

Der theologische Dialog der katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen

Von Pedro Rodríguez, Pamplona

Die vorliegende Untersuchung beabsichtigt, die Geschichte dieses Dialogs mit seinen wichtigsten Ereignissen nachzuzeichnen. Einige theologische Standpunkte, die dem Verfasser besonders beachtenswert erscheinen, werden dabei eigens betont.

I. Erste Schritte des katholisch-orthodoxen ökumenischen Dialogs

Die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen waren bis in die jüngste Zeit hinauf »mehr als selten, und die Annäherungsversuche wurden von beiden Seiten mit Skepsis, oft sogar ablehnend beurteilt«¹.

Tatsächlich mußte bis zum Pontifikat Johannes XXIII. gewartet werden, bis der theologische Dialog als solcher eine eigenständige Geschichte beginnen konnte. Nicht, daß bis dahin die Sorge um die Einheit nicht vorhanden gewesen wäre: Wir erinnern an die Anstrengungen des Zweiten Konzils von Lyon im Jahre 1274, des Konzils von Florenz und vor nicht allzulanger Zeit die ökumenischen Bemühungen von Leo XIII. Man muß jedoch beachten, daß der jetzige Augenblick geschichtlich anders ist aufgrund des Umfangs und der Art der aktuellen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen.

Auf katholischer Seite bedeutet die ekklesiologische Lehre von *Lumen gentium*, insbesondere die Anerkennung der wirklichen, wenn auch nicht vollen »Ekklesialität« der nicht mit Rom verbundenen christlichen Gemeinschaften, einen bedeutungsvollen Fortschritt. Gegenüber der einseitig negativen Betrachtung der von Rom getrennten Kirchen eröffnete das Konzil eine positive Sicht der kirchenbildenden Elemente, die auch in der Trennung fortbestehen.

Von Seiten der Orthodoxie präzisierten die panorthodoxen Konferenzen von 1963 und 1964 auf Rhodos ihre Position im Dialog mit Rom, der auf der Ebene der Parität lebhaft begrüßt wird und, was ein bedeutender Aspekt ist, die orthodoxe Kirche insgesamt umfaßt: Die Neuheit des Dialoges liegt von dieser Seite aus gesehen in der Betrachtung der Einheit im Glauben und der grundlegenden Disziplin der eigenständigen orthodoxen Kirchen.

¹ Adolfo González Montes, *Enchiridion Oecumenicum*, Salamanca 1986, 493.

a) Der »Dialog der Liebe«

Trotzdem darf man nicht vergessen, daß die Änderung der Beziehungen zwischen beiden Kirchen auch einige besonders privilegierte Augenblicke hatte, für die die Bezeichnung »Dialog der Liebe« üblich geworden ist. Dieser entwickelte sich in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und fand seine Hauptpartner in Paul VI. und dem Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I. Freilich ein sparsamer »Dialog«, was die offiziellen theologischen Erklärungen zwischen den Kirchen angeht, aber voll von bedeutungsschweren Gesten der gegenseitigen Annäherung und des gegenseitigen Verstehens.²

In diesem Zusammenhang sei erinnert an die zahlreichen Briefe und Verlautbarungen dieser Jahre mit ökumenischem Inhalt, die in den bekannten und umfangreichen Tomos Agapis³ Eingang gefunden haben, und die verschiedenen Begegnungen zwischen Paul VI. und Athenagoras, so 1964 in Jerusalem, aus dem die katholisch-orthodoxe Kommission von 1965 mit dem Ziel entstand, die Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation vorzubereiten.

Diese Vorgabe wurde am 7. 12. 1965 während einer Konzilssitzung in Rom und in der Kathedrale von Phanar in zur selben Zeit abgehaltenen Feiern, die man eine »Reinigung des Gewissens« nennen konnte, erreicht. Paul VI. und Athenagoras beschlossen, »die Exkommunikationssentenzen zu beklagen und aus dem Gedächtnis zu tilgen ..., deren Erinnerung bis in unsere Tage ein Hindernis für die Annäherung in der Liebe gewesen ist, und sie zum Vergessen zu verurteilen«. Dieser Akt stellte eine »Geste der Gerechtigkeit und der gegenseitigen Vergebung« dar und galt »als Ausdruck eines aufrichtigen gegenseitigen Willens zur Wiederversöhnung«⁴.

Ebenso erinnern wir an die aufeinanderfolgenden Besuche der Bischöfe von Rom in Konstantinopel, von Paul VI. 1967 bis zu Johannes Paul II. 1979 und die Gegenbesuche von Athenagoras I. und Dimitrios I. oder an die Teilnahme beider Kirchen an den Festen St. Petrus und St. Andreas und andere wirksame Zeichen der Annäherung.

