes

¹ Dekret über den Ökumenismus, Art. 15.

auf beiden Seiten einer durch ein Schisma zwischen ihnen verursachten Kluft.

In den Jahrhunderten, in denen Griechen und Lateiner miteinander die Ökumenischen Konzilien feierten, gab es eine Reihe von Schismen zwischen ihnen, bei denen sich beide Seiten weiterhin aufeinander bezogen und dringlichst aufgefordert wußten, sich für das Bereinigen der Probleme und für die Wiederaufnahme der *Communio* einzusetzen. Yves Congar zitiert zwei Zählungen in kirchengeschichtlichen Untersuchungen, die 5 Schismen mit zusammen 203 Jahren zwischen den Jahren 323 und 787, bzw. 7 Schismen mit zusammen 217 Jahren zwischen 337 und 843 auflisten.² Trotz der gegenseitigen Vorwürfe und der daraus entstandenen gegenseitigen Ablehnung kam es damals weder den Lateinern noch den Griechen in den Sinn, der anderen Seite die Würde des Kirche-Seins abzusprechen. Obgleich sie die aufgetretenen Probleme ernst nahmen und sich zeitweilig gehindert sahen, einander sakramentale *Communio* zu gewähren, waren sie doch überzeugt, daß diese Probleme nicht bis in die letzten Tiefen hinabreichten. Niemand zweifelte, daß trotz der gewichtigen und nach Korrektur verlangenden Fragen die beiden Streitparteien Kirche Gottes und Verwalterinnen der göttlichen Gnadengaben blieben; daß dank dem Wirken des Heiligen Geistes hier wie dort das sakramentale kirchliche Leben weiterging. Ebenso verhielten sich die Lateiner beim großen Papstschisma des Mittelalters, bei dem die Zugehörigkeit der zwei bzw. drei Parteien zur nämlichen Kirche unbestritten blieb. Ein neueres Beispiel auf orthodoxer Seite ist derzeit das Fehlen der Gebets- und Eucharistiegemeinschaft zwischen den 14 autokephalen bzw. autonomen Kirchen, welche miteinander die panorthodoxen Beratungen führen, und anderen Kirchen, von denen niemand in Zweifel zieht, daß sie orthodoxe Kirchen sind, mit denen aber aus verschiedenen Ursachen Konflikte bestehen. Auch daran muß man erinnern, daß Griechen und Lateiner noch im 15. Jahrhundert miteinander ein Konzil feiern konnten. Obgleich dieses Konzil die Einheit nicht gebracht hat, beweist es doch, daß sich beide Seiten einander geistlich verwandt wußten. Yves Congar weist darauf hin, daß beide

² Y. Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien 1959, S. 111.

Seiten das Schisma, das zu einem nicht feststellbaren Datum anfang,³ bis zum Konzil von Florenz oftmals auf die nämliche Weise wie bei den Brüchen in den oben erwähnten 203 bzw. 217 Jahren zu bereinigen suchten, und daß es auch nach dem Konzil von Florenz noch ernsthafte Kontaktnahmen gab.⁴ Schon ein Jahrzehnt vor der Öffnung der katholischen Kirche für den Ökumenismus auf dem 2. Vat. Konzil faßte er zusammen, daß das Schisma, das vor Kerullarios begann, unter ihm nicht vollendet und eigentlich niemals vollkommen durchgesetzt wurde.⁵

Das Leben der Kirche liegt der kirchlichen Theologie voraus, denn letztere ist Explikation der Tradition der Kirche. Nie könnte sie Leitlinien aufstellen für das Leben der Kirche; das Leben der Kirche ist vielmehr Orientierung für die Theologie. Also dürfen wir, wenn wir fragen, was das Schisma ekklesiologisch bedeutet, nicht aus dem Blick verlieren, daß die Kirchen um Schismen wissen, die keine Grenzen aufreißen, welche das Mysterium der Kirche tangieren.

