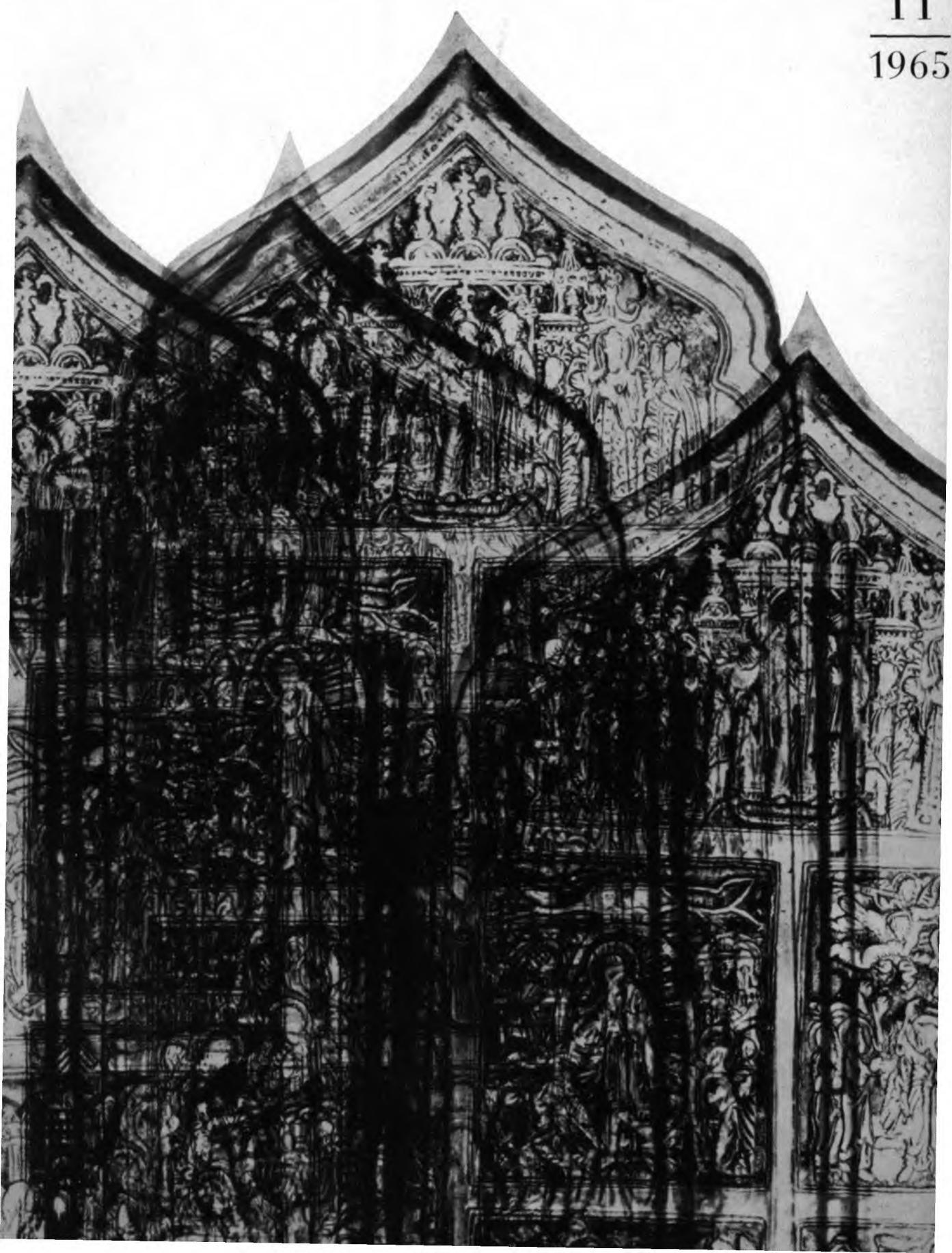


ORTHODOXIE HEUTE

11
1965



DIE SAKRAMENTE :

BRÜCKE ODER MAUER ZWISCHEN ORTHODOXIE UND ROM.

DIE SUBSTANZ DES DIALOGS.

Gerne wird angenommen, allzu gern vielleicht, in Bezug auf den Fundus, den Grund, die theologische Substanz, wenn es gilt gemeinsam zu prüfen, dass der ökumenische Dialog zwischen der Orthodoxie und Rom sehr viel leichter zu führen ist, als zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus. Diese Annahme ist bis zu einem gewissen Punkt richtig. In der Tat ist es gewiß, dass das Gewicht unseres gemeinsamen Lehr-Kapitals schwerer wiegt als der Umfang unserer gemeinsamen grundlegenden Kategorien im theologischen Bereich, ausgedehnter ist, bei uns und Rom als zwischen uns und der Reformation. Wenn wir mit römischen Theologen sprechen, haben wir nie das Gefühl einer Verringerung, einer Verkürzung, einer Herabminderung, das uns sooft bei der protestantischen Theologie befällt, das Gefühl einer Verstümmelung, einer forcierten Vereinfachung des Mysteriums Gottes und seiner "vielfältigen Weisheit" (Eph 3,10). Aber dieses Gefühl überkommt uns, wenn wir uns vor einem Bibelkult befinden, der nicht integral, sondern anthologisch ist, der auswählt und uns stets zwingt, im Namen der wissenschaftlichen Exegese, zwischen Petrus und Paulus, Paulus und Johannes, Paulus und Jakobus zu wählen, der uns dazu und darüber hinaus zwingt, im Namen einer Philosophie des "Entweder-Oder" zu wählen, zwischen Bibel und Tradition, zwischen Juden und Griechen, dem Statischen und dem Dynamischen, dem Sein und dem Handeln, dem Logos - dem Alpha der Schöpfung, das die Apologeten predigen und Christus, dem Omega des Heils, das die Apostel verkünden. Weiters werden wir auch nicht jenes Gefühl römischer Katholiken gegenüber empfinden von einer beinahe kindischen Vereinfachung, die sich weigert, die Differenzierung der Gnade zu begreifen, wie dies bei den verschiedenen Sakramenten der Fall ist - Vereinfachung, welche die Sakramente auf zwei reduziert und dadurch das Amtspriestertum im königlichen Priestertum jedes Gläubigen auflöst, Simplifizierung, welche die Sakramente zu einem Anschauungsunterricht, zu "leçon de choses", zu einem nachträglichen deklaratorischen Zeichen einer schon vor-sakramentalen Gnadenspendung macht. Wenn dem so ist, so ist doch noch nicht alles damit gesagt. Vor der römischen Theologie ist es nicht mehr das Gefühl einer Verstümmelung, das uns bedrückt, wohl aber der Eindruck einer Verrenkung der wohl bewahrten Reichtümer der Tradition, der Eindruck, daß mit dem Mittelalter ein neuer Wein in die alten Schläuche gegossen wurde, daß die alten patristischen Traditionen und die alten Riten zugunsten scholastischer Auffassungen neu gedeutet wurden und daß die alten Schläuche schlecht die Gärung des neuen Weines ertragen.

Es ist jedoch wahr: Heute lassen sich neue Strömungen in der römisch-katholischen Theologie feststellen. Einige davon kehren offen zu den Positionen zurück, die besser in der Tradition begründet sind, als jene, welche die bischöfliche Kollegialität, das königliche Priestertum der Gläubigen, die Apologetik der kosmischen Dimension des Logos, eine Auslegung der biblischen Inspiration, die den menschlichen Gegebenheiten mehr Rechnung tragen, wiederentdeckten. Aber diese Strömungen führen auch gefährliche Strudel mit. Es zeichnen sich hier bischöfliche Sonderkollegialitäten heraus, "Pools" von Diözesen, welche die selbständige Autorität des Diözesanordinarius ebenso wirklich ruinieren wie die unmittelbare Jurisdiktion des Papstes über die Gläubigen es tut. Es gibt heute eine Art, das königliche Priestertum der Gläubigen zu deuten und aufzuteilen, die sich kaum von der lutherischen und kongregationalistischen Lesart unterscheidet. Die Wiederentdeckung der kosmischen Oikonomia oder Heilsordnung des Logos geht zusammen mit einer gänzlichen Vernebelung der Sünde als eines Aufbegehrens, geht zusammen mit einer verhängnisvollen Verwechslung einer in der ganzen Schöpfung ausgegossenen Urgnade des Logos mit der ganz anderen Heilsordnung dieses gleichen Logos, welcher hier menschengeworden inkarniert ist und Kirche und Königreich gründete. Man hat den Eindruck: Schleusen wurden brüsk und so weit geöffnet, daß man den unwiderstehlichen Druck der Gewässer nicht mehr meistern kann. Oder, um ein anderes Bild anzuführen, es scheint so, dass man bei der Verleugnung des hl. Thomas von Aquin den Kompaß verloren hätte.

Vor dieser Verwirrung stellt sich uns Orthodoxen die Frage, den autorisierten Partner für den Dialog herauszulösen. Es gäbe kein Problem, wenn die offizielle römische Theologie ihre von ihr so genannten ökumenischen Konzile hätte deklassieren können, - ich meine die Konzile nach den sieben ersten Ökumenischen Konzilen - die sowohl vom christlichen Osten als auch vom Westen als ökumenisch angenommen werden. Eine solche Stellungnahme hätte ohne weiteres erlaubt, den Dialog da wieder aufzunehmen, wo die Trennung ihn gelassen hatte. Das wäre möglich, ohne das Gesicht dabei zu verlieren, denn es ist klar, daß Synoden, sogar Teilsynoden eines Patriarchats, umsomehr, wenn es sich um ein so großes wie das abendländische Patriarchat handelt, Ehrfurcht und Beachtung gebieten. An Stelle einer solchen Stellungnahme behalten für die römische Kirche alle die westlichen Synoden ihren Status von ökumenischen Konzilen, und ihre dogmatische Entscheidungen werden als unumgänglich irreformabel betrachtet. Denn Rom teilt mit der Orthodoxie die Überzeugung, daß die ökumenischen Entscheidungen von jenem Geist ausgehen, der verheißen ward, die Kirche in die ganze Wahrheit zu führen. Joh 16,13. So bleibt uns nichts anderes übrig, wenn wir den Dialog der sakramentalen Dinge aufnehmen wollen, als uns an die offizielle Lehre des Konzils von Trient zu halten, als dem einzigen gültigen Gesprächspartner von römisch-katholischer Seite und an die scholastischen Lehren, insoweit diese von diesem Konzil als vorausgesetzt betrachtet oder impliziert durch dieses Konzil sanktioniert werden, zu halten.

Kann die Orthodoxie ihrerseits ein Äquivalent auf dem Sakramentalen Gebiet dem Trienter Konzil gegenüberstellen? Dogmatisch definiertes Äquivalent? Nein. Und wir möchten hinzufügen: Gott sei Dank! Denn es ist besser, sich zu gedulden, anstatt spekta-

kuläre (Über-)Schritte zu unternehmen, die, wie der hl. Augustinus sagt, nur magni passus sed extra viam, große Schritte, aber neben dem Wege, wären. Hat sie auch nichts dogmatisch Definiertes, dem Trienter Konzil vergleichbares, anzuführen, so weist doch die theologische und kanonische Tradition der Orthodoxie keinen weniger reichen und weniger festen Bestand auf. Diese Tradition bietet eine geschlossene Lehre und Praxis, die zwar nicht notwendigerweise unter Anathematismen definiert, aber nichtsdestoweniger ein unangefochtenes Besitztum der Orthodoxen Kirche in übereinstimmendem Consensus und unveränderter Lehre ihrer Väter, ihrer Lehrer, ihres gemeinsamen bischöflichen Lehramts (Magisterium episcopale ordinarium) darstellt. Wenn das Gewohnheitsrecht, weil es das stärkere ist, und wenn die quieta possessio, das ruhige Besitzen, der solideste Titel eines Eigentums ist, dann kommt der einmütigen, ununterbrochenen Tradition der Wert eines Dogmas zu. Dies genügt, um diesem "corps de doctrine", diesem "Lehrkörper", die Bedeutung und den Wert einer Konzilsentscheidung zu verleihen. Denn ihre Allgemeingültigkeit in Zeit und Raum gewähren ihnen die Irreformabilität von feierlichen Konzilsbestimmungen.