Man könnte sagen, daß man mit diesen Gesten eine echte »Theologie der Schwesterkirchen« geprägt hat, die schon im Ökumenismusdekret des II. Vatikanums *Unitatis redintegratio* beschrieben worden ist. Es mag genügen, als Beispiel an das Breve *Anno Ineunte* zu erinnern, das Paul VI. im Juli 1967 übergab und worin er schreibt: »Dieses Leben der Schwesterkirchen wurde von uns durch Jahrhunderte gelebt, indem sie zusammen ökumenische Konzilien abgehalten haben, die das Depositum fidei vor jeglicher Änderung verteidigten. Jetzt, nach einer langen Periode der Trennung, hat es uns der Herr geschenkt, daß unsere Kirchen sich

² Anm. der Hrsg.: Zum Folgenden vgl. den Überblick von H.-J. Schulz, »Der katholisch-orthodoxe Dialog«, in: H. J. Urban, H. Wagner (Hrsg.), Handbuch der Ökumenik III, Paderborn 1986, 192–205, sowie die Beiträge und die Dokumentation in: Orthodoxes Forum 3 (2/1989). Die orthodox-katholischen Beziehungen.

³ Tomos Agapis, Vatikan-Phanar (1958–1970), Rom–Istanbul 1971. Dieser Band von 733 Seiten Umfang enthält die Korrespondenz des genannten Zeitabschnitts zwischen Rom und Konstantinopel.

⁴ Ebd., Nr. 127.

wieder als Schwestern entdecken, ungeachtet der Hindernisse, die sich in der Vergangenheit zwischen uns aufgebaut haben«⁵.

Im Jahre 1972 bekräftigte der damalige Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., seine Absicht, die Arbeit des inzwischen verstorbenen Vorgängers weiterzuführen: »Wir wollen betonen, daß wir systematisch fortfahren werden, die panorthodoxe Einheit zu sichern und die aller Christen voranzutreiben. Die Verbindungen mit der heiligen römischen Kirche sollen verstärkt und vermehrt werden«⁶.

Diese Wünsche werden auch von Johannes Paul II. in der gemeinsamen Erklärung vom 30. 11. 1979, dem Fest des Apostels Andreas, in Phanar geteilt: »Wir danken unseren Vorgängern, Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras I., für alles, was sie für die Versöhnung unserer Kirchen und den Fortschritt auf die Einheit hin getan haben... Der theologische Dialog zielt nicht nur auf Fortschritte in der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft der katholischen und orthodoxen Schwesterkirchen ab, sondern will auch an den vielfältigen Gesprächen mitwirken, die sich in der christlichen Welt auf der Suche nach ihrer Einheit entwickeln«⁷.

Dieser gelebte »Dialog der Liebe« hat in Form von Sendschreiben und persönlichen Begegnungen der Oberhäupter beider Kirchen ein günstiges Klima geschaffen, um die vielen Gemeinsamkeiten der zwei Kirchen zum Tragen zu bringen. Wie die gemischte Kommission im Jahre 1980 feststellte, »ist die Frucht eines solchen Dialogs der offizielle theologische Dialog«⁸. Das Bewußtsein vom gemeinsamen Erbe hat zur Gründung der katholisch-orthodoxen Kommission für den theologischen Dialog geführt, auf deren kurze Geschichte hier nun eingegangen werden soll.

b) Die internationale gemischte katholisch-orthodoxe Kommission

Im Jahre 1976 begann der Weg des theologischen Dialogs im eigentlichen Sinn. Eine gemischte Vorbereitungskommission verfaßte damals einen »Plan zur Ingangsetzung des Dialogs«. Sein grundlegendes methodologisches Prinzip besteht darin, von dem auszugehen, was uns eint, ohne daß damit eine Flucht vor den wirklichen Problemen beabsichtigt worden wäre; vom Gemeinsamen ausgehen, aber genau um die Schwierigkeiten herauszustellen.

Die Zielsetzung dieses offiziellen Dialogs läßt in der Tat keinen Zweifel über seine Tragweite. So äußerte sich die gemischte Kommission in Übereinstimmung mit Johannes Paul II. und Dimitrios I.: Ziel dieses Dialogs »ist die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen diesen beiden Kirchen. Diese Gemeinschaft, die sich auf die Einheit des Glaubens in der gemeinsamen Erfahrung und Tradition der Alten Kirche gründet, wird seinen Ausdruck in der Feier der heiligen Eucharistie finden«.

⁵ Ebd., Nr. 176.

⁶ Episkepsis 59/1972,2.

⁷ Vgl. H. Meyer u.a. (Hrsg.), Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Paderborn – Frankfurt 1983,25.

⁸ L'Osservatore Romano vom 6. 1. 1976.

Die Anspielung auf die vor dem Bruch von 1054 bestehende Gemeinschaft ist von beträchtlicher Bedeutung für die Ausrichtung des Dialogs. Ebenso die Bezugnahme auf den »gemeinsamen Kelch« in der Eucharistie, eine in den Briefen von Paul VI. und Athenagoras I. verwendete Formulierung, um die angestrebte Einheit deutlich zu machen.

Die gemischte katholisch-orthodoxe Kommission im eigentlichen Sinn als Organ des offiziellen Dialogs zwischen beiden Kirchen nahm ihre Arbeit Ende 1979 auf, nachdem Johannes Paul II. in Konstantinopel am 30. 11. desselben Jahres ihre Errichtung angekündigt hatte. Seit damals wurden bekanntlich mehrere Vollversammlungen abgehalten.