2) Oftmals und um verschiedener Unterschiede willen wurde die *Communio* zwischen Kirchen abgebrochen. Die dafür ausschlaggebenden Gründe waren von ungleichem Gewicht. Lassen wir jene Fälle außer Betracht, in denen der Abbruch der *Communio* auf Mißverständnisse zurückging und sofort widerrufen werden konnte, wenn die wahren Motive des vermeintlichen Fehlverhaltens erkannt waren. Auch Schismen, denen begründete *Gravamina* zugrundelagen, müssen, wie die Kirchengeschichte zeigt, unterschiedlich bewertet werden. Aber es fiel den Kirchen nicht leicht, die unerläßlichen Grenzziehungen von an-

³ Anlässlich des 900-Jahrgedenkens der Ereignisse von 1054 stellte er fest, daß es bereits 1954 eine "schon fast allgemein anerkannte These" war, "daß der Juli 1054 ganz und gar nicht als Beginn des 'orientalischen Schismas' betrachtet werden kann"; vgl. *Zerrissene Christenheit*, S. 7.

⁴ Y. Congar, ebenda S. 9f: "... zwischen dem Jahr 1054 und dem Konzil von Florenz (sind) die Tatsachen der Gemeinschaft so zahlreich, daß man ebensowenig von einem vollständigen Bruch sprechen kann, der nur durch einige günstige Inkonsequenzen oder Ausnahmen unterbrochen worden wäre. Selbst nach der Ablehnung des Konzils von Florenz durch die Ostkirchen ... bestanden noch manche Verbindungspunkte."

⁵ Ebenda, S. 10.

deren Abgrenzungen zu unterscheiden, denen nur geringere Bedeutung zukommt. Denn einerseits wußten die Ortskirchen von alters her, daß die Identität der Geistesgaben keine Identität in der Gestaltung des kirchlichen Lebens bedeuten muß. Sie hielten Vielgestaltigkeit des kirchlichen Lebens von Anfang an für legitim. "Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden", stellte diesbezüglich das 2. Vat. Konzil fest,⁶ und es trat dafür ein, daß es des Nebeneinanders der legitimen Verschiedenheiten bedarf, damit "die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt werde".⁷ Andererseits wußten die Kirchen aber sehr wohl, daß nicht alle Divergenzen gleichermaßen legitim sind, daß manche Unterschiede vielmehr eine Beeinträchtigung der sakramentalen Wirklichkeit offenkundig machen. Also versuchte man immer wieder, allerdings stets mit unzulänglichem Ergebnis, eine Regel zu erarbeiten, die erlauben sollte, die Gewichtigkeit der Grenzziehungen zu ermessen.

3) Ein erstes Mal warf Bischof Cyprian (+ 258) das Problem auf, als er bestritt, daß jenseits der Grenzen seiner Kirche getauft werden könne.

Für Cyprian stand fest, daß Gott den Menschen das Heil durch die Kirche schenkt. Also hob er hervor, daß nur dort, wo die Kirche ist, der Heilige Geist sakramentales Heilsgeschehen gewährt; daß es folglich außerhalb der Kirche kein Heil gibt. Diese von Cyprian eindringlich vorgetragene Einsicht in die Heilswege Gottes sollte der Kirche aller Zeiten kostbar bleiben. Doch vertrat Cyprian zugleich die Auffassung, daß die Grenzen der das Heil vermittelnden Kirche dort lägen, wo seine eigene Ortskirche nach ernsthafter Prüfung der anstehenden Probleme gegen bestimmte Gruppierungen von Christen eine Exkommunikation verhängt hatte. Er trat nämlich dafür ein, nicht nur Juden und Heiden, die sich zum Christentum bekehr-

⁶) Dekret über den Ökumenismus, Art. 14.

⁷) Ebd., Art. 15.

ten, zu taufen, sondern auch alle Konvertiten aus schismatischen christlichen Gruppen, die bereits von ihrer Gemeinschaft getauft worden waren, welche sich zwar zu Christus bekannte, aber nicht in Communion stand mit Cyprians eigener Ortskirche. Denn das Fehlen der kanonischen und sakramentalen Gemeinschaft zwischen jener Gruppierung und Cyprians eigener Ortskirche galt in der afrikanischen Kirche als eindeutiges Indiz dafür, daß der Geist Gottes in jener Gruppierung nicht wirke, daß dort somit keine Sakramentspendung möglich sei. Trotz des Bekenntnisses zum auferstandenen Herrn, das die exkommunizierte Gemeinschaft ebenso ablegte wie Cyprians Ortskirche, bestritt man kategorisch, daß sie die Kirche Christi sei.