DIE SPRACHE DES DIALOGS.

Der Dialog setzt eine gemeinsame Sprache voraus oder wenigstens zwei Sprachen, die von beiden Partnern verstanden werden. Die orthodoxe Theologie benützt spontan das patristische und altkanonische Vokabular. Man kann die Theologen eines Lagers an den Fingern abzählen, die imstande sind, die Sprache des andern Lagers zu verstehen - wir sagen nicht einmal, sich darin ausdrücken zu können. Um nur ein Beispiel zu nennen: wie viele Orthodoxe verstehen korrekterweise das, was Rom mit "Unbefleckter Empfängnis" meint?

Gestehen wir es ruhig ein, daß nicht wenige orthodoxe Theologen, sei es aus Mißtrauen, sei es aus Antipathie, sei es einfach aus Voreingenommenheit, allzu gern geneigt sind, den Inhalt einer römischen theologischen Meinung zu boykottieren, nur weil sie die allzu fremdartige Ausdrucksweise nicht mögen. Hierin gehören die Mißverständnisse und Wortgefechte über die Kategorien "Natur und Übernatur", "Todsünde und läßliche Sünde", "Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt", "Gültigkeit und Ungültigkeit". Als G. Samarin den russischen Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts vorwarf, sie hätten eine Waffenrüstung angezogen, die nicht für ihre Statur gemacht wäre, weil sie in westlichen Terminologien mit dem Westen diskutieren wollten, hatte er insofern recht, als diese Theologen mit dieser westlichen Sprache kaum vertraut waren. Es ist nur zu wahr, daß Ausdrücke und Termini sinnwidrig oder gegen den gesunden Menschenverstand benützt wurden von Snobs, die sich einbildeten, eine abendländische Sprache zu beherrschen. Wer aber wirklich imstande ist, die Sprache seines Partners zu sprechen, für den ist dann der Gebrauch dieser Sprache das sicherste Mittel, manchmal auch das einzige, einen wirklichen Dialog zu beginnen.

DIE BEGRIFFSBESTIMMUNG DES SAKRAMENTS UND DIE BEDINGUNGEN FÜR SEINE GÜLTIGKEIT.

Wie man weiß, wurden die sieben ersten ökumenischen Konzile, die einzigen, die als solche von der Orthodoxen Kirche anerkannt

werden, im Osten abgehalten, und zwar über Gegenstände, die den metaphysischen Genius des Ostens leidenschaftlich bewegten. Sie beschäftigten sich fast ausschließlich mit den Lehren über die allerheiligste Dreifaltigkeit oder mit den Lehren über Christus. Der Westen hingegen, aus Temperament und eigenem Genius, aber auch gezwungen durch die Problematik der Donatisten, lenkte seine Bemühungen auf die Theologie der Sakramente und der Kirche. So verwundert es kaum festzustellen, dass einerseits der Westen, schon seit St. Augustinus, bis zum Konzil von Trient und dem Konzil vom Vatikan sich in seiner Problematik Klarheit verschaffen mußte, während die Orthodoxie offiziell bis heute weder die Natur noch die Zahl der Sakramente noch den eigentlichen Begriff des Sakraments definiert hat. Begnügen wir uns mithin als Grundlage unseres Dialogs mit der augustiniisch-tridentinischen Definition. Für die, unter uns Orthodoxen, die nichts gegen sie einzuwenden haben, wird diese Definition als objektive und gemeinsame Basis dienen. Für die anderen aber, wird sie nicht weniger nützlich sein für eine Argumentierung "ad hominem". Um es anders zu sagen: die römisch-katholische Sakramentspraxis soll in der Beleuchtung ihres Grundprinzips untersucht werden, um zu sehen, ob das Prinzip und dessen Anwendung übereinstimmen oder nicht.

Eine erste Definition oder Bestimmung der sakramentalen Wirklichkeit wurden durch den hl. Augustinus unternommen. Das Wort "Sakrament" wurde im engen Sinne als "Zeichen der Gnade" verstanden, ohne sich zunächst darum zu kümmern, ob diese bezeichnete Gnade ja oder nein gegeben wurde. Beim Donatistenstreit ging es darum, ob der Wert eines schismatischen Ritus, ob dessen Zeichen oder dessen Bedeutung oder dessen Gnadensymbol, als entsprechend oder als genügend gelten konnte. Dieses adäquate Zeichen versteht Augustinus als "Sacramentum" und immer in diesem Sinne verstehen es auch die Scholastiker, wenn sie das "Sacramentum" und die "res" gegenüberstellen, die Sache, die Gnade, die dem Zeichen entfließt. Dies tritt zunächst hervor, wenn es darum geht, aus Gründen einer technischen Diskussion, das Zeichen der Gnade, die gegeben werden soll, zu abstrahieren. Dieser eingeschränkte enge Sinn des Wortes "Sakrament" genügt aber nicht mehr für den viel häufigeren Fall, wo man vom Ritus nicht mehr als nur von einem Zeichen der Gnade spricht, sondern auch vom Geben dieser bezeichneten Gnade. Daher die Definition von Sakrament im weiten und vollen Sinne: nicht bloß "Gnadenzeichen", sondern auch gnadenbewirkendes Zeichen, signum efficax gratiae. Damit ein Ritus diese kurze Definition verwirklicht, müssen vier wesentliche Bedingungen erfüllt werden, die aneinander gereiht, eine längere, ausführlichere Definition des Sakramentsbegriffs ergeben.

Das Sakrament ist:

1. Ein Ritus oder eine Handlung, die eine bestimmte Gnade signifiziert, bezeichnet,
2. ausdrücklich durch Christus eingesetzt oder wenigstens durch das Zeugnis eines Apostels garantiert,
3. den Aposteln und durch sie ihren Nachfolgern aufgetragen,
4. bewirkt im Gläubigen die im Zeichen ausgedrückte Gnade.

Aus dieser Definition entfließen unmittelbar die Gültigkeitsbe-

dingungen eines Sakraments: Genügen des Zeichens: Autorität (Amtsgewalt) des Spenders; die rechte Absicht des Spenders; einwandfreier Glaube über das zu spendende Sakrament. Es geht zunächst also darum zu fragen und uns Rechenschaft zu geben, ob Orthodoxie und Rom in diesen Punkten übereinstimmen und worin ihre Auffassung auseinandergeht und eine verschiedene und nicht übereinstimmende Praxis notwendigerweise hervorrufen.

Im ersten Fall bilden unsere Sakramente wahrhaft und wirklich Brücken zwischen uns, im anderen Fall sind es leider noch dicke Mauern, die uns trennen.

DAS AUSREICHENDE ZEICHEN.

Der katholische Theologe unterscheidet ein zweifaches im sakramentalen Zeichen: Die Materie und die Form.

Der orthodoxe Theologe liebt diese Unterscheidung nicht, weil sie zu sehr die christliche Theologie an philosophische Kategorien, hier aristotelische, bindet. Persönlich stelle ich mich auf die Seite dieser Kritik nicht ungerne, wenn nämlich versucht wird, die gesamte Theologie in ein einziges philosophisches System zu gießen. Denn keine menschliche Philosophie kann den Anspruch erheben, in ihrer ihr eigenen Sprache den Gnadenreichtum des christlichen Dogmas erschöpfend darzustellen. Will man aber, und es muß so sein, die göttliche Botschaft in die menschliche Sprache übersetzen, ist man gezwungen, Kategorien menschlichen Denkens zu benützen. Dabei kommt es aber darauf an, seine Sprache (langage) überall da zu entleihen, wo sie sich nützlicherweise anbietet, nicht nur bei jeder Philosophie, sondern auch bei jeder Wissenschaft, wenn sie imstande ist, die religiöse Wahrheit aufleuchten zu lassen, die es gilt, zugänglich zu machen. Die Kirchenväter taten nicht anders. Und wenn sie sich auch reichlich stoischer, platonischer, neuplatonischer, ja, aristotelischer und epikuräischer Kategorien bedienten, hätten sie dennoch nicht darin eingewilligt, einen Philosophen "par excellence" festzuhalten und ihn als "den Philosophen" zu bezeichnen. Nachdem dies gesagt wurde, und wir wieder an den Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurückkehren, sieht man nicht, weshalb von vornherein die Unterscheidung zwischen Materie und Form zu verwerfen wäre, wenn sie nur dienlich ist. Man kann die Termini nicht mögen, aber es bleibt deswegen nicht weniger wahr, daß die Sakramente einerseits einen Stoff, ein 'Material' (Wasser, Öl, Brot, Wein) oder eine Gebärde (Handlung) umschließen und andererseits eine deklaratorische Formel oder ein fürbittendes (deprekatives) Gebet, Formel oder Gebet, die in ihrer Formulierung selbst den Sinn des Stoffes oder der Gebärde und die Gnade, die diese Gebärde oder dieser Stoff vehikuliert, geleitet, aufzuzeigen.

Wenn man sich nicht in Wortgeplänkel einlassen will, können wir in diesem Punkt übereinstimmen. Wir müssen aber auch in diesem Fall übereinkommen, daß das Zeichen die Gnade nur insoweit mitteilt, als diese Gnade bezeichnet wird. Bei völligem Unzureichenden des Zeichens, keine Wirksamkeit, bei zweifelhafter Zeichenhaftigkeit, zweifelhafte Wirkung, also praktische Unwirksamkeit, denn auf sakramentalem Gebiet kann man sich nicht mit Zweifeln begnügen.

Gewiß, in schwierigen Fällen, wo es praktisch unmöglich ist, ein adäquates Zeichen zu setzen, tut die Kirche, was sie kann und muß es Gott überlassen, Mängel zu ergänzen. Das kann aber eine tragbare Grenze nicht überschreiten und nicht als laufende Übung und noch weniger als Grundsatz aufgestellt werden, ohne das Sakrament zunichte zu machen. Solange ein Zeichen, das strikterweise als inadäquat, verkürzt, herabgemindert erklärt werden müßte, offiziell als ausnahmsweise geduldet wird, wenn auch als an sich a-normal oder unternormal, als durch Umstände bedingt, die als höhere Gewalt zu betrachten sind, ist der Fall nicht schwierig und nichts ist verloren. Man kann im Gegenteil sagen, daß diese Anerkennung selbst einer Abnormalität die Regel bestätigt, das volle Zeichen bekräftigt. Die Dinge aber gravieren, wenn das Ausserordentliche, das Abnormale, das Unregelmäßige zur Regel werden, ohne daß ein Fall höherer Gewalt entschuldigt. Denn dann wird ja die wahre Norm verworfen, zerstört und das adäquate Zeichen von Grund auf schon in der Wurzel verloren. Das scheint aber, so finden wir, der Fall bei der römischen Verwaltung zweier Sakramente zu sein, bei der Taufe und bei der Eucharistie.