Der Arbeitsplan dieser Versammlungen läßt eine theologische Linie des Dialogs erkennen: Es wird vom gemeinsamen trinitarischen Glauben ausgegangen, um von dort aus zum Mysterium der Kirche zu gelangen und in der Kirche den dynamischen Bezug Glaube-Sakramente zu betrachten. Von der Sakramentalität der Kirche eröffnet sich dann ein geeigneter Weg, um die sichtbare Verfaßtheit der Kirche mit all ihren Aspekten in den Blick zu bekommen.

Bis jetzt gab es sechs Vollversammlungen im Abstand von je zwei Jahren:

1. Die erste fand auf Patmos und Rhodos vom 29. 5. bis 4. 6. 1980 statt. Mit ihr begann eine auf drei Unterkommissionen verteilte Studienphase über das Thema »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit«.

2. Die geleistete Arbeit mündete in die zweite Vollversammlung in München vom 30. 6. bis 6. 7. 1982. Dort entstand das vorhin schon erwähnte Dokument.

3. Die dritte Sitzung mit dem Thema »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« tagte auf Kreta vom 30. 5. bis zum 8. 6. 1984. In diesem Punkt wurde ein vertieftes Studium auf der nächsten Sitzung für notwendig erachtet.

4. In der vierten Versammlung in Bari vom 29. 5. bis 7. 6. 1986 und vom 9. bis 16. 6. 1987 schritt man zur Verabschiedung des sogenannten Dokumentes von Bari: »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche«.

5. Auf der fünften Vollversammlung im orthodoxen Kloster von Uusi Valamo (1983) (Finnland) wurde das Dokument »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche« approbiert.

6. In jüngster Zeit tagte die Versammlung zum sechsten Mal vom 6. bis 15. 6. 1990 in Freising. Nach zehnjähriger Arbeit der Kommission hielt man den Zeitpunkt bereits für gekommen, über die theologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Struktur der Kirche zu diskutieren, und zwar besonders die Beziehungen zwischen Autorität und Konziliarität in der Kirche. Insgesamt hat sich, wie aus der Abschlusserklärung dieser Vollversammlung zu ersehen ist⁹, das Problem des Ursprungs, der Existenz und der Entwicklung der katholischen Kirchen mit byzantinischem Ritus – die »unierten« Kirchen – als zentrale Frage erwiesen. Sie nimmt eine solche Dringlichkeit und Vorrangigkeit in den Referaten ein, daß man hier die ganze Aufmerksamkeit der Kommission vermuten darf.

⁹ Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Service d'Information, Nr. 73 (2/1990) 54f.

Wir besitzen folglich bis jetzt drei offizielle Dokumente:

- Das Dokument von München von 1982: »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit«;
- das Dokument von Bari von 1987: »Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche«;
- das Dokument von Valamo von 1988: »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche«.

Im folgenden wird nun jedes der drei Dokumente kurz beschrieben und gewürdigt werden, wobei einige Fragen für das weitere Gespräch aufgezeigt werden sollen.¹⁰

II. München 1982: »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit«¹¹

Dieses Dokument entstand als Antwort auf folgende drei Fragen:

1. Wie ist die sakramentale Natur der Kirche und der Eucharistie in Beziehung mit Christus und dem Heiligen Geist zu verstehen?
2. Welche Beziehung besteht zwischen der mit dem Bischof der Ortskirche gefeierten Eucharistie und dem dreifaltigen Gott?
3. Welche Beziehung besteht zwischen der Eucharistiefeier der Ortskirche und der Gemeinschaft aller Ortskirchen in der einen Kirche Gottes?

Das Dokument beantwortet diese Fragen in einem dreigeteilten Schema: A. Trinität, Kirche, Eucharistie. B. Ortskirche, Eucharistie, Bischofsamt. C. Gemeinschaft aller Ortskirchen und universale Verantwortung der Bischöfe.

Das Münchner Dokument faßt die Punkte zusammen, bei denen aufgrund des großen gemeinsamen Erbes Übereinstimmung besteht. Auf die positiven Aspekte, in denen eine solche Übereinstimmung zu Tage trat, soll deswegen nicht näher eingegangen werden. Lediglich sei darauf verwiesen, daß aufgrund dieses Dokuments in allen Gesprächen der Kommission die sakramentale Sicht der Kirche einen zentralen Platz einnehmen wird.

Die eigentliche Problematik des Dokuments zeigt sich beim Verhältnis zwischen der orthodoxen und der katholischen Ekklesiologie. Das gilt vor allem für das Verhältnis Kirche-Eucharistie hinsichtlich der Struktur der Kirche, also für die Theologie der Ortskirchen.

Wie bekannt sein dürfte, bekräftigt die ekklesiologische Konzeption des Dokuments eine traditionelle Lehre: Die Eucharistie »baut die Kirche auf«. Dies geschieht jedoch in einer ganz bestimmten Sinnggebung: Dort, wo die Eucharistie gefeiert wird, ist die Kirche ganz gegenwärtig. Von daher könnte die wesentliche Be-

¹⁰ Eine deutsche Ausgabe der im folgenden genannten Dokumente bis 1988 findet sich in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Die Einheit der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und internationaler Ebene, Bonn 1989.