Schon zu Cyprians Zeit wurde ihm widersprochen. Der römische Bischof Stefan tat es, weil seine Kirche es nicht für möglich hielt, daß Gott Menschen unbeachtet läßt, die in gläubigem Vertrauen auf das Wort des Herrn den Auftrag des Evangeliums erfüllen und im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes taufen. In der Überzeugung, daß solches Handeln kein gnadenleeres, ausschließlich menschliches Tun sein könne, nahm die römische Ortskirche Konvertiten, die in der Art und Weise der Kirche, aber von Häretikern getauft worden waren, ohne Taufwiederholung auf.

Die römische und die afrikanische Kirche besaßen also ein je eigenes Verständnis von den Auswirkungen des Verlustes der vom Herrn geforderten Ordnung der Kirche. Cyprian hielt es für angemessen, in erster Linie nach dem in der Sendung durch den Herrn begründeten Ordnungsgefüge der Kirche zu fragen. Ihm erschien es ausgeschlossen, daß der Heilige Geist dort wirke, wo gegen den Auftrag des Herrn verstoßen und die Einheit zerbrochen worden ist. Auch der römischen Kirche, deren Tradition Stefan folgte, war die Forderung auf Kircheneinheit heilig und wichtig. Dennoch rechnete sie damit, daß der Heilige Geist menschliches Ungenügen zu heilen bereit ist und wenigstens in bestimmten Fällen sein Wirken zum Auferbauen des Leibes Christi fortsetzt, nachdem menschliches Versagen das vom Herrn gewollte Ordnungsgefüge der Kirche zerbrochen hat.

4) In der Folge bedurfte es vielfältigen Bemühens, um die ekklesiologische Einsicht Cyprians betreffs der allumfassenden Heils-

mittlerschaft der Kirche von den überscharfen Folgerungen bezüglich der heilsentscheidenden Wichtigkeit der kanonischen Kirchengrenzen abzutrennen. G. Florovskij schreibt: "Der hl. Cyprian hatte recht: Die Sakramente werden nur in der Kirche vollzogen. Aber das 'in' bestimmte er vorschnell und zu eng. Wäre nicht besser im umgekehrten Sinn zu folgern: Wo Sakramente vollzogen werden, ist die Kirche? Der hl. Cyprian setzte stillschweigend voraus, daß die kanonische Grenze der Kirche stets und selbstverständlich auch ihre charismatische Grenze ist." Florovskij unterstreicht, daß "gerade diese unbewiesene Identifikation vom katholischen Bewußtsein nicht anerkannt wurde."⁸

In der afrikanischen Kirche verschärften die Donatisten einige Zeit nach Cyprians Tod die Ablehnung jeglicher sakramentaler Wirklichkeit bei Christen, die sie für unwürdig hielten. Sie verwarfen die Sakramentspendung nicht nur bei allen Exkommunizierten; auch dann zweifelten sie an der Gnadenhaftigkeit der vollzogenen sakramentalen Riten, wenn ein wegen Sünde eigentlich dem kirchlichen Bußgericht verfallener, aber noch nicht einmal ausdrücklich mit Kirchenstrafen belegter Priester, d.h. einer, der der Gemeinschaft der Heiligen unwürdig ist und eigentlich ausgeschlossen sein sollte, die Spendung vollzog.

Augustin verwies ihnen gegenüber auf Gottes souveränes Handeln und führte aus, daß letztlich nicht entscheidend ist, wer dient, denn der Herr selbst gewährt das Heil. Er bleibt frei, den kirchlichen Dienst, an den er die sakramentale Gnade band, durch Priester, die der Buße bedürfen, erbringen zu lassen, oder auch durch Menschen, mit denen eine bestimmte Ortskirche keine Communio pflegt. Der eben zitierte G. Florovskij fordert auf, "der Theologie Augustins Rechnung zu tragen. Das erste, was bei Augustin Aufmerksamkeit erweckt, ist, daß er die Frage nach der Bedeutung der Sakramente organisch verbindet mit der allgemeinen Lehre von der Kirche. Die

⁸) G. Florovskij, O granicach cerkvi, in: Put' 44(1934)16f; französisch in: Messager de l' exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 10(1961)28-40. Das Adjektiv "katholisch" ist hier im Sinn des Glaubensbekenntnisses verwendet; Florovskij faßt mit diesem Satz seine Meinung über die Reaktion der Gesamtkirche auf Cyprians Auffassung im sogenannten "Ketzertaufstreit" zusammen.