1. Beispiel: DIE TAUFE.

Zweifelsohne umfasst das volle Taufsymbol, das heißt das Taufbad, das Wasser als Mutterschoß des Lebens. Der Geist des Lebens, der die Urgewässer der Schöpfung befruchtete, verlieh ihnen, Mutterschoß alles erschaffenden Lebens zu werden. Vom Meer in der Tat, gewann das Leben die Ufer und erstieg das Festland, soweit ihm der Regen folgen konnte und wohinauf ihm das Klima des hohen Gebirges zu erklimmen gestattete. Ebenso ist es in der neuen Schöpfung. Christus erklärt Nikodemus die Wiedergeburt der Taufe mittels des Mutterschoßes des Lebens: "Kann ein Mensch wieder in den Schoß seiner Mutter eingehen und neugeboren werden? - Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, so kann er das Reich Gottes nicht sehen". (Joh 3,4-5). Die Katechese der Apostel lehrt uns einen zweiten Sinn des Zeichens des Wassers: "Wißt ihr nicht, das wir alle, da wir auf Christus getauft wurden, auf seinen Tod hin getauft sind? Wir wurden durch die Taufe mit ihm in seinen Tod hinein begraben, damit wir, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters vom Tode auferweckt ward, auch unsererseits in dem neuen Leben wandeln" (Röm 6,3-4). Will man nicht das sakramentale Zeichen der Taufe, wie es uns durch die Überlieferung des Herrn und der Apostel überkommen ist, verstümmeln, muß das Zeichen klar und eigentlich die Gnaden von Wiedergeburt, von Tod und Auferstehung zum Ausdruck bringen. Jedoch nur das Untertauchen ist ein adäquates Zeichen dieser Gnaden.

Gewiß hat die Kirche bereits seit dem 2. Jahrhundert (Didache) und auf dem 1. Konzil von Nizäa (325) den Fall höherer Gewalt Sterbender oder Schwacher vorgesehen, die ihr Bett nicht verlassen können, um die Taufe zu empfangen. Für diese Grenzfälle duldeten sie die "klinische Taufe", das heißt 'Taufe im Bett' und mit ihr ein Zeichen, das technisch nicht adäquat die Fülle des Taufsinnes bezeichnet, ein Zeichen, das, wenn es auch nicht die Wiedergeburt und das Mysterium von Tod und Leben bezeichnet doch wenigstens die Zeichenhaftigkeit einer Waschung, einer Reinigung von der Sünde, nämlich durch Ausgießen von Wasser (Effusion) über das Haupt des Kranken, während ein Becken unter das Haupt des Täuflings gehalten wird, um das Rinnsal des Was-

sers der Reinigung aufzufangen. Im Westen hat die Taufpraxis des römischen Patriarchats diese Notausnahme auf alle zu taufenden Säuglinge ausgedehnt. Schon die Gültigkeit dieser Ausdehnung ist anzuzweifeln. Aber da wo, nach unserer Meinung, ein solche Maßnahme, wenn auch in der Theorie lückenhaft, doch wegen der Not geduldet wird, ohne Not ausgedehnt, ja, mehr noch, als Regel aufgestellt wird, besteht keine Entschuldigung. Diese Aufstellung als Norm von einer an sich lückenhaften Maßnahme, finden wir im römischen Kanonischen Rechtsbuch. Dort wird gesagt, dass die Norm des Taufzeichens für die orientalischen Kirchen das Untertauchen ist, und das Begießen, ja sogar die Besprennung (Aspersio) für das abendländische Patriarchat (Kanon 758 des C.I.C.)

2. Beispiel: DIE EUCHARISTIE.

Der Herr setzte das Sakrament der Eucharistie unter zwei Gestalten: "Nehmet, esset: dies ist mein Leib Trinket alle daraus, dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute" (Mt 26, 26-28; Luk 22,20 und 1 Kor 11,25), ein. Die römische Kirche entzog seit dem Mittelalter den Laien den Kelch und begnügt sich damit, ihn unter einer Gestalt zu kommunizieren. Ein solch freies Umgehen ist schon deshalb unannehmbar, weil es sich um eine unmittelbare und ausdrückliche Einsetzung durch den Herrn selbst handelt. Mehr noch. Die theologische Entschuldigung, die immer angeführt wird, um eine solche Verstümmelung des sakramentalen Zeichens zu rechtfertigen, ist die Tatsache der realen und ganzen Gegenwart des Herrn unter jeder der beiden Gestalten. Aber diese Argumentierung trifft aus drei Gründen nicht zu.

1. Zunächst ist eine, ^{reale} im Sinn einer 'substantiellen', Realpräsenz, nicht unbedingt notwendig, um die Gnade der Sakramente als einer realen, d. h. vollwirklichen Kommunion am Memoriale (dem Gedächtnis) des Herrnopfers herbeizuführen. Denn, wie die 'virtuelle' Präsenz der Virtus Dei, der Kraft Gottes, die da ist der Heilige Geist, genügen kann, dem Katechumenen, dem Taufschüler, teilzugeben am Tod und an der Auferstehung des Erlösers in den Taufwassern, dann reicht diese gleiche Gegenwart überreich hin, eine ähnliche Teilnahme am Leiden des Herrn auch im eucharistischen Brot und Wein zu bewirken.

2. Selbst nach der striktesten tridentinischen Theologie, ist es nicht die Präsenz Christi als solche, die Gnade wirkt. Die nur 'materielle' Präsenz genügt nicht. Es muß eine formell 'sakramentale' Gegenwart sein, im Sinne des hl. Augustinus, das heißt, sie muß in den Elementen bezeichnet sein und in ihnen und durch sie die eigentliche, spezifische, vom Sakrament erwartete Gnade bezeichnen. Diese significatio, die Bezeichnung ist, gemäß der Definition eines Sakraments, Faktor der wesentlichen Wirkung der Gnadenspendung. So ist allein die Trennung von Wein und Brot, die das vom Leib getrennte Blut (das heißt nach der biblischen Auffassung: das Leben) bezeichnet, hinreichendes Zeichen des Memoriale, des Gedächtnisses des Todes, und nur die Kommunion an diesen unterschiedenen Elementen ist das hinreichende Zeichen einer Teilnahme an diesem Tod.

3. Unsere heutigen Theologen haben schon länger den Sinn für die Nuance einer Steigerung verloren, welche die Heilige Schrift durchblicken läßt zwischen einer leiblichen und fleischlichen

Kommunion und einer Kommunion am Blut. Am Anfang des österlichen Abendmahles, brach der Herr, das übliche, dem Hausvater auferlegte Ritual erfüllend, das Brot mit seinen Tischgenossen zum Zeichen, wir könnten sagen, als Sakrament, der Gastfreundschaft. Dazu goß er diesem Ritus einen zusätzlichen Sinn ein, den des für sie hingeebenen, überlieferten Leibes, um darin Nahrung zu haben. Bis hierhin klingt das Säkralisierende, das Opfer noch nicht deutlich an. Vielleicht ist es schon verhüllt in den Worten: "Zur Vergebung der Sünden". Aber selbst in diesem Falle ruft die Kommunion am Leibe nicht mehr herauf, als die Kommunion am Fleische des Opfers bei einem Versöhnungs- und Friedensopfer, als ein Freundschaftsmahl mit Gott, höchstens eine, sicher schon sehr innige, intime Kommunion, von der Art, jener Gemeinschaft, die Mann und Frau 'zu einem Fleisch' werden läßt.

Ganz anderer Art ist die Kommunion, die am Ende des Mahles vorgeschlagen wird, wenn der Herr den feierlichen, eucharistischen Segen über den letzten Kelch sprechend, diesen Kelch zum Trinken reicht als Neuen Bund in Seinem Blute. Nun ist die ganze Sprache eine offene Opfersprache und der Herr gebietet eine bisher unerhörte Teilnahme (Kommunion), nicht nur am Fleisch des Opfers, sondern auch an dessen Blut. Dieses Blut ist aber, nach biblischer Theologie etwas so heiliges, daß es überhaupt niemandem zur Kommunion gegeben werden darf und ganz und gar auf den Altar gegossen werden muß, weil es die Seele selbst des Lammes enthält und aus diesem Grund Gott allein zukommt. Der Herr läßt seine Apostel hier nicht nur zu einer Kommunion, zu einer Teilnahme an seinem Fleisch, an seinem Leib ein, sondern zu einer noch intimeren Kommunion, der an seiner Seele, seinem Geist, seiner heimlichsten, innersten Persönlichkeit ein, da, wo Er selbst teilhat, in Kommunion ist mit seinem Vater. Diese ganze Perspektive geht bei der Kommunion unter einer Gestalt verloren.

Angesichts eines solchen Minimalismus des sakramentalen Zeichens nimmt die Orthodoxie eine doppelte Haltung ein, die der Strenge, genannt Akribia; die andere, mehr umgänglichere, der Duldung, genannt Oikonomia. Nach der strengeren, akribischen Beurteilung, müßte sie bei der Verstümmelung des sakramentalen Zeichens das Sakrament als nicht bestehend betrachten. Aber diese Haltung nahm die Orthodoxe Kirche jedoch gegenüber der römischen Tauf- und Eucharistie-Praxis nicht ein. Wenn sie manchmal in Bezug auf die römisch-katholische Taufe die Akribia anwendete, dann war es im Namen eines anderen Prinzips, dem wir noch im Laufe des Gesprächs begegnen werden. Wenn sie sich hier des Oikonomia-Prinzips bediente, dann geschah dies nicht aus Laune oder aus reiner Nettigkeit. Es bedarf eines ernstesten Grundes, um die Oikonomia-Prinzip in Anwendung zu bringen. Dieser Grund betrifft vor allem das Wohl der Kirche, liegt in der Sorge, ein beherrschendes Übel nicht noch zu verschlimmern, das Übel der Trennung zum Beispiel. Aber dieses Motiv ist nicht ausschlaggebend. Die Oikonomia ist kein Allheilmittel. Wie die Liebe kann sie 'eine Menge Sünden bedecken' (1 Petr 4,8), aber alles kann sie nicht tun. Es kann nicht aus dem Nichts erschaffen. Sie kann nicht machen, daß aus Nichts etwas wird. Sie kann nicht als "gültig" (im westlichen Verstand, als 'existent') erklären, was nicht gültig (im westlichen Verstand, als 'nicht-existent') ist. Wenn zum Beispiel der Mangel beim sakramentalen Zeichen der nicht-orthodoxen Kommunion aus einer häretischen Absicht käme,

aus einem ausdrücklichen Willen, die im adäquaten Zeichen bezeichnete Gnade zu leugnen, würde das Sakrament dieser nicht-orthodoxen Kommunion unwiderruflich nichtig sein und die Absicht dieser Gemeinschaft von Grund auf als heillos verdorben betrachtet werden. In solchem Fall kann Oikonomia nichts ausrichten. Wenn aber der Mangel über das betreffende Sakrament nicht der Häresie zuzuschreiben ist, ohne je die im vollkommenen und adäquaten Zeichen ausgedrückte Gnade zu leugnen, sondern die nicht-orthodoxe Gemeinschaft nur durch Nachlässigkeit oder Bequemlichkeit das Zeichen minimisierte, kann die Oikonomia spielen. Derart sind die Bedingungen des westlichen Tauf- und Eucharistie-Minimalismus: indem es den Säuglingen die klinische Taufe zugestand, wollte Rom den Wiedergeburtswert der Taufe nicht abstreiten. Und als der normannische Episkopat nach der in römischer Zeit üblichen Mode der rasierten Lippen die (barbarische) Mode der Schnurrbärte vorfand und aus zuviel Skrupeln den Laienkelch untersagte, wollte er natürlich nicht die Kommunion am Tode des Herrn damit ablehnen. Es kann als Oikonomia geübt werden. Die gutwillige Anerkennung durch die Orthodoxe Kirche bewirkt in diesem Falle eine wahrhaftige *sanatio in radice*, eine Heilung in der Wurzel, eine Ergänzung des ursprünglichen Mangels. Denn es handelt sich hier nicht darum, aus Nichts zu erschaffen, sondern zu "heilen", "stark zu machen" ('gültig' im östlichen Sinne) was ungültig (im östlichen Sinne) d.h. *abébaion*, schwach und hinkend, das aber nicht notwendigerweise ungültig im westlichen Sinne von nicht-existierend ist.