¹¹ Französischer Urtext in: Irénikon 55 (1982) 350–362; deutsche Übersetzung: Una Sancta 37 (1982) 334–340; Orthodoxes Forum 3 (1989) 219–228.

deutung der universalen Gemeinschaft der Kirchen und darüberhinaus von katholischer Seite ebenso die petrinische Funktion des römischen Bischofs in dieser Gemeinschaft in Frage gestellt werden.

Ebenso bekannt ist die Tatsache, daß eine so verstandene »eucharistische Ekklesiologie« im Gegensatz zu einer »universalistischen Ekklesiologie« eine besondere Ausprägung im Werk des orthodoxen Russen Nikolaus Afanassiev gefunden hat. Seine exegetischen und patristischen Überlegungen sind in der katholischen Ekklesiologie der letzten Jahre wohl bekannt und viel diskutiert worden¹².

Angesichts dieser vom Dokument mit Wohlwollen aufgegriffenen Interpretation muß daran erinnert werden, wie Kardinal Ratzinger – seinerzeit Mitglied der Kommission – aufzeigte, daß die bloße und ausschließliche Identifikation der Kirche mit der Eucharistie eine zu enge Sicht ist und zwar auch – und dies lohnt es sich hervorzuheben – für die traditionelle orthodoxe Ekklesiologie. Die Orthodoxie ist tatsächlich in ihrer Theologie differenzierter, als man unter dem Eindruck des Dokumentes annehmen könnte. Die traditionelle orthodoxe Ekklesiologie läßt eine Struktur von »Gesamtkirche« zu, die zweifellos kaum mit der These des russischen Theologen vereinbar ist. Man denke zum Beispiel an Florowsky oder an Trembelas, um zwei bekanntere Theologen zu nennen. Die eucharistische Ekklesiologie Afanassievs findet daher keine allgemeine Zustimmung von orthodoxer Seite¹³.

Andererseits könnte man sich angesichts des Dokumentes mit dem Metropoliten von Myra, Chrysostomos Konstantidinis, fragen, welche Folgen dies im Fall von schismatischen oder häretischen Ortskirchen haben könnte: »Baut die Eucharistie, die in diesen anormalen Fällen existiert, die Kirche auf? Und wie baut sie auf? Denn gibt es Eucharistie – und es gibt sie – gibt es auch Kirche? Sucht man nicht die übrigen ekklesialen Elemente und Kriterien genau deshalb, damit dort, wo man die Kirche durch die Eucharistie sucht, mit der Eucharistie auch die Kirche gegeben ist?«¹⁴

Man könnte also den Schluß ziehen, daß die entscheidende Frage lautet, ob in einer Ortskirche, die zwar die Eucharistie feiert, aber von der universalen Gemeinschaft getrennt lebt, die Fülle der Kirche vorhanden ist. Oder anders formuliert: Welche Erfordernisse auf grundsätzlicher Ebene aus der universalen Struktur der Gemeinschaft der Kirche Gottes sich ergeben.

Zweifellos ist der feierliche Vollzug der Eucharistie um den Bischof der Höhepunkt einer Ortskirche. Man muß jedoch erkennen, daß die eucharistische Feier nicht den einzigen Wesensbestandteil der Kirche und ihrer Einheit darstellt. Es gibt andere essentielle Elemente, damit die Feier der Eucharistie wirklich ein ekklesialer Akt sein kann, zum Beispiel die von der Orthodoxie so betonte Einheit des

¹² N. Afanassieff, *L'Église du Saint-Esprit*, Paris 1975; O. Rousseau, In memoriam, in: *Irénikon* 40 (1967) 291. Eine Zusammenfassung seiner vor dem Konzil abgegebenen Stellungnahme in: *L'Église qui préside dans l'Amour*, in: N. Afanassiev, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 8–64. Es gibt zahlreiche katholische Autoren, die seine Stellungnahme kritisiert haben.

¹³ J. Ratzinger, in: *Ökumenische Information*, KNA 8, Nr. 30/21 (1982).

¹⁴ Metropolit Konstantidinis, in: *Oriente Cristiano* 1/1983, 80.

Glaubens, wie im Dokument von Bari hervorgehoben werden wird. Dazu muß die »kanonische Gemeinschaft« hinzukommen, wie D. Salachas, katholisches Mitglied der internationalen gemischten Kommission, sagt: »Eine von der universalen kanonischen Gemeinschaft getrennte Ortskirche ist keine Kirche im vollen Sinn, auch wenn in ihr die Eucharistie gefeiert wird«¹⁵.

III. Bari 1987: »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche«¹⁶

Das Thema des zweiten Dokuments der internationalen gemischten Kommission wurde auf der Vollversammlung in München festgelegt und hatte einen komplizierten und sehr schwierigen Werdegang. Die dritte Vollversammlung von 1984 auf Kreta kam zu keiner Übereinstimmung über das Dokument, und so wurden neue Überarbeitungen gefordert. Das Koordinationskomitee bereitete 1985 ein neues Konzept vor. Die vierte Vollversammlung im Juni 1986 in Bari nahm jedoch aufgrund des Einwirkens bestimmter »nichttheologischer Faktoren« einen unglücklichen und ungünstigen Verlauf¹⁷. Um schließlich eine Approbation des Dokumentes zu erreichen, war es notwendig, die Sitzung von 1986 als einen ersten Teil zu betrachten und eine weitere Sitzung für das folgende Jahr anzuberaumen, in der dann auch das Dokument verabschiedet wurde. Weder die Behandlung noch die Neuaufnahme des Themas waren nutzlos, denn die Ausarbeitung des Dokuments und sein Schlußtenor beleuchten die wirkliche Dimension einiger Probleme, die ohne diesen Werdegang nicht in ihrer vollen Bedeutung erschienen wären.