Gültigkeit der von Schismatikern gespendeten Sakramente bedeutet für Augustin das Fortbestehen ihrer Verbundenheit mit der Kirche. Er sagt gerade heraus, daß in den Sakramenten der Schismatiker die Kirche handelt (die einen gebiert die Kirche drinnen, die anderen draußen von der Magd) und daß die Taufe der Schismatiker deswegen bedeutsam ist, weil die Kirche sie vollzieht. Bedeutsam ist an den Schismen das, was sie von der Kirche haben, was in ihren Händen verbleibt vom Erbe und von der Heiligkeit der Kirche und wodurch auch sie noch mit der Kirche verbunden sind, in quibusdam rebus nobiscum sunt."⁹

5) Die Praxis der Kirche in den folgenden Jahrhunderten und weitere Reflexion führten zur Ausformulierung von Kanon 95 der Trullanischen Synode (691), der je nach der Verbundenheit, welche der bisherigen Gruppierung der Konvertiten mit der Kirche zu eigen war, drei verschiedene Weisen für deren Aufnahme verfügt. In genau benannten Fällen waren die Konvertiten wie neubekehrte Heiden zu taufen, in anderen Fällen durch Salbung mit Myron und in wieder anderen lediglich nach einem Widerruf ihrer bisherigen Verirrungen aufzunehmen. Die Kirche hatte erkannt, daß von den zahlreichen Schismen nur ein Teil aus Gründen ausgebrochen war, welche an ihr eigentliches Wesen heranreichten. Die Grenzlinie zu den Sondergruppen bedeutete daher nicht in allen Fällen jene grundsätzliche Scheide, die Cyprian unterschiedslos bei jedem Schisma für gegeben ansah.

Als im Gefolge der ökumenischen Konzilien Schismen ausbrachen zwischen der griechisch-lateinischen Reichskirche einerseits und den altorientalischen Kirchen andererseits, erhob man zwar den schweren Vorwurf der Häresie, zweifelte aber nicht, daß in jeder der nicht mehr miteinander verbundenen Ortskirchen das sakramentale Leben fortbestand. Nachdem es zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche zum Schisma gekommen war, schwankte man eine Zeitlang auf beiden Seiten, ob man in nachsichtigem Urteil die gegenseitige Nähe herausstellen und Konvertiten für getauft halten

⁹) G. Florovskij, O granicach cerkvi, S. 22.

oder ein gestrengeres Urteil fällen, die gegenseitige Entfremdung betonen und Konvertiten neu taufen sollte. Für beide Verfahren kennen wir auf beiden Seiten Beispiele. Der Unsicherheit bei Bischöfen und Priestern, ob sie mit Nachsicht die Nähe zwischen Griechen und Lateinern anerkennen dürften oder in strengerem Urteil gegenseitiges Fremdsein anzunehmen und Konvertiten daher zu taufen hätten, setzte auf abendländischer Seite die scholastische Sakramententheologie ein Ende. Auf griechischer Seite traf 1484 eine Synode der vier orthodoxen Patriarchate die Entscheidung, daß an konvertierenden Lateinern die Taufe nicht wiederholt werden muß.¹⁰ Hingegen stellte 1620 die Moskauer Synode fest, daß die Taufe erforderlich sei, wenn Lateiner zur Orthodoxie konvertieren. Ausdrücklich wurde dies damit begründet, daß die Lateiner schlimmere Häresien verträten als jene Häretiker und Schismatiker, deren Taufe der 95. Kanon des Trullanums anerkennt und daß sie also als der Kirche Fernstehende bei der Konversion der Taufe bedürfen. Es waren Mißverständnisse und Fehlinformationen, worauf die Synode ihre Qualifikation der Lehren der Lateiner stützte. Sie sind längst als solche erkannt und dürften vergessen werden, wenn sie für unseren Zusammenhang nicht deswegen von Bedeutung wären, weil sich an ihnen zeigt, daß der Synode alleine das Faktum eines Schismas nicht genügte, um die Ungültigkeit der Lateinertaufe zu konstatieren. Erst der mit vermeintlich gewichtigen Argumenten vorgelegte Nachweis, daß die Lateiner der Kirche tief entfremdet, d.h. keine vom Heiligen Geist geführte Kirche mehr seien, gab dazu die Handhabe.¹¹