DIE AMTSGEWALT DES SPENDERS UND SEINE ZUGEHÖRIGKEIT ZUR KIRCHE.

Wir haben die Untersuchung über unsere Übereinstimmungen und Abweichungen auf sakramentalem Gebiet mit dem Kapitel über das Zeichen und dessen Suffizienz, Hinreichen, begonnen. Dabei wollten wir einer Reihenfolge nachgehen, die den Handbüchern der römisch-katholischen Theologie geläufig ist. Ein orthodoxer Theologe würde aber nicht an dieser Stelle beginnen. Für uns ist das erste Prinzip, das grundlegende Sakramentsprinzip, dem vor allem anderen Rechnung getragen werden muß, die Amtsgewalt, die *auctoritas* des Amtsträgers, des *ministri sacramenti*, genauerhin, seine Zugehörigkeit zur Kirche. Gewisse zeitgenössische römische Theologen beginnen, den anderen Aspekt der Kirche herauszukehren, als dem Ur-Sakrament, das die Basis aller Sakramente bildet. Vielleicht ist es etwas zu weit gegangen, die Kirche selbst als Sakrament aufzurichten. Sicher wird hier ein analogischer Sinn des Sakramentsbegriffs eingeführt. Es besteht aber kein Zweifel, daß die Zugehörigkeit zur Kirche, nicht nur eine wesentliche Bedingung, sondern auch ein wesentliches und integrierendes Element der sakramentalen Wirklichkeit ist. Die Sakramente sind für die Kirche, in der Kirche und durch die Kirche. Der hl. Irenäus sagt schon: "Wo die Kirche ist, ist der Geist und alle Gnade". Und der hl. Cyprian bildet sein Echo: "Der Geist ist da, wo die Kirche ist; außerhalb der Kirche keine Gnade". Das ist ein absolutes und unbeugsames Prinzip, wir geben es zu, aber ein unausweichliches Prinzip.

Die Geschichte der Kirche zeigt, daß die Grenzen der Kirche - also auch die Zugehörigkeit zu ihr - nicht so leicht zu bestimmen sind. Die Kirche ist keine Kammer, deren Türe geöffnet oder geschlossen ist, eine Kammer, in der man drin oder draußen ist. Man muß sie sich eher vorstellen als Heiligtum (wie ein Altar-

raum), als zentrale Kapelle, als wahrhaften Focus, aus dem entspringt und sich entfaltet die ganze Fülle der Heilslehre und der Gnadensakramentalität und deren Gläubigen, die darin anbeten, die Kirche schlechthin, im Vollsinn des Wortes, ohne einschränkende Qualifizierung, bilden. Aber diese Zentralkapelle muß gedacht werden als eine Rundkirche mit weiten, auf ein konzentrisches Nebenschiff, geöffneten Arkaden, seinerseits wieder um offen anderen konzentrischen Vorhallen. Jede Exkommunizierung aus der Zentralkapelle bedeutet nicht schon schlecht und recht ein Anathema. Die 'Sekten', die ihren Kult in den Nebenschiffen und Vorhallen abhalten, ohne die Kirche schlechthin zu bilden, können noch - sie sind es auch noch - von Kirchlichkeit durchtränkt sein, von kirchlichem Leben auf verschiedenen Stufen. Sie sind noch mit einem gewissen Kapital, ungleichmäßig gewiß, ausgestattet, mit verschiedenen 'Talenten', um mit den Parabeln zu sprechen. Diese 'Talente' können abnehmen, im Maße man sich von der zentralen Kapelle entfernt, aber wir wissen zu unserer Schande und Demut, daß die Zahl der anvertrauten Talente nicht notwendigerweise dem Eifer entspricht, mit dem man sie Früchte bringen läßt.

Wenn also das grundlegende Prinzip, das der hl. Irenäus hervorhebt und an das der hl. Cyprian erinnert, zutiefst wahr bleibt, hat der gesunde Sinn der Kirche durch den Gang der Dinge rasch begriffen - dies besonders nach der Erfahrung mit den Donatisten - dass es mehrere Grade der Zugehörigkeit zur Kirche gibt. Genauer gesagt: indem sie in ihren Kanones zunächst eine erste Instanz der Autonomie auf der Metropolitanstufe der Kirchenprovinz schuf und dann eine zweite Instanz auf der Ebene der autonomen und autokephalen Kirchen, die unter sich durch die Interkommunion der Patriarchen verbunden sind, schuf die Kirche implizite, durch ihre Praxis, zwei theologische Stufen der Zugehörigkeit zu ihr.

a) Die erste, minimale, auf der Ebene der Kirchenprovinz, setzt voraus und stützt sich wesentlich auf die bischöfliche Kollegialität einer Synode ununterbrochen apostolischer Sukzession, die einen sakramentalen Dienst sichert, der gültig geweiht und hinreichend beauftragt ist, um sich auf apostolische Befähigung und Autorisierung berufen zu können.

b) Die zweite, maximale, volle, auf der Ebene der katholischen, allgemeinen Kirche durch die Kommunion der Metropoliten mit ihren Patriarchen und dieser unter sich, wie das orthodoxe Kriterium lautet oder dieser mit dem römischen Stuhl, wie das römisch-katholische Kriterium sagt.

Man weiß, wie diese nuancierte Position auf jene Definition der Gültigkeit des sakramentalen Amtswaltens angewandt wurde, wie sie Papst Stefan, dem in dieser Sache die laufende Praxis der anderen Kirchen gefolgt ist, als erster, unter diesen Zugehörigkeitsweisen zur Kirche, die eben von uns als minimal genannte Zugehörigkeit zur Kirche verlangt hat, um eine Taufe als gültig anzuerkennen, aber die maximale Zugehörigkeit für die Firmung, wie er, anders ausgedrückt, die Taufe der Schismatiker anerkannte, aber das Sakrament der Firmung wiederholen ließ, genau gesagt, zum ersten Mal spenden ließ, während die Zeremonie der Myronsalbung durch die Sekte als nichtig und bar der sakramentalen Wirklichkeit angesehen wurde. Aber seit der protestanti-

schen Reformation und dem Auftreten von nicht-bischöflichen Ministerien (Ämtern), die keinen Bezug auf irgend eine apostolische Sukzession nehmen, stellte sich die Frage in neuer Weise.

a) Was die Taufe angeht, wird jede Taufe, die ein getaufter Christ, auch Laie, spendete, anerkannt (Prinzip und Praxis seit den ersten Zeiten anerkannt).

b) Was die übrigen Sakramente angeht, werden jene Spendungen und Verwaltungen anerkannt, die im letzten aus einer bischöflichen Kollegialität stammen, wenn sie auch nur gering, aber doch wirklich ist.

Auch hier stimmen unsere orthodoxen Prinzipien nicht immer mit den römisch-katholischen Prinzipien überein.

Nehmen wir den Fall der Taufe. Wir sind uns alle einig, daß ein christlicher Laie im Notfalle taufen kann. Aber wir gehen nicht einig bei der Ausdehnung dieser Taufvollmacht auf jeden Menschen, ob Christ oder nicht, wäre er auch Buddhist oder Atheist. Eine solche Ausdehnung stützt sich auf den durch sich selbst wirkenden Ritus, das 'ex opere operato'. Aber eine derartige Abstraktion, Ablösung des Ritus vom Kontext, vom Zusammenhang mit der Kirche und ihres Amtsträgers ist für uns unvollziehbar und läßt das Sakrament zu einem rein magischen Ritus abgleiten, dem jede konkrete Kirchlichkeit abhanden gekommen ist. Wenn man aber weiß, wie viele Taufen heute in Spitälern und Mütterheimen durch Säuglingsschwestern gemacht werden, die keine Christinnen zu sein brauchen, wird man diese Divergenz nicht als akademisch abtun.

Nehmen wir den Fall des Ordo, der Weihen. Über die Welt hin gibt es heute eine imponierende Zahl von solchen, die man mit technischen Ausdrücken 'episcopi vagantes', wörtlich 'umherirrende Bischöfe' nennt, ohne die Vaganten-Geistlichen zu erwähnen. Es handelt sich hier nicht nur, wie bedauerlicherweise zu viele römisch-katholische Hierarchen meinen, um Bischöfe und Priester ohne kanonische Heimat oder Ankerplatz, die etwa, wie Francs-tireurs im Missionsfeld operieren, ähnlich vielleicht den keltischen Bischöfen, die in unserem Europa des 6. Jahrhunderts von Irland bis Wien umherzogen. Es handelt sich um völlig anderes.

Bei Zweifeln über ihre anglikanischen Weihen, die Rom für nichtig erklärt hatte oder bei der Überlegung, daß ihr lutherisches Amt eines wahren Priestertums ermangelte oder bei der Annahme, daß ihr römisch-katholisches Priestertum ihrer Selbsteinschätzung nicht genügte, kamen einige Amtsträger dieser Bekenntnisse dazu, den oder jenen monophysitischen Bischof in Indien oder einen, sich von dieser Gemeinschaft gelösten römisch-katholischen Bischof zu überreden und sich von ihnen das Episkopat zu erschleichen, die es ihnen motu proprio, aus eigener Machtvollkommenheit, glaubten geben zu können. Der Horizont der römisch-katholischen Theologen wies zu dieser Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts keine Erinnerung an das Prinzip der bischöflichen Kollegialität auf, nahm diese Ordinationen und nimmt sie bis heute als gültig an. Solcherlei Weihen konnten für Rom als höchst unrechtmäßig gelten; wenn aber bischöfliche Hände, wären sie auch bloß von einem gültig geweihten Bischof, sich auf das

Haupt jener Vaganten gelegt hatten und die Formeln korrekt gesprochen worden waren, soll die Gültigkeit der Weihe eines Vagant unangefochten bleiben. Nochmals: hier finden wir denselben Fall wieder, wie vorhin: das Prinzip 'ex opere operato' und die Abstrahierung vom Kontext der Kirche. Für uns sind derlei Weihungen von Bischöfen und Priestern von Grund auf und in der Wurzel unbedingt wichtig, und zwar weil diese sogenannten Bischofsweihen nicht von der bischöflichen Kollegialität ausgehen. Nach dem Selbstmord des Judas war es das apostolische Kollegium (in corpore) als solches, das für diesen Ausfall sich einen Nachfolger kooptierte in der Person des Mathias. Stirbt ein Bischof, kooptiert sich das Bischofskollegium der Provinz seinen Nachfolger. Die alten Konzilsbestimmungen übersetzen dieses fundamentale theologische Prinzip in ihre Kanones. Sie verlangen, daß, nachdem die Gläubigen der verwitweten Diözese, einen Kandidaten ihrer Wünsche designiert, aber nicht, wie es oft ungenau zu lesen ist, diesen Kandidaten erwählt oder gewählt haben, wird die Bischofssynode der Provinz den vom Volk gewünschten Kandidaten oder einen anderen wählen (eligere, electus). Diese Wahl muß so kollegial sein, daß selbst die Abwesenden ihr Votum schriftlich wie es die Kanones verlangen, abgeben müssen. Aber das ist nicht alles: nach der kollegialen Wahl muß auch das gleiche Kollegium Datum und Ort der Weihungen und müssen die vom Kollegium Beauftragten diese vollziehen. Alles dieses wurde in der römischen Praxis verwischt, seit die Bischofswahlen der päpstlichen Ernennung gewichen sind. Hier soll die schwierige Frage nicht aufgeworfen werden, ob diese Konzentration in Rom nicht interpretiert und dadurch entschuldigt werden kann, als hätte die Provinz-Synode ihre Vollmacht an den Patriarchen des Abendlandes delegiert. Aber wenigstens der Auftrag und eine Vielzahl von Weihenden blieben als 'organes-témoins' dieser apostolischen Kollegialität erhalten, die das Sakrament von der abstrakten Magie des 'opere operato' retteten und die konkret-lebendige Wirklichkeit der Kirche erhielten.