Das Dokument von Bari besteht aus zwei Teilen¹⁸. Der erste, dessen Überschrift mit dem Titel des Dokuments übereinkommt, bestimmt in besserer Weise die Beziehungen zwischen dem Glauben und den Sakramenten, die den Glauben ausdrücken und ihn nähren. In diesem Punkt ist das Dokument besonders genau: »Es gibt keine Gemeinschaft in den Sakramenten ohne Gemeinschaft im Glauben, sei es im allgemeinen Sinn, sei es in der dogmatischen Formulierung« (Nr. 3). Dieser ganze Teil, der wichtigste für den theologischen Diskurs, bestätigt die enge Verknüpfung zwischen Bekenntnis des Glaubens und Feier des Glaubens. In Wirklichkeit ist er eine lehrhafte Darlegung des Prinzips »lex orandi, lex credendi«¹⁹.

Man könnte behaupten, daß die Dynamik des Dokuments von sich aus dahinführt, die substantielle Gültigkeit der jetzt in der katholischen und orthodoxen Kir-

¹⁵ Quaderni di O Odigos 1/1986, 48.

¹⁶ Französischer Urtext in: Irénikon 60 (1987) 336–349; deutsche Übersetzung: Una Sancta 42 (1987) 262–270; Orthodoxes Forum 3 (1989) 229–239.

¹⁷ In der Hauptsache handelt es sich hierbei um eine Geste des Vatikans, die von der orthodoxen Kirche von Griechenland als Anerkennung der Eigenständigkeit der orthodoxen Diözesen von Mazedonien, die vom Patriarchen von Serbien abhängen, interpretiert wurde, was die Nichtteilnahme der orthodoxen Griechen und den zunehmenden Rückzug von anderen orthodoxen Repräsentanten nach sich zog.

¹⁸ Über die Sitzung und das Dokument vgl. V. Peri, Lex orandi – lex credendi: attualità di un assioma tradizionale, in: Rivista Liturgica 75 (1988) 599–636; D. Salachas, La quarta assemblea plenaria di Bari 1986–1987, in: Quaderni di O Odigos 1/1988.

¹⁹ V. Peri, a.a.O.

che gefeierten Sakramente, die schon oft anerkannt wurde²⁰, zu bekräftigen. Das Dokument schweigt jedoch dazu. Der Grund liegt darin, daß auf dem Werdegang des Dokumentes von Bari beide Kirchen danach strebten, ihre eigene liturgische Praxis der Sakramente der christlichen Initiation zu rechtfertigen. Die heute in der katholischen Kirche waltende Mentalität bewirkte, daß die Katholiken kaum Einwände gegen die orthodoxe Praxis haben. Formal entstanden jedoch bei den Orthodoxen Schwierigkeiten in bezug auf die katholische Praxis, und sie verlangten, den zweiten Teil mit dem Titel »Die Sakramente der christlichen Initiation: Ihre Beziehung zur Einheit der Kirche« abzufassen.

Das theologische Grundproblem des ganzen Dialogs in der Kommission besteht darin, in jedem Kontext eine gemeinsame Erklärung des Glaubens zu erreichen, in der beide Kirchen anerkennen, daß dieselbe apostolische Tradition sich auf legitime Weise in verschiedenen theologischen, liturgischen und kanonischen Traditionen ausdrücken kann und sich tatsächlich ausdrückt. In den theologischen Erörterungen, vor allem in der Zeit nach dem Konzil, hat die Vorstellung, die jüngste Entwicklung könne durch ihre verschiedenen theologischen und liturgischen Ausdrucksweisen dazu beitragen, das in der ursprünglichen Tradition Enthaltene zu verstehen, eine wichtige Rolle im Denken und Empfinden der katholischen Theologen bekommen. Diese Idee als solche wurde als ein methodologisches Kriterium in den Entwurf der Kommission aufgenommen. Die Orthodoxen aber sind geneigt, die jüngere Entwicklung ausschließlich im Licht des durch die ersten Kanones der Kirche Begründeten zu sehen. Daß auch die spätere Geschichte der Kirche der anfänglichen Tradition treue Wege aufzeigen kann, wird kaum in Erwägung gezogen, auch wenn in jedem Fall diese Legitimität von der ursprünglichen Überlieferung, die nicht widersprüchlich sein kann, abgedeckt werden können muß.