6) Ein theologisches Ringen um die rechte Sicht von der geistlichen Würde der abendländischen Christen, ob bei ihnen die Gnaden-

¹⁰) Vgl. den 1484 erstellten Aufnahmeakt für Konvertiten bei Patriarch Dositheos, Tomos agapes, Iaşi 1698, S. 568-570; Rallis-Potlis, Syntagma, Bd. V, S. 143-147; französische Übersetzung durch L. Petit, in: Echos d'Orient 2(1898/99)130-131. Für die Verbindlichkeit der Synodalentscheidung von 1484 trat jüngst ein: E. Melia, La pentarchie, in: Istina 32(1987)341-360. Er führt, S. 352f, die Synode von 1484 an unter "les conciles de la pentarchie... dont les décisions ont été 'reçué' par l'ensemble des Eglises autocéphales".

¹¹) Für die Argumentation der Synode vgl. A. Grenkov, Sobor byvšij v Moskve pri patriarche Filarete v 1620 godu, i ego opredelenija, in: Pravoslavnyj sobesednik 1864, Bd. I, S. 158-163.

gaben des Heiligen Geistes gefunden werden können, war die Folge der gegensätzlichen Auffassungen von Griechen und Russen.¹² Die Griechen waren eifrig bemüht, die Russen von der 1620 eingenommenen Haltung abzubringen, und sie erreichten in der Tat, daß die Moskauer Synoden der Jahre 1655/56 und 1666/67 den Beschluß von 1620 rückgängig machten.

Patriarch Makarios von Antiochien, der Rußland bereiste, nahm intensiven Anteil an den Gesprächen. Aus einem Brief von ihm an die Moskauer Synode¹³ ergibt sich gerade aus seinen Einwänden gegen die protestantische Taufe, (aus Einwänden übrigens, die von der Gesamtheit der griechischen Kirchen, wie sich alsbald zeigte, nicht übernommen wurden,) daß er überzeugt war, auch dort nach den Gaben des Heiligen Geistes Ausschau halten zu müssen, wo die in der Sendung des Herrn begründete rechte Ordnung der Kirche zerstört ist und die Communio fehlt. Er legte dar, daß man Kalviner und Lutheraner taufen müsse, weil sie echte Häretiker seien, keine Priesterweihe anerkennen, die Überlieferung verwerfen und weil ihre Taufe also unecht und unheilig sei. Die Lateiner dürfe man hingegen nicht taufen, denn sie haben das Priestertum, anerkennen alle sieben Sakramente, verehren die hl. Reliquien und die Ikonen und sind alle richtig getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes; sie wiedertaufen würde heißen, in die Häresie der Wiedertäufer zu verfallen und dem Symbolum, das die eine Taufe bekennt, zu widersprechen. "Wir anerkennen ihr Priestertum, und nie weihen wir lateinische Priester bei der Konversion zur Orthodoxie wieder; so müssen wir auch ihre Taufe anerkennen. Sie sind lediglich Schismatiker; ein Schisma aber macht den Menschen nicht zum Ungläubigen und Ungetauften, sondern bewirkt nur, daß er getrennt ist von der Kirche."

Einige Jahrzehnte früher hatte ein anderer Grieche, der über die Taufe der Häretiker gefragt wurde, geschrieben: "Du fragst, wie

¹² Das theologische Ringen ist dokumentiert bei Suttner, Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden, in: Anzeiger der Österr. Akademie der Wissensch., Phil.-histor. Klasse 127(1990)1-46.