Aber am Anfang dieser Vaganten-Weihen steht keine kollegiale Erwählung. Der monophysitische oder der katholische Bischof handelt ausschließlich in seinem persönlichem Namen. Der Vollzug der sogenannten Weihe geschah meist durch einen Bischof allein oder ohne Auftrag eines Bischofs-Synods.

Einmal defizitär durch den Mangel der apostolischen Kollegialität bei der 'Wahl', ein zweites Mal defizitär durch den Mangel an kollegialem Auftrag, sind die Vaganten-Weihen ein drittes Mal defizitär durch den Mangel an Tradition des Depositum fidei, der Glaubens-Hinterlassenschaft, des Glaubensgutes. Bevor noch er Hoherpriester, Lehrer und Hirt ist, ist der Bischof der authentische Zeuge, der Hüter und verantwortliche Verteidiger der Tradition. Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet der große Lehrer des Episkopats, der hl. Irenäus, in erster Linie den Bischof. Hier liegt ein hervorstechender Zug des Weiheaktes. Zwei, drei, ja vier ausführliche Glaubensbekenntnisse müssen vom erwählten Bischof abgelegt werden, um die Konsekratoren, bevor sie zur Weihe schreiten, zu vergewissern, daß der Erwählte die wahre Tradition repräsentiert und an seine Gläubigen weitergibt. Bei den Vagantes wird dieser wesentliche Punkt beiseite geschoben, ja man bedient sich sogar dieses Wegfalls, um Patriarchats-titel zu beanspruchen. So beruft sich heute der Führer jener Vaganten-Verzweigungen, die ihren Ursprung bei den Monophysiten Indiens haben, auf die Tatsache, daß keinerlei Glaubensbekennt-

nis, ob monophysitisch oder anderes, vom ersten 'Bischof' ihrer Herkunftslinie verlangt worden war und diese Linie nie monophysitischen Glaubens war, um jetzt das Recht zu haben, den monophysitischen Patriarchen abzusetzen und selbst den Titel eines Patriarchen von Antiochien zu beanspruchen. Man wird daher begreifen, daß aus all den erwähnten Gründen wir keinen Augenblick nur erwägen können, die Gültigkeit solcher sakramentaler Pirstenstücke ins Auge zu fassen. Auch alle gegenseitigen Wiederweihen, die sich die Vagantes heute geben, um zu versuchen, den Urfehler wieder gutzumachen: können nichts ausrichten. Eine Vielfältigung von Ungültigkeiten kann am Ende keine Gültigkeit ergeben. Daher sind wir unnachgiebig und wir reordinieren, oder schlicht, wir weihen einfach jeden "Priester", der aus dem Vagantismus kommt. Wie man sieht, geht es auch hier nicht um eine akademische Angelegenheit.

An dieses Kapitel der Zugehörigkeit zur Kirche schließt sich die Frage der Jurisdiktion an. Orthodoxe wie römisch-katholische Theologen stimmen darin überein, dass die apostolische und die daraus entfließende bischöfliche Mission aus zwei verschiedenen Elementen besteht, die das Evangelium dynamis und exousia (Luk 9,1) nennt, die wir übersetzen mit virtus und potestas, oder auch Kraft und Vollmacht, Befähigung und Ermächtigung, Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt. Wir stimmen auch dann überein, dass es allzu simpel wäre, die beiden Termini dieser Wortpaare als im Widerspruch stehend einander gegenüber zu stellen, als ginge es bei jedem Paar um ein göttliches Recht gegenüber einem menschlichen, einem wesentlichen und absoluten theologischen Wert, gegenüber einem zufälligen und relativen kanonischen Wert, einer Gültigkeitsforderung, gegenüber einer einfachen Legitimitäts- und Regularitätsforderung. Im Gegenteil. Wir stimmen überein, daß die exousia ebenso wie die dynamis von Christus selbst ausgeht, daß die eine wie die andere in den Aposteln und ihren Nachfolgern die virtus, die Kraft ebenso wie die auctoritas, die Vollmacht des Herrn widerspiegeln, daß das Corpus apostolicum, das Kollegium der Apostel, als Verwalter der Sakramente eingesetzt ist, das heißt ermächtigt über die elementaren Verfügungen des Herrn hinaus, je nach den Umständen nähere Bestimmungen und Modalitäten verpflichtend festzulegen, daß alle diese späteren Bestimmungen durch Christus selbst bestätigt werden, kraft Seines ausdrücklichen Befehls: "Was ihr hienieden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein". In diesem Sinne sind die Anordnungen des kanonischen Rechts mittelbar, indirekterweise, aber nicht weniger tatsächlich, göttlichen Rechts.

Wie es schwierig war, manchmal die Grenzen der Kirche nachzuziehen, so ist es schwierig, genau den Grenzen nachzugehen, wo die Kirche ihr allgemeines Recht der Sakraments-Verwaltung im Namen Christi oder ihrer selbst auszuüben gedenkt. Es ist klar, daß unter den unzähligen kanonischen Maßnahmen, wie unter der Menge der liturgischen Rubriken, gewisse weniger schwer sind als andere, und die Kirche gibt sich meistens die Mühe, jene Regeln hervorzuheben, welche sie als Gültigkeitsbedingung aufzulegen gedenkt. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass auf diesem Gebiet die Kirche des Ostens und die Kirche des Westens den Akzent nicht an den gleichen Stellen gesetzt haben können. Das römische kanonische Recht fordert eine besondere und formelle Jurisdiktionsgewährung an den Beichtvater und an den Zelebran-

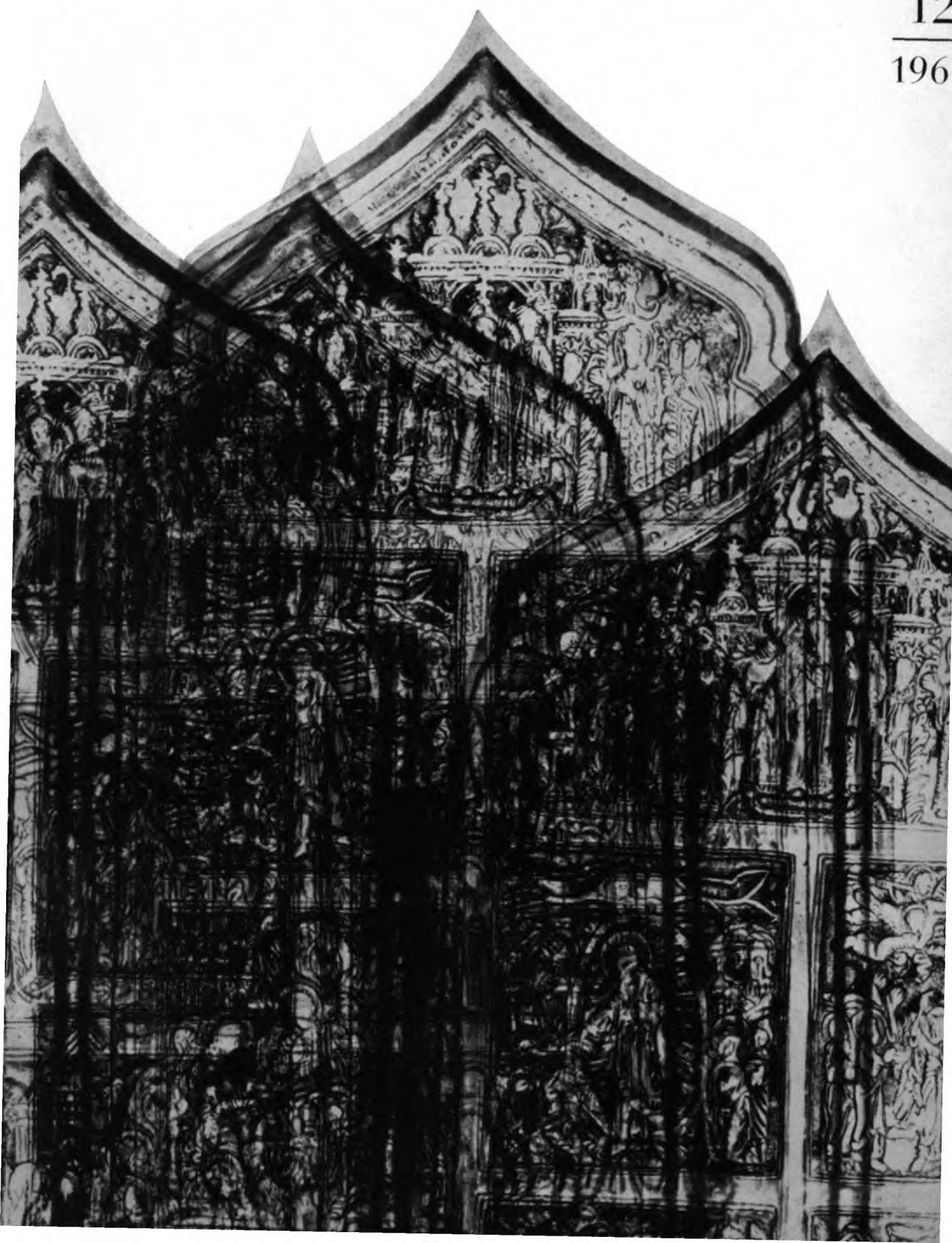
ten einer Trauung. Die Kirche des Ostens hingegen wird sich mit einer Erlaubnis begnügen, ohne die aber das Sakrament nicht ungültig würde, wenn auch beim Fehlen derselben ein Spender mit schweren Strafen belegt wird. Andererseits könnte die Ostkirche Weihen, die ein Bischof außerhalb seiner Diözese ohne Erlaubnis des Diözesanbischofs vorgenommen hätte, als ungültig erklären, während die Westkirche sich begnügen würde, den Bischof mit Strafen zu belegen, der die kanonischen Bestimmungen nicht einhielte, ohne jedoch die Weihen, die er vollzog, als nichtig zu erklären.

Bischof Prof. Alexis von Meudon.

Der 2. Teil dieses Vortrags, der am 21. Jan. 1965 in Düsseldorf gehalten wurde, erscheint in der nächsten Nummer.

ORTHODOXIE HEUTE

12
1965



DIE SAKRAMENTE :

BRÜCKE ODER MAUER ZWISCHEN ORTHODOXIE UND ROM.

II.

DIE ABSICHT DES AMTSTRÄGERS, DIE INTENTIO MINISTRI.

Das folgende Kapitel der allgemeinen Sakramentstheologie geht die rechte Absicht des Spenders an. Wir stimmen darin überein, daß der Spender die Absicht haben muß, das zu tun, was Christus wollte, dass er in Seinem Namen tun solle oder wenigstens, was die Kirche die Absicht hat zu tun bei der Spendung ihrer Sakramente. Aber auf den Hintergrund dieser Übereinstimmung bemerke ich zwei wichtige Divergenzen.