Im einzelnen nun bestand das eigentliche Problem in der Prüfung, ob die beiden Gemeinschaften in Lehre und Spendung der Sakramente der christlichen Initiation der ursprünglichen Tradition treu geblieben sind oder nicht. Es ist von großer Bedeutung, daß man im ersten Teil des Textes anerkennt, daß beide Kirchen in der Taufe dem Neophyten denselben Glauben durch die verschiedenen Formulierungen des Symbolums übermitteln: im Orient durch das nizäno-konstantinopolitanische, im Westen durch das apostolische (Nr. 20). Aber die konkreten Probleme waren folgende: der zeitliche Abstand, den die lateinische Kirche bei den drei Sakramenten der christlichen Initiation hat; und ganz besonders die neuere Praxis der Umkehrung der Reihenfolge der Initiation, indem Gläubige zur Kommunion zugelassen werden, die nicht die Firmung empfangen haben. Die theologische Fragestellung wurde dann so formuliert: »Im Fall der Sakramente der Initiation kann die Frage nicht übergangen werden, ob eine Differenz der liturgischen Praxis zwischen unseren beiden Traditionen ein Problem der lehrmäßigen Verschiedenheit aufwirft, das als ernstzunehmendes Lehrproblem betrachtet werden müßte«

²⁰ »Da wir gemeinsam das ganze Depositum fidei bezüglich der Sakramente besitzen, müssen wir zusammen und in konstruktivem Dialog die Wege unserer Einheit in Christus erkunden« (Patriarch Dimitrios I. am 30. 11. 1977 in Konstantinopel).

(Nr. 4). Die in diesen Punkten über Jahre fortgesetzten Diskussionen »haben ein gewisses Unbehagen innerhalb des Dialogs aufkommen lassen«, meint Salachas.

Nach Ansicht des Verfassers und wohl auch der Kommission wird der genannte zeitliche Abstand schließlich von der Orthodoxie akzeptiert und kein Hindernis für die Einheit sein. Im Hinblick auf die Debatten in der Kommission haben M. Maccarrone²¹ und V. Peri²² Studien angestellt, die praktisch unwiderlegbar sind. Das Thema der Vertauschung der Reihenfolge von Firmung und Eucharistie ist jedoch wahrscheinlich ein Problem von größerer Tiefe. Wissenschaftliche Arbeiten darüber haben gezeigt, daß die offiziellen Erklärungen der katholischen Kirche durch die ganze Geschichte hindurch bis zu den Texten des zweiten Vatikanischen Konzils²³ und des neuen Kodex des kanonischen Rechts²⁴ nie die besagte Umkehrung autorisiert haben. Trotzdem wird in einer zunehmenden Zahl von Kirchen des lateinischen Ritus der Mißbrauch zur Regel, wie Peri sagt²⁵.

Wir stehen vor der Situation, in der die Lehre und das offiziell gültige Urteil heute in der lateinischen Kirche sich innerhalb ihrer strengen Überlieferung halten – wie das Dokument selbst anerkennt (Nr. 51) –, während die gegenteilige Praxis sich überallhin ausbreitet: Das Sakrament der Firmung wird in Abweichung vom *ordo* der christlichen Initiation nach der Eucharistie gespendet und zugleich das Firmalter immer mehr nach oben verschoben. »In lateinischen Kirchen«, liest man im Dokument, »hat man aus pastoralen Gründen, zum Beispiel um die Firmlinge auf ihr Eintreten in die Adoleszenz vorzubereiten, nach und nach den Brauch eingeführt, einige Getaufte, denen die Firmung noch nicht gespendet worden ist, zur Erstkommunion zuzulassen«²⁶.

Das Problem der Umkehrung der Reihenfolge von Firmung und Eucharistie ist sehr ernst und – wie der Text von Bari ausführt – »erweckt begreifliche Vorbehalte und Einwände, sei es von katholischer oder von orthodoxer Seite« (Nr. 51). Der Autor ist der Ansicht, daß die Brüder der Orthodoxie in der Kommission theologisch zufriedengestellt sein müßten, wenn man ihnen formell von katholischer Seite aus sagt, diese so weit verbreitete Praxis stelle keinen Brauch, sondern – wie Peri es ausdrückt – einen den förmlichen Erklärungen der katholischen Kirche entgegenstehenden Mißbrauch dar. Kann man dies aber sagen angesichts der Ausbreitung der neuen Praxis mit Zustimmung so vieler Bischöfe und Bischofskonferenzen? Der Dialog der Kommission – dies wird man wohl anerkennen müssen – wirft

²¹ M. Maccarrone, L'unità del battesimo e della cresima nelle testimonianze della liturgia romana dal III al XVI secolo, in: *Lateranum* 51 (1985) 88–152.

²² V. Peri, I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Usi liturgici propri delle Chiese ed unità della fede, in: *Studi Ecumenici* 3 (1985) 383–411.

²³ *Sacrosanctum concilium*, Nr. 71.

²⁴ Vgl. *Cann.* 842 §2 und 891.

²⁵ V. Peri, Una anomalia liturgica: la cresima dopo la prima comunione, in: *Rivista Liturgica* 73 (1986) 251–291, hier 291.