¹³ Der Brief wird zitiert bei Makarij (Bulgakov), Istorija ruskoj cerkvi, Bd. XII, SPB 1883, S. 197.

ein Mensch, der vor der Kirche draußen steht, einen anderen Menschen durch die Taufe in die Kirche hereinbringen kann. Ich sage, daß das Bekenntnis des Glaubens an die Heilige Dreifaltigkeit genügt, um die Taufe zu spenden und um ihn an die Türe der Kirche zu bringen, nicht aber in die Kirche hinein, wenn er den rechten Glauben und die gute Gesinnung nicht hat."¹⁴ Er hatte dabei die Taufe der Protestanten im Blick, denn das Fortbestehen des sakramentalen Lebens in jenen Ortskirchen, die mit dem Papst verbunden waren, war zu seiner Zeit unter den Griechen von niemandem in Frage gestellt.

In den Kirchen war man sich also bewußt, daß es auch jenseits der Grenze, die das Schisma aufriß, den Glauben an die Heiligste Dreifaltigkeit, die Taufe, das Priestertum und die Eucharistie anzuerkennen und hochzuschätzen gilt. Darum wußte man sich trotz des Schismas einander weiterhin durch Gottes Gnadenwirken verbunden. Doch meinte man, nur die eigene Communio von Ortskirchen sei getreu so geblieben, wie die Kirche Gottes nach dem Willen des Herrn sein sollte; die je andere Seite sei wegen einer schwerwiegenden Trübung von ihrer Würde abgesunken und müsse zu ernsthaften Korrekturen aufgefordert werden, damit mit ihr wieder Kirchengemeinschaft möglich werde. Da man sich auf beiden Seiten lebhaft bewußt blieb, daß die Kirche vom Herrn die Sendung hat, "mater et magistra" zu sein für alle, die in Gefahr sind, in die Irre zu gehen, war man sorgsam darauf bedacht, jeweils den anderen zu helfen, damit sie die ihnen zur Last gelegten Fehler einsehen und verbessern lernen. Über dem Eifer, gemäß der Weisung des Herrn die Wahrheit zu lehren, vergaß man aber, daß man gegenüber den Ortskirchen, von denen man gespalten war, nicht nur Zeugnis von der eigenen Glaubenseinsicht ablegen, sondern sie als Schwesterkirchen auch um das von ihnen gelebte Glaubenszeugnis hätte befragen sollen. Man übersah, daß nicht einseitige Hilfe einer Kirche für die anderen das richtige ist, daß vielmehr wechselseitige Hilfe die Ortskirchen fördern soll.

¹⁴) Georgiou Koresiou, *Iatrou kai Theologou tes M. Ekklesias tou Christou, eichre ton hairetikou anabaptizesthai erotetheis hypo tou Patriarchiou Konstantinoupoleos*, in: *Nea Sion* 9(1905)115-121, Zitat auf S. 119; zu Koressios vgl. G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1988, S. 183-190.

7) Leider verlernte man das Aufeinander-Hinhören mit der Zeit immer mehr. Die Situation eskalierte im 18. Jahrhundert, als es in West und Ost in der Apologetik üblich wurde, bezüglich der Kirchen, von denen man getrennt war, fast ausschließlich über das zu reden, was an ihnen befremdete. Man dachte kaum mehr über das nach, was mit ihnen verband. So glitt man allmählich von der bisherigen Meinung, daß die eigene Kirche besser und getreuer als die anderen Kirchen so verblieben sei, wie der Herr seine Kirche haben will, hinüber zu der Überzeugung, daß die eigene Kirche überhaupt alleine die Kirche Gottes sei.