1. PERSÖNLICHE ODER FUNKTIONELLE INTENTION.

Der erste Unterschied liegt in der Antwort auf die Frage: was ist die Absicht des Spenders? Ist bei ihm eine persönliche rechte Absicht erforderlich? Oder genügt eine funktionelle Intention? Die römische Theologie besteht auf der privaten Absicht des Spenders: " Habe ich persönlich für die Sakramentsverwaltung, die mir bevorsteht, die rechte Absicht zu tun, was Christus oder die Kirche zu tun beabsichtigen? " Dieses Bestehen der römischen Kirche, sich der persönlichen rechten Absicht des Spenders versichern zu wollen, davon haben wir ein schönes Beispiel im Fall Talleyrand. Dieser wurde im jugendlichen Alter auf den bischöflichen Stuhl von Autun erhoben, fiel dann unter den Einfluß der aufklärerischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts, daß er sogar seinen geistlichen Stand aufgab. Bis ans Ende seines Lebens waren die Inquisitoren des römischen Stuhls auf seinen Fersen, um sich der Qualität seiner persönlichen Intentionen bei den Weihen zu vergewissern, die er früher als Bischof von Autun erteilt hatte. Eine solche Besorgnis und noch weniger solche Nachforschungen wären in der Orthodoxie undenkbar, weil es uns nicht so sehr auf die Absicht des Spenders als Privatperson ankommt. Das Tun des Spenders ist nicht einfach sein Tun. Er handelt nicht in seinem individuellen persönlichen Namen. Sein Tun ist ein soziales funktionelle Tun. Spendet er sein Sakrament, handelt der Priester als Minister, d. h. als beamteter, als bevollmächtigter Repräsentant der Kirche. Was uns hier interessiert, ist vielmehr die Absicht der Kirche oder der Gemeinschaft oder der Sekte, der der Spender angehört und im Namen derer er handelt. Diese Absicht kommt zum Ausdruck und gibt sich kund in den Glaubensbekenntnissen, in den symbolischen Büchern und im Rituale. Was uns interessiert ist zu wissen, nicht, was der oder jener lutherische Bischof tun will, wenn er einen Pastoren ordiniert, sondern ob das Augsburger Bekenntnis das traditionelle Priestertum aufrechterhalten will oder nicht. Was uns interessiert ist nicht zu wissen, was gewisse anglikanische Bischöfe hochkirchlicher Richtung bei ihren Ordinationen weitergeben wollen, sondern ob das Anglikanische Pontifikale, der offizielle Ausdruck der Absichten der Anglikanischen Kirche,

12 Nummer

trotz der Versicherung im Vorwort, die drei Ordnungen des Diakonats, des Presbyterats und des Episkopats bewahren zu wollen, bewußt und absichtlich, bei der Revision seiner Riten, nicht alles unterdrückt, was an eine Spendung des Priestertums hätte lassen denken können. Wenn in den Riten der anglikanischen Bischofsweihe eine Überreichung der Bibel vorkommt als Zeichen eines Lehrauftrags, des Stabes als Zeichen eines Hirtenauftrags, findet sich aber nicht die geringste Anspielung an das hohepriesterliche Amt. Wenn man, bei der Priesterweihe, die Weglassung der Übergabe der liturgischen Geräte feststellt, darf man rechtens sich die Frage stellen, ob dieses Schweigen über die Rolle des Liturgen und diese Abschaffung der mittelalterlichen Tradition der Geräte nur etwa aus dem Bedürfnis heraus geschehen, zum älteren Ritus der alleinigen Handauflegung zurückzukehren oder ob sie nicht unverschwellig eine noch radikalere Ablehnung des Priestertums meint. Schließlich, weshalb die mittelalterliche Tradition von Patene und Kelch abschaffen und gleichzeitig die Überreichung einer Bibel erfinden? Unsere Befürchtung wird umso gerechtfertigter sein, als man jede Anspielung an Priestertum und Opfer sorgfältig aus der alten Messe, die dann ein schlichter Kommuniondienst geworden war, herausgeschnitten hatte. Man sieht, wie unsere Aufmerksamkeit sich mehr auf die offizielle Absicht der Gemeinschaft lenkt, der er dient, als auf die private intentio ministri. Wenn nun nicht eine formelle und ausdrückliche Erklärung über eine Abweichung und eine Lossage vorliegt - in diesem Falle würde der Amtsträger als solcher zu amtieren aufhören - ist ganz natürlich die Unterordnung und das Engagement seiner privaten Intention unter die seiner Kirche vorausgesetzt. Es kann auch nicht anders sein, wenn das Sakrament ein sozialer, gemeinschaftsbedürftiger Akt ist. Wer könnte je die Absichten und Enthaltungen entknäueln, die sich möglicherweise im inneren Forum und dem geheimen Gewissen des Amtsträgers zusammen verwickeln können?

2. DIE AN DEN GLAUBEN GEBUNDENE INTENTION.

Der zweite Unterschied zwischen unseren Theologen über die Absicht bezieht sich darauf, zu wissen, ob eine rechte Absicht notwendigerweise an einen rechten und korrekten Glauben an das gespendete Sakrament gebunden ist. Nach der römischen Theologie kann die rechte Absicht vom rechten Glauben dissoziiert werden. Eine Absicht kann hinreichend bleiben, selbst wenn sie mit einem häretischen Glauben über das Sakrament, das seinen Gegenstand bildet, verbunden ist. Eine solche Loslösung läßt sich in der Tat theoretisch denken, aber nur wenn sie durch einen gewissen Agnostizismus des Irrgläubigen über seine Lehrposition ausgesprochenerweise bedingt ist. Man kann sich einen arianischen oder modernistischen Amtsträger vorstellen, der zu sich selbst spricht: "Ich glaube keinen Augenblick, daß Christus ein übernatürliches inkarniertes Wesen ist, wie es der orthodoxe Glaube lehrt und infolgedessen glaube ich keinen Augenblick, daß Christus Sakramente eingesetzt hat, die übernatürliche Wirkungen haben könnten, wie dies der orthodoxe Glaube will. Aber, ob ich mich irre oder nicht und wer Er auch sei, ob nur Mensch oder Gottmensch ist, will ich das tun, was Er wollte, daß wir tun sollen". Dieses "Wer Er auch sei", dieses "ich mag mich irren" gibt seinem Gedanken genügend agnostischen Beigeschmack, um ihm

mit diesem agnostischen Anschlag dar. Faktisch ist der Gedanken- gang des Arianers oder Modernisten unseres Beispiels dieses: " Christus ist nicht Gott; es steht deshalb außer Frage, daß er Sakramente mit göttlicher Wirksamkeit eingesetzt hat; infolge- dessen steht auch außer Frage, daß ich als Amtsträger mich sol- chen Utopien unterziehen kann ". In der Praxis also sind rechte Absicht und rechter Glaube nicht von einander zu lösen. Der rechte Glaube berührt den Willen, das zu tun, was der Herr ge- wollt hat. Die Ideologie - im Sinne ein-er Denkweise - bestimmt die Absicht, in dem sie ihr den Gegenstand zuweist. Wenn der Herr das Ursakrament und Ganz-Sakrament, die Kirche, auf den rechten Glauben an Ihn gründet, gründet die Kirche die Wirklich- keit eines jeden spezifischen Sakraments auf den rechten Glauben an dieses Sakrament. Dies ist die Norm, die auf dem 1. Konzil von Nizäa aufgestellt wurde, daß die Taufe von Häretikern und Schismatikern aufgenommen wird, unter der Bedingung jedoch, daß der Glaube an die Taufe und die Dreifaltigkeit, in deren Namen die Taufe gespendet wird, korrekt sei. So sind wir beim letzten Kapitel, das wir miteinander zu prüfen haben, angelangt.

DER KORREKTE GLAUBE BEZÜGLICH DES SAKRAMENTS.

Sind wir, Orthodoxe und römische Katholiken in allem einig über den Sinn jeden Sakraments, über sein Zeichen, über die Gnade, die es geben soll ? Auch hier müssen wir sagen: Nein. Es gibt keines der sieben Sakramente, das nicht einem ganz verschie- denen Verständnis und einer ganz verschiedenen pastoralen Praxis unterworfen ist, je nachdem es durch die offizielle katholische Theologie oder die traditionelle orthodoxe Theologie gedeutet wird.

1. DIE TAUFEN UND FIRMIUNG

Nehmen wir das Verhältnis von Taufe und Firmung: Das Evangelium spricht sehr klar von zwei Taufen: Die Wassertaufe und die Geisttaufe. Diese Taufen rufen sich gegenseitig und folgen auf- einander. Die Schrift sagt, daß der Geist auf Christus herab- stieg, "sogleich", "sobald". Er aus dem Wasser stieg. In der Wassertaufe wirkt der Geist, der die Wasser befruchtet, in die- sen Wassern, um ihnen das Wesen eines Mutterschoßes zu verleih- en. In ihnen wird durch Ihn bewirkt: Nicht nur die Ablegung des Alten Menschen, sondern auch die Geburt des Neuen Menschen. Die- se Geburt besteht wesentlich in der Tatsache, daß der Getaufte darin in eine ganz neue Beziehung zu Gott tritt, eine Beziehung, die jede Ebene einer natürlichen Religion weitaus übersteigt, die Beziehung der theologischen Tugenden des Glaubens an die Dreifaltigkeit, der Hoffnung auf die beseligende Schau dieser Dreifaltigkeit, der persönlichen Liebe zu den drei göttlichen Personen. Das sind alles Dinge, die ein noch so sittlich hoch- stehender Heide, sogar der frömmste Monotheist nicht zu errei- chen vermag und der den hl. Leo den Großen sagen ließ: " Erken- ne, Christ, deine Würde ". Seit dem Mittelalter nahmen die Wirk- lichkeit und die Größe dieser in der Taufe eingegossenen (Habi- tus, Infusio) theologischen Tugenden den Theologen so sehr in Anspruch, daß er schließlich der Taufe nicht nur diese persön- liche und individuelle Wiedergeburt des Christen zusprach, son- dern auch die eigenen Gnaden, welche die Tradition immer der