²⁶ Vom Autor im Anschluß an das Zweite Vatikanum und im Hinblick auf die vom Konzil geförderte Wiederherstellung der christlichen Initiation gibt es folgenden Beitrag: P. Rodríguez, El sacramento de la Confirmación y la efusión del Espíritu, in: *Misiones Extranjeras* 13 (1966) 795–801. Das Thema taucht nun erneut mit seiner ganzen Kraft im ökumenischen Umfeld auf.

ein ernstes Problem für das Leben ad intra der katholischen Kirche auf, das man nicht einfach übergehen kann und das nach dem Dokument von Bari »eine tiefgreifende theologische und pastorale Reflexion erfordert, weil die pastorale Praxis niemals die Bedeutung der ursprünglichen Tradition und ihre Bedeutung für die Lehre vergessen darf« (Nr. 51).

Wenigstens die Theologen, die die Aufgabe haben, über die ökumenische Bedeutung einer jeden pastoralen Aktion zu wachen, dürfen in diesem Punkt nicht unsensibel sein. Steht nicht vielleicht hinter dieser Praxis, die so allgemein ist, daß beinahe niemand auf den Gedanken kommt, es könnte sich nicht um eine Errungenschaft, sondern um einen Mißbrauch handeln, eine gefährliche Abschwächung der originären Bedeutung des Sakramentes, der das souveräne Handeln Gottes in seiner Kirche durch eine Art von pastoralen Okkasionalismus ersetzt, der sich durch eine psychologisierende Konzeption vom Sakrament nährt? Im Hinblick darauf wäre eine gründliche Prüfung von Hirten, Theologen und Liturgen notwendig.

IV. Valamo 1988: »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche«²⁷

Am Ende der ersten Sitzung von Bari im Jahre 1987 gab die Kommission folgende Erklärung ab: »Die Kommission hat ausführlich das Dokument über 'Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche' diskutiert, besonders die apostolische Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Gottesvolkes. Die Erörterung des Themas wird bei der nächsten Versammlung fortgesetzt und die Abgabe einer Erklärung angestrebt, die zu einem tieferen Verständnis des Themas in seiner Verbindung mit der Natur und Ausübung der Autorität in der Kirche beitragen kann. In der Tat berührt das Thema ein Motiv für die lehrmäßigen und kanonischen Unterschiede zwischen den beiden Kirchen«²⁸. Mons. Fortino, Delegierter des vatikanischen Consilium in der Kommission, den der Verfasser vor kurzem getroffen hat, beschreibt die Lage so: »Von der sakramentalen Konzeption der Kirche als gemeinsamer Grundlage ausgehend, die im ersten Dokument der Kommission (München 1982) bekräftigt wurde, handelt das Dokument über das Weihesakrament von den drei Stufen, ihrer Funktion im Leben der Kirche und der in den beiden Kirchen vorhandenen apostolischen Sukzession. Das Dokument von München ('Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit') hatte gesagt: 'Die episkopé der Universalkirche wurde vom Heiligen Geist den Ortsbischöfen in ihrer Gesamtheit anvertraut, die untereinander in Glaubensgemeinschaft stehen. Diese Gemeinschaft manifestiert sich der Tradition gemäß in der konziliaren Praxis'. Das in Bari studierte Do-

²⁷ Französischer Urtext in: *Irénikon* 61 (1988) 347–359; deutsche Übersetzung: *Una Sancta* 43 (1988) 343–351; *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 241–250.

²⁸ *Quaderni di O Odigos* 2/1988, 2.

kument weist in Zusammenhang damit die Frage nach der Stellung der lokalen und ökumenischen Konzilien im Leben der Kirchen auf. Dies ist eine unverzichtbare Vorbedingung für die Frage nach der Funktion des Bischofs von Rom in der Kirche, der eine zentrale Stellung in den Lehrunterschieden zwischen katholischer und orthodoxer Kirche zukommt. Das Dokument wurde in seinen Grundzügen erörtert. Für eine abschließende Billigung muß es noch im Detail geprüft werden«²⁹. Der Metropolit Antonius von Transsilvanien gab folgenden Kommentar: »Die Wahl dieses dritten Themas folgt der Notwendigkeit, immer mehr die Themen in Angriff zu nehmen, die an die entscheidenden Fragen heranrühren, denen die Bemühungen der Kommission gelten. Dies sind die Unfehlbarkeit und der päpstliche Primat. Die Studien und die Ergebnisse über das Sakrament der Weihe sind ein Testfall für die Möglichkeit, ökumenisch akzeptable Lösungen der großen Divergenzen der beiden Schwesterkirchen zu finden«³⁰.

Dies war das für die fünfte Vollversammlung der Kommission in Valamo 1988 vorgesehene Thema. In der Tat wurde dort dieses Dokument schließlich gebilligt, das, wie es dem Verfasser scheint, bis jetzt von den Theologen wenig beachtet wurde. Es ist ein Dokument mit gutem Stil und guter Theologie, das auf den vorherigen Dokumenten aufbaut und mit ihnen in Zusammenhang steht. Zum gegenwärtig stattfindenden Dialog möchte es einen wesentlichen Beitrag leisten, auch wenn es nicht eine vollständige und systematische Theologie zur Sache zu bieten vermag, sondern eher eine Überlegung über die Aspekte des Weihesakramentes, die Struktur der Kirche und die apostolische Sukzession, wobei es Übereinstimmungen oder Abweichungen gibt. So formulierte es die internationale gemischte Kommission in ihrer offiziellen Verlautbarung³¹.