Nach der Erschütterung der Kirchen durch die Reformation und gefördert durch das tridentinische Konzil und dessen Auswirkungen, hatte sich längst schon ein neues ekklesiologisches Denken in der Christenheit angebahnt. An den katholischen theologischen Ausbildungsstätten war man in Sorge geraten, ob das Seelenheil jener Christen sicher gewährleistet sei, die nicht deutlich auf den Nachfolger Petri bezogen waren. Mit der Zeit setzte man die Bedeutung des einen Hirten so hoch an, daß man meinte, nur mehr in dessen Amtsbereich die Kirche Christi anerkennen zu dürfen. Überall dort, wo dem einen obersten Hirten nicht ausdrückliche Gefolgschaft geleistet wurde, meinte man, irrige Gemeinschaften sehen zu müssen, die nur in illegitimer Weise an den Sakramenten der Kirche partizipieren. Sicher wäre zu viel behauptet, wenn man den Förderern des neuen ekklesiologischen Denkens unterstellte, sie hätten als dogmatisch klar durchdachte These vertreten: Ubi Petrus, ibi ecclesia. Doch ihr pastoraltheologisches Konzept war so, daß sie es als sicherer¹⁵ für das Heil der Seelen ansahen, wenn sie alle Gläubigen zu Petrus führten.

Die orthodoxen Kirchen, die durch den Angriff auf ihre ekklesiale Würde bitter getroffen waren, begannen alsbald, ihrerseits

¹⁵) Um zu verstehen, was es damals bedeutete, wenn man eine geistliche Lehre für "sicherer" hielt, hat man sich der zeitgenössischen moraltheologischen Auseinandersetzung über Probabilismus und Probabiliorismus zu entsinnen; hierzu vgl. A. M. Mruk, Artikel Probabilismus, in: LThK VIII, 777f; F. Kopecky, Artikel "Moral-systeme", in: Rötter - Virt (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck 1990, S. 516-522 (jeweils mit Lit.).

gegen die katholische Kirche Front zu machen. Im Juli des Jahres 1755 erklärten die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem gemeinsam:

"Wir, die durch Gottes Erbarmen in der orthodoxen Kirche aufwachsen,
die den Kanones der hl. Apostel und Väter gehorchen,
die nur die eine, unsere heilige, katholische und apostolische Kirche anerkennen,
die ihre Sakramente, folglich auch die hl. Taufe annehmen,
die aber die Sakramente der Häretiker, welche nicht vollzogen werden, wie es der Hl.Geist den Aposteln auftrug und wie es die Kirche Christi bis auf den heutigen Tag hält, sondern Erfindungen verdorbener Menschen sind, für verkehrt und der gesamten apostolischen Überlieferung fremd ansehen,
wir verwerfen diese in gemeinsamem Beschluß,
und die Konvertiten, die zu uns kommen, nehmen wir auf als Ungeheiligte und Ungetaufte"¹⁶

Anderthalb Jahrtausend theologischen Bemühens außer acht lassend, vermutete dieser Beschluß die Grenze der das Heil vermittelnden Kirche wiederum dort, wo Cyprian sie angesetzt hatte: an der kanonischen Grenze der eigenen Communio.

8) Die russische Kirche sah sich jedoch nicht imstande, die Grenze des durch die Kirche vermittelten sakramentalen Gnadenhandels Gottes an der kanonischen Grenze der Orthodoxie zu suchen. Sie machte ihren Dissens kund, indem sie wenig später, im Jahr 1757, sogar verfügte, daß Konvertiten aus der katholischen Kirche, die das Sakrament der Firmung bereits empfangen hatten, ohne neuerliche Myronsalbung aufzunehmen sind. Demzufolge zogen die bedeutendsten Vertreter der sogenannten russischen Schultheologie nie in Zweifel, daß auch die nicht-orthodoxe Christenheit irgendwie zur Kirche gehört. So stellte der Moskauer Metropolit Filaret (Drozdov) in den "Gesprächen zwischen einem Suchenden und einem von der Rechtgläubigkeit der östlichen griechisch-russischen Kirche Überzeugten" fest, daß die östliche und die westliche Kirche aus Gott sind, weil beide das in 1 Jo 4,2-3, vorgelegte Kriterium erfüllen und Jesus Christus als im Fleisch gekommen bekennen.¹⁷ Metropolit

¹⁶) Der Beschlußtext bei Mansi, Bd. XXXVIII, Spalte 619.