Firmung zuwies und die den sozialen Stand des Neugetauften in der Kirche angehen. Diese Schau obsiegte und so herrscht die Annahme, daß von vornherein ein Mensch nicht in der Taufe wiedergeboren werden kann, ohne dadurch selbst, ipso facto, auch Glied der Kirche, sozial dem Leib der Gläubigen eingefügt worden zu sein, mit jenem königlichen Priestertum versehen, welches wesentlich das kollektive Vorrecht ist des "auserwählten Geschlechts", der "königlichen Priesterschaft", des "heiligen Stammes", "des Volkes" (1 Petr 2,9). Dieses um sich greifende ' Monopol ' der Taufe auf Kosten der Firmung fand seinen Höhepunkt in den Bekenntnissen, die aus der Reformation entstanden, wo die Firmung nur noch ein feierliches Katechismus-Examen und die Erneuerung der Taufgelübde ist, und wo das königliche Priestertum nicht nur als in der Taufe mitgeteilt, vorausgesetzt wird, sondern wo noch vorausgesetzt wird, daß die Taufe das Amtspriestertum in sich enthält, das die Tradition dem Weihesakrament des Ordo vorbehalten hat. Die Theologie der Gegenreformation, ohne so weit zu gehen, nahm nichtsdestoweniger den Standpunkt ein, daß die soziale, korporative Seite der Initiatio christiana vom Sakrament der Firmung gelöst und schon der Taufe zugewiesen wird. Was der Firmung gelassen wurde, sind die zusätzlichen Gnaden zu den wesentlichen, theologischen Tugenden, Gaben des Geistes, die sich wie ein Luxushalsband auf dem weißen Kleid der Neophyten ausmachen, weißes Kleid, das in seiner Einfachheit sich nüchtern ausnimmt, aber im Grunde genommen allein wesentlich ist, um am eucharistischen Mahle erscheinen zu können. Aber dies ist nicht die apostolische und patristische Tradition. Wenn die Taufe heilsnotwendig ist ("Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden", Mark 16,16), ist es die Eucharistie nicht weniger ("Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so habt ihr das Leben nicht in euch" Joh 6, 53). Wenn aber die Eucharistie das Gedächtnis (Memoriale) des Blutes des Neuen Bundes ist, wenn die Darbringung und die Kommunion an diesem Blut den Bund aktualisieren, der Akt selbst des Bundes, des höchsten Bundes sind, kann dieser Akt nur von denen vollzogen werden, die zunächst von vornherein Teilhaber dieses Bundesvolkes wurden. Der Herr ruft von oben her Himmel und Erde zusammen, denn Er will S e i n V o l k richten: "Versammelt mir meine Getreuen, die mit mir beim Opfer einen Bund geschlossen!" (Ps 49 (50), 4-5). Schon für den Juden genügt es nicht, um für das Opfer qualifiziert zu sein, persönlich als Jude geboren worden zu sein, von jüdischen Eltern abzustammen oder jüdischer Rasse zu sein. Er mußte in einen e r s t e n Bund eintreten, jenen kollektiven Bund, der aus einem erwählten Geschlecht, den heiligen Stamm, das erworbene Volk machte, Bund, der allein es ermöglichte und gestattete, vor dem Gott Israels zu erscheinen und ihm Opfer darzubringen, dauernder Ausdruck und dauernde Bestätigung des v o l l e n d e t e n (finalen) Bundes. Und dieser Eintritt in diesen ersten Stammes-Bund (alliance nationale première) geschah, Sie wissen es, durch das "Siegel" der Beschneidung. Genau dieses gleiche Wort rezipierte zu allen Zeiten, um es der Bezeichnung für das Sakrament der Firmung vorzubehalten, das "Siegel der Gabe des Heiligen Geistes", Siegel des ekklesialen Bundes, das allein erlaubt zu opfern und am Blut des eucharistischen Bundes teilzunehmen, die Orthodoxe Kirche.

Nun begreifen Sie den Schock, den der Orthodoxe empfindet, wenn er nicht gefirmte Kinder kommunizieren sieht, und wenn er hört,

daß dieses Sakrament nicht einmal wesentlich für den Erwachsenen gefordert wird. Noch einmal, so meine ich, sind wir uns einig anzunehmen, daß so verschiedene Anschauungen, in so auseinander gehenden pastoralen Ordnungen kristallisiert, Stoff zu ernster Überlegung bieten und keine akademischen Geringfügigkeiten darstellen.

2. DIE EUCHARISTIE.

Von der Taufe und der Firmung gehen wir nun zur Eucharistie über, diesem dritten Sakrament der christlichen Einweihung, der *initiatio christiana*, denn die drei Sakramente bilden im traditionellen Denken der Kirche eine unteilbare Dreiheit. Orthodoxe und römische Katholiken stimmen überein, daß die Eucharistie zugleich ein Opfer, eine Realpräsenz Christi und ein Sakrament der Gnade ist. Aber bei jedem dieser drei Punkte erscheinen wiederum Divergenzen.

Unsere gemeinsame Theologie sagt, daß hinter dem Priester, der die Liturgie feiert, Christus steht. Unsere byzantinische Liturgie sagt es ausdrücklich: "Du bist es, der opfert und geopfert wirst, Du der (das Opfer) entgegennimmst und ausgeteilst wirst (als Sakrament!)" Aber diese Schau Christi, der unsichtbar hinter dem Zelebrant steht, den unsere Augen sehen, darf nicht vergessen oder verdunkeln lassen die Tatsache, daß der Akt der Feier, Akt der Kirche ist. Christus ist es, der den Aposteln geboten hat, in Seinem Namen zu taufen; ihnen und über sie befiehlt Christus den Priestern der Kirche, sein eucharistisches Gedächtnis zu tun.

Ihnen hat Er verheißen, das Verzeihen, das sie aussprechen werden, zu bestätigen. Die Kirche ist es, die Er an der Fürsprache Seiner Passion teilnehmen lassen will, welche Er immerfort für uns an den Vater richtet. Und in der Tat ist es stets in der ersten Person Mehrzahl, in der sich alle Anaphoren oder eucharistischen Hochgebete an Gott wenden. "Es ist wahrhaft würdig und recht, billig und heilsam, daß wir Dir Dank sagen immer und allerorten Diese Gaben, die wir Dir darbringen, nimm sie auf aus unseren unwürdigen Händen auf Deinen himmlischen Altar". Wenn Christus der Hohepriester unserer Liturgien ist, dann ist Er die Autorität und der Garant dessen, was wir tun. In diesem Sinn muß unseren Epiklesen (die Herabrufungen des Hl. Geistes), die das Wunder der heiligen Gegenwart in den Elementen erleben, eine Anamnese (Memoriale, Gedächtnis) Seines Gebotes vorausgehen und sich auf dieses berufen. Die römisch-katholische Theologie hat aber diese Wahrheit soweit vorangetrieben, daß wir ihr nicht folgen können, denn sie scheint uns völlig die Tradition und den offenkundigen Sinn der Worte unserer Anaphoren (eucharistischen Hochgebete) zu ignorieren. Ich spreche hier von jener Mystik, nach welcher der Priester völlig hinter dem unmittelbaren und direkten Handeln zurücktritt, wenn seine Einsetzung und Sein Befehl berichtet werden; eine Mystik, die, während die Worte von der Vergangenheit, dessen was Christus vor 2000 Jahren getan, sprechen, diese Worte sagen läßt, daß Er es ist, der, jetzt und hier, Brot nimmt und der jetzt und hier das Gebet spricht, Seinen Leib zu essen und Sein Blut zu trinken. Diese Mystik will so sehr vor einem direkten und unmittelbaren Akt des Herrn zurücktreten, daß dadurch das

eine Gebet des eucharistischen Kanons während eines Abschnitts aufhört Rede der Kirche zu sein, und daß der Priester für einige Augenblicke nichts anderes mehr tut, als seinen Mund und Stimme Christus zu leihen, damit Er sich ihrer als Seinem Organ bediene, wie die Pythonisse in Delphi im Trancezustand durch ihren Mund den Gott sprechen ließ.

Die Liturgie ist auch eine Gegenwart. Auch hier sind wir nochmals mit dieser Grundthese einverstanden. Aber das Konzil von Trient ging darüber hinaus. Es definierte den Modus dieser Präsenz als "substantiell", die Elemente von Brot und Wein erfahren nicht nur eine Umwandlung, was unsere Anaphora-Texte ebenso klar behaupten (metaballein, metarhythmisia), aber diese Umwandlung ist für Trient von der Ordnung einer "Transsubstantiation" das Brot hört auf, Brot zu sein und der Wein, Wein. Das scheint uns, viel weiter zu gehen, als der evangelische Text und die Tradition es erlauben. Damit wird der klassischen Theologie des 5. und 6. Jahrhunderts widerstanden, die in den Elementen zwei Naturen wie in Christus sieht, eine Natur des Brotes und des Weines, die nicht aufhört, solche zu sein und eine übernatürliche Natur, die die eucharistisierten Elemente durch die Wirkung des Heiligen Geistes auf sie gewinnen. Durch die aktuelle Präsenz in ihnen dessen, Der die 'Kraft' (Virtus) Gottes ist, d.h. der dritten Person der allerheiligsten Dreifaltigkeit, werden die Elemente nach dem Wort des hl. Augustinus, transvaluiert, werden sie befähigt, das zu vollbringen, was der historische Leib und das Blut des Herrn durch die Salbung desselben Heiligen Geistes hier auf Erden vollbracht haben. Diese virtuelle Präsenz im doppelten Sinne von dynamisch und pneumatisch, d.h. vollkommen wirklich und ganz persönlich, beleuchtet die ganze Theologie der Epiklese. Sie verlangt auch, daß in den Handbüchern der römisch-katholischen Theologie man sich nicht damit begnügt, die ontologische Rolle zu zeigen, die das Wort Gottes über der Menschheit Christi spielt, indem es sie in sich subsistieren läßt, sondern auch die Rolle, diesmal die dynamische darzustellen, die der Geist über die selbe Menschheit Christi ausübt, indem Er sie selbst mit Seiner Salbung, indem Er seine Kraft der Heiligung und der Gnade mitteilt. Wenn das Wort die Menschheit Christi heilig (hiera, sacra) macht, macht sie der Geist heilig (hagia, sancta) und heiligend. Man sieht, wie in der Theologie alles zusammenhängt und wie eine erweiterte Schau in der Christologie unmittelbar unser Verständnis des Sakraments berührt.

Die Eucharistie ist schließlich noch Sakrament der Gnade. Auch hier Übereinstimmung an der Basis. Aber welche Gnaden sind gemeint? Nehmen wir die Gebete nach der Kommunion (Postcommuniones) des Römischen Meßbuches. Was finden wir? Die Eucharistie als Verzeihung unserer Sünden, als Schutz gegen die Versuchungen, die uns erwarten, als Heilung unserer Schwächen. Zur Österlichen Zeit werden die Wirkungen von Eintracht und Einheit hervorgehoben. Das ist alles wahr. Sind aber dies die einzigen Gnaden der Eucharistie? In der Perspektive des Evangeliums ist die Eucharistie vor allem ein messianisches Mahl, ein erstes Unterpfand dieses Mahles. Es müßte sich wohl zunächst um eschatologische Gnaden handeln: vorweggenommenes Gewicht der Barmherzigkeit an der kleinen Herde, die von der Welt getrennt und vom Vater gesegnet ist; Hochzeitsmahl, das die Verbindung zwischen der Kirche und ihrem Bräutigam befruchtet. Diese beiden eschatologischen Werte werden uns in Erinnerung gebracht, wenn

vielleicht nicht in den Gebeten, so doch im ikonographischen Thema der Deisis, welche die Tradition für die Apsis unserer Kirchen verlangt. Sie fehlen seltsamerweise in den römischen Kirchen von heute. Ich sage " heute ", denn bis ins Mittelalter hinein wurden diese Themen in Erinnerung gebracht.

3. DIE BUSSE.

Die Zeit fehlt, um etwas ausführlicher von den anderen Sakramenten zu sprechen. Wir beschränken uns beim Sakrament der Buße darauf hinzuweisen, daß wir hier das nach dem römischen Katholizismus integrierende Element der Genugtuung und der Ablässe nicht kennen. Es genügt uns, im Evangelium zu lesen, daß angesichts einer aufrichtigen Reue der Vater seinem verloren gewordenen Sohne verzeiht und sich wehrt gegen rächende Bußen einerseits und sühnende Bußen auf der anderen. Nichts hindert einen rechten Sohn daran, es zu versuchen durch einen über das Pflichtmaß hinausgehenden Akt (actus surerogatorius) die Beleidigung oder die Peinlichkeit oder die Nachlässigkeit an den Eltern wieder gut zu machen. Das muß aber aus eigenem Antrieb kommen, darf nicht auferlegt werden, wie wenn Schulden zu bezahlen wären. Wenn es bei uns disziplinäre Epenimien gibt, sind sie medizinaler, d. h. heilender und erzieherischer Natur.