Nun zu den grundlegenden Aussagen des Dokumentes: »Unsere Kirchen bekräftigen, daß das Amt in der Kirche das Amt Christi selbst vergegenwärtigt« (Nr. 2). »Dieses kirchliche Amt besitzt sakramentale Struktur«, sagt Abschnitt 11, der in hervorragender Weise darlegt, was unter »Sakramentalität« zu verstehen sei. Beide Aussagen stehen im ersten der vier Textteile, welcher das christologische und pneumatologische Fundament dieses Amtes freilegt. Der zweite beschreibt »das Priestertum in der Heilsökonomie«: eine Synthese des priesterlichen Charakters der ganzen Kirche in seiner organischen Manifestation von allgemeinem Priestertum der Gläubigen und Amtspriestertum. »Alle Glieder der Kirche, insoweit sie Glieder des Leibes Christi sind, haben Anteil an seinem Priestertum« (Nr. 18). »Im Schoß dieses Sakraments schlechthin, das die Kirche selbst ist, findet das Priestertum, das durch die Weihe verliehen und zum Nutzen dieser Kirche gegeben wird, seinen Platz«. Auf dieser Grundlage beschreibt der dritte Teil das dreifache Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons und zwar besonders das des Bischofs in Verbindung mit der Ortskirche und der weltumspannenden Gemeinschaft der Kirchen. Das Dokument benützt, wie es scheint, den Ausdruck Weltkirche

²⁹ L'Osservatore Romano vom 15. 6. 1986.

³⁰ Telegraful Roman 25/1984,7.

³¹ Irénikon 61 (1988) 244.

nicht. Seine Terminologie ist: Kirche, Ortskirche, Gemeinschaft der Kirchen, universale Gemeinschaft. Für die Zukunft hat folgendes vielleicht größere theologische Bedeutung: »Die Einheit der Ortskirche ist von der universalen Gemeinschaft der Kirchen untrennbar. Es ist für eine Kirche wesentlich, mit den anderen in Gemeinschaft zu stehen. Diese Gemeinschaft wird sichtbar und verwirklicht sich in und durch das Bischofskollegium. Aufgrund seiner Weihe ist der Bischof als Amtsträger einer Kirche bestellt, die er in der universalen Gemeinschaft repräsentiert« (Nr. 26). Dieser Text, der schon das Thema des kommenden Dialogs anschneidet, muß in Verbindung mit folgendem gesehen werden: »Mit seiner Weihe empfängt der Bischof alle für die Erfüllung seiner Aufgabe notwendige Gewalt. Die kanonischen Bedingungen für die Ausübung seiner Funktion und die Installierung des Bischofs in der Ortskirche werden zu einem späteren Zeitpunkt von der Kommission erörtert« (Nr. 29).

Der vierte Teil handelt von der apostolischen Sukzession. »Durch die Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, gleich welcher Kirche er vorsteht und welche Vorrechte sie unter den anderen Kirchen besitzt« (Nr. 49). Dieser Teil, und mit ihm das ganze Dokument, schließt mit einer knappen Beschreibung »der unterschiedlichen Formen von Gemeinschaft unter den Bischöfen«, die in der Geschichte bezeugt sind, besonders der Pentarchie, und einer Anspielung auf das synodale Leben der Kirche sowohl in partikularen wie ökumenischen Konzilien. »Auf letzteren«, so führt Nr. 54 aus, »haben die Bischöfe der Kirche gemeinsam mit höchster Autorität über Glaubensfragen entschieden ... , um die Überlieferung unter geschichtlichen Umständen zu bestätigen, die unmittelbar den Glauben der Apostel, die Einheit und das Werk der Heiligung des ganzen Volkes Gottes bedrohten ...«. Der letzte Abschnitt bringt auf den Punkt, was alle vorausgehenden schon angedeutet haben: »In dieser Perspektive der Gemeinschaft der Ortskirchen könnte das Thema des Primats im Ganzen der Kirche und besonders der Primat des Bischofs von Rom zur Sprache gebracht werden. Dieser Punkt stellt eine ernste Meinungsverschiedenheit zwischen uns dar und soll zu späterer Zeit diskutiert werden« (Nr. 55).

In der Tat entschloß man sich in Valamo, in den beiden folgenden Jahren an der Vorbereitung des vierten Dokuments zu arbeiten, dessen näheren Rahmen man schon gutgeheißen hatte: »Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Struktur der Kirche. Konziliarität und Autorität in der Kirche«. Wie das damals approbierte Dokument bestimmt hatte, mußte hier die Frage nach dem Primat in der Kirche gestellt werden. In diesem Sinn kündigte sich die für München geplante sechste Vollversammlung als ein Ereignis an, das historische Konsequenzen haben kann.

Wenige Tage vor der Begegnung in München fand im ökumenischen Institut Sankt Nikolaus in Bari ein Symposium über den Primat des Petrus unter Beteiligung von katholischen Theologen – einige von ihnen Mitglieder der internationalen gemischten Kommission, wie J. M. Tillard und Salachas – und orthodoxen