¹⁷) Ausführliches Zitat bei M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orient-*

Platon (Gorodeckij) von Kiev bediente sich des oft wiederholten Bildes von den Mauern zwischen den Kirchen, die nicht bis zum Himmel reichen.¹⁸

Metropolit (später Patriarch) Sergij (Stragorodskij) schrieb 1931: "Die Kirche schließt nur die Ketzer im eigentlichen Sinne völlig und für immer aus; sie haben sich ihr übrigens selbst schon völlig entfremdet. Den Schismatikern, die sich getrennt haben wegen Fragen, die eine Heilung zulassen, beläßt die Kirche ein Fundament für solche Heilung: die Taufe in der verbliebenen Eigenschaft eines kirchlichen Sakramentes. Denen, die sich eine eigene Kirchenordnung gegeben haben, beläßt sie, in der Hoffnung auf ihre Heilung, auch die Handauflegung und Salbung. Wie in der persönlichen Disziplin der Sünder nach dem Sakrament der Buße voll berechtigtes Glied der Kirche wird, der seine von der Kirche zuvor empfangene Taufe und anderes behält, so geschieht es auch hier: Der Konvertit empfängt von der Kirche das, was ihm fehlt, - der eine die Salbung, der andere die Sündenabsolution in der Beichte - und er bewahrt alle diejenigen wirkenden Sakramente, die ihm seine andersgläubige Gemeinschaft spenden konnte, d.h. die Kirche selbst, aber nicht unmittelbar, vielmehr nur diejenige Gemeinschaft, die noch nicht völlig von ihr entfremdet war."¹⁹ Die russische Kirche anerkannte auch dann noch, als Rom und die Griechen dies nicht mehr taten, die getrennten Kirchen als Schwesterkirchen, als solche freilich, für die die Orthodoxie vom Herrn zur "mater et magistra" gesetzt ist.

9) Eine neue Phase brach an als die orthodoxe Kirche auf der panorthodoxen Konferenz 1963 der katholischen Kirche die Aufnahme eines "Dialogs auf gleicher Ebene" anbot. 1964 ermöglichte auch das 2. Vat. Konzil einen solchen Dialog, indem es im Ökumenismusdekret

talium, Bd. 4, Paris 1931, S. 304-307.

¹⁸) Ebenda, S. 309. Jugie benennt im folgenden eine Reihe weiterer Theologen mit ähnlichen Stellungnahmen.

¹⁹) Metropolit Sergij, Otnošenie Cerkvi Christovoj k otdelivšimsjam ot nee obščestvam, in: Žurnal Moskovskoj Patriarchii 4(1931)7; deutsche Übersetzung durch H. Schaefer, in: Kyrios 1(1960/61)182.

erklärte, daß sich in den orthodoxen Kirchen die Kirche Gottes auf-
erbaut und heranwächst und daß diese Kirchen "trotz ihrer Trennung
... in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns (den Katholiken)
verbunden sind".²⁰ Auch die altorientalischen Kirchen stimmen dieser
Sichtweise zu. Seither besinnen sich altorientalische, orthodoxe
und katholische Kirchen wieder auf jenes gegenseitige Verhältnis
zurück, dessen sich in alter Zeit die Kirchen bewußt blieben, wenn
sie untereinander wegen ernster Probleme die *Communio* vorübergehend
abbrachen. Bilaterale theologische Dialoge, bei denen beide Seiten
aufeinander hören und beide Seiten voreinander über ihre eigenen
Gnadengaben Zeugnis ablegen, haben begonnen.

10) Unser Blick in die Kirchengeschichte erbringt, daß die
Kirchen aus Ost und West einander nicht konsequent abzulehnen ver-
mochten. Weder der Kirche lateinischer, noch der Kirche griechi-
scher Tradition war es möglich, sich für einen Zeitraum, der mehr
als nur einen Bruchteil ihrer Geschichte ausmacht, ohne Zagen und
Zaudern als die alleinige Kirche Christi zu verstehen und die sa-
kramentalen Vollzüge jenseits ihrer kanonischen Grenze tatsächlich
für null und nichtig zu halten. Wenn wir im Vertrauen auf den der
Kirche verheißenen Beistand des Heiligen Geistes der gelebten Tra-
dition der Kirche Zeugniskraft für die Wahrheit zuerkennen wollen,
haben wir zur Kenntnis zu nehmen, daß zumindest ein Teil unserer
Schismen von geringem ekklesiologischem Gewicht ist.

²⁰ Dekret über den Ökumenismus, Art. 15.