4. DIE KRANKENÖLUNG.

In Bezug auf die Krankenölung möchten wir sie nicht als 'Letzte' wissen, was uns beinahe als herausfordernde (sakrilege) Versuchung Gottes erscheint, ein Wunder für einen hoffnungslosen Fall zu heischen. Streng genommen braucht es sich bei uns nicht um einen Todkranken zu handeln. Der Apostel Jakobus, von dem die Kirche die Richtlinien auf diesem Gebiet empfangen hat, spricht nicht von Todesgefahr, sondern von Schwäche (asthenia) und alle Riten, sowohl des Ostens wie des Westens, heben übersichtlich hervor, daß sowohl Seele wie Leib von Asthenien befallen werden können. Die protestantischen Sekten beklagen sich darüber, daß unsere apostolischen Kirchen kein Sakrament der Heilung hätten. Das stimmt nur in dem Maße wir, entgegen unserer eigenen Normen, aus dem Sakrament für Kranke ein Sakrament für Sterbende machen.

5. WEIHESAKRAMENT ODER ORDO.

Vom Weihesakrament, vom Ordo sprachen wir schon vorhin. Wir sagten dort, daß die Bischofsweihen der 'Vaganten'-sekten für uns ungültig sind, wegen ihres Mangels an synodaler Kollegialität. Diese Kategorie wurde endlich durch das zweite Vaticanum wieder ins Licht gesetzt, wobei man sich darüber mit Recht wundern kann, wie es einige Konzilsväter geben konnte, die behaupteten, daß ihnen dieses Prinzip weder in der Schrift noch bei den Kirchenvätern begegnet sei. Es geschah aber, daß die Apostel kollektiv - " Jesus stand in ihrer Mitte " - vom Herrn den Geist am Osterabend eingehaucht bekamen. (Joh 20,19 u. 26). Für Irenäus wie für Cyprian und Augustinus ist die 'Cathedra Petri' die Kathedra des Episkopates und man kann sich keinen stärkeren Ausdruck vorstellen als den Ausdruck für den Besitz "in solidum", d. h. ungeteilter Besitz, den der hl. Cyprian dem römi-

schen Gesetz entlehnte. Es ist jedoch nicht weniger wahr, daß dieser Grundbegriff zweimal im Westen angelegt wurde, einmal auf dem Trienter Konzil zugunsten des Presbyterats, des Priestertums, aufgrund einer tendenziösen Deutung eines Textes des hl. Hieronymus, ein zweites Mal auf dem 1. Vatikanischen Konzil zugunsten des Summus Pontifex, des Papstes. Wir konnten uns in der Tat vor der römischen Zentralisierung die Frage stellen, ob die Diözesanbischöfe noch 'Ordinarien' im wahren Sinne des Wortes wären und ob sie nicht faktisch Weih- oder Hilfsbischöfe geworden sind, die kraft einer delegierten Jurisdiktion handeln. Die Definition einer doppelten unmittelbaren Jurisdiktion ('immediata') über jeden Gläubigen einer jeden Diözese in der Welt, welche die Kanones bisher immer so peinlich vermieden hatten, verursachte Bestürzung und das Eingeständnis: 'nicht begreifen zu können' bei einer nicht unbedeutenden Minderheit von Vätern des ersten vatikanischen Konzils und hört nicht auf, bis heute bei Professoren der römischen Theologie Perplexität hervorzurufen. Kann man sich wundern, daß wir uns dann zurückhaltend zeigen?

6. DIE EHE.

Es müßte noch ein Wort über das Sakrament der Ehe gesagt, darauf aufmerksam gemacht werden, daß wir die juristische Idee eines Vertrags irrig finden, denn, schon durch die Begriffsbestimmung, per definitionem, kann der Vertrag durch den, der ihn kontrahiert, gelöst werden; ab eodem dissolvitur, sagt das Axiom. Die zweite Frage wäre die, zu wissen, ob die Ehe als natürliche Einrichtung, die auf der natürlichen Psychologie gründet, d. h. außerhalb der christlichen Oikonomia der Ehe, als unauflöslich betrachtet werden kann oder muß. Die dritte Frage ist die nach dem Wesen der Unauflöslichkeit im Zusammenhang mit der christlichen Oikonomia. Ist das eheliche Band durch oder in sich selbst, sozusagen ontologisch, unauflöslich? Dergestalt, daß, was auch geschehen mag, es nicht gelöst werden kann? Umschlingt etwa ein magisches Band das menschliche Paar? Liegt nicht eine Zweideutigkeit darin, wenn wir sagen, daß das Band nicht gelöst werden kann? Christus sagt nicht, daß der Mensch nicht imstande ist, nicht fähig wäre, den Mann von der Frau zu trennen, sondern Er befiehlt, daß er es nicht tut (Mt 19,6; Mk 10,9). Der Befehl setzt die Fähigkeit voraus, eben den Befehl nicht einzuhalten. Die Gebote Gottes setzen eine Freiheit, d. h. eine Fähigkeit gegen die Ordnung zu sündigen voraus. Die vierte Frage will wissen, ob die römische These der ganzen Spannweite der Ehesituation Rechnung trägt und sich nicht zu ausschließlich bei der physischen und körperlichen Seite aufhält. Man beginnt einzusehen oder wenigstens sich zu fragen, ob die Zeugung die Angelegenheit eines reinen Zufalls ist oder doch eine Entscheidung, die allein der göttlichen Vorsehung überlassen ist und ob eine Planifizierung, wenn sie nicht aus egoistischen Gründen geschieht, von vornherein beiseite zu schieben ist. Man gibt sich bessere Rechenschaft, daß die Ehe zum Zweck hat, Menschenwesen entstehen zu lassen und die beste Art von menschlichen Wesen. Der Qualität wird gleicher Wert beigemessen, wenn vielleicht nicht größerer, als der einfachen quantitativen Prokreation. Aber dieser spezifisch menschliche Wert muß sich ebenso in der Beziehung von Mann und Frau finden lassen wie bei der Perspektive der Kinder. Das eheliche Band bindet nicht bloß zwei Leiber,

sondern zwei Seelen und zwei Geister. Ebenso kann nicht nur der Körper mitgehen. Wenn die Einheit der Geister sich so verfälscht, dass einer der Partner den religiösen Geist des anderen nicht mehr ertragen kann (der Fall ist nicht so utopisch unter politisch-totalitären Bedingungen, wo Christus leicht zwischen Gatte und Gattin treten und sie trennen kann, die Tochter vom Vater, den Sohn von der Mutter), kann das 'Paulinische Privileg' die Ehe annullieren oder vielmehr erklären, daß das Band aufgelöst ist und zwar in dem, wo es am gültigsten ist. Ein ähnlicher Fall kann sich auf der nächstunteren Ebene wiederholen: der der Seele. Inwieweit besteht noch ein Band, wenn die Liebe sich in Gleichgültigkeit, ja in Antipathie verwandelt hat und zur Quelle von Feindseligkeiten und ständigem Streit wurde? Noch eine fünfte Frage. Der Ehestand ist nur Sache des ganzen Menschen, Leib, Seele und Geist umfassend. Er ist auch eine Angelegenheit, die das Paar übersteigt. Es tritt ein Element hinzu - es ist mehr als ein Aspekt, - das soziale Element. Die Ehe ist ein Stand, der sowohl das Paar als die daraus geborenen Kinder in einem Gemeinschaftskontext, bürgerlichem oder kirchlichem, oder beiden zugleich, umfaßt. Hiermit wird zugleich zum Ausdruck gebracht, daß die Gesellschaft ein Mitspracherecht besitzt. Ich kannte in einem Dorf, das ich in Westengland bewohnte, ein degeneriertes Paar, das sich als sehr fruchtbar erwies. Als ich aus dem Dorf auszog, zählte die Familie 12 kleine Idioten und ein dreizehnter wurde erwartet. Natürlich musste die Gesellschaft 'in perpetuum', 'auf ewige Zeiten' für alle diese Geschöpfe aufkommen. Wird man im Namen der persönlichen Freiheit sagen, diese Eltern hatten ein unbegrenztes Recht, auf die erzwungene Nächstenliebe einer, wenn nicht armen, so doch mit sehr bescheidenen Mitteln ausgestattete Gemeinde? Von diesem Fall psychischer Perversion wenden wir uns dem Fall moralischer Perversion zu. Alle Welt stimmt darin überein, daß die Gesellschaft gewisse unwürdige Eltern unfähig erkläre, ihre Kinder anständig zu erziehen und sie ihrer elterlichen Rechte zu entkleiden. Sind Rechte und Pflichten rückbezüglich? Wenn die Rechte erloschen sind, existieren die Pflichten weiter? Was ist mit dem Band, das einen verkommenen und unwürdigen Vater mit seiner Frau und seinen Kindern verbindet? Diese Fragen können nicht beantwortet werden, wenn man seinen Blick nur auf den physischen Bereich richtet, den nur der physische Tod brechen kann: "Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten können, nicht aber die Seele; fürchtet vielmehr den, der Seele und Leib in der Hölle verderben kann". (Mt 10,28). Der sechste Punkt, auf den wir Orthodoxe die Aufmerksamkeit der römisch-katholischen Theologen lenken möchten, bezieht sich auf den Spender des Sakraments der Ehe. Das Konzil von Trient definierte, daß die Brautleute zusammen (conjointement) dessen Spender sind und daß der Priester dabei nur Vertreter der Kirche ist. Vertreter, der unumgänglich ist, insofern als die Ehe, die vor ihm geschlossen wird, jenen sozialen Aspekt annimmt, den eine geheime oder versteckte Eheschließung durch sich selbst nicht gewinnen kann. (Siehe Text selbst). Wir begnügen uns zu bemerken, daß einerseits die tridentinische Theologie behauptet, daß es die Brautleute selbst sind, die, sich durch ihr Versprechen bindend, das eheliche Band binden, und, dass andererseits trotz dieser offiziellen Theologie, die römische Theologie die alte, vor-tridentinische Formel bewahrt hat, welche jener Theologie widerspricht. Denn der Priester legr weiterhin seine Stola auf die verbundenen Hände der "Con-joints" (Brautleute), indem er ihnen erklärt,

daß er es ist, der sie im Namen Gottes verbindet: Ego conjungo vos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti". Bei diesem Widerspruch zwischen römischer theologischer Theorie und römischer liturgischer Praxis registrieren wir einen anderen Fall, wo "neuer Wein in alte Schläuche gegossen wurde". Wir wollen hier nicht darüber diskutieren, ob unsere Auffassung vom Priester als Spender der Ehesakramente die richtige ist oder nicht.

* * *

Dieser Dialog, den wir soeben geführt haben, wäre nicht möglich gewesen, wenn in der Tat unsere Sakramente nicht wirkliche Brücken zwischen uns werfen würden. Sie bilden gemeinsame existentielle Wirklichkeiten. Aber Realität und Idealität, Tatsache und Sinn lassen sich ebenso wenig trennen als Materie und Form. Und hier mußten wir uns alle eingestehen, so denke ich, daß wir in diesen Sakramenten nicht immer oder nicht mehr immer, den gleichen Sinn und folglich die gleiche Wirklichkeit sehen. Während unseres **largen** Kolloquiums mußten wir allzu oft feststellen, daß unsere divergierenden Interpretationen uns zu sakramentalen Praktiken geführt haben, die nicht übereinkommen, ja widersprüchlich sind. Gleichzeitig konnten wir feststellen, bis wo diese gleichen Sakramente zwischen uns noch Mauern, die wir nicht durchschreiten und Barrieren, gegen die wir uns stoßen, aufgerichtet sind.

Bischof Prof. Alexis von Meudon.

Der 1. Teil dieses Vortrags, der am 21. Jan. 1965 in Düsseldorf gehalten wurde, erschien in unserer Nummer 11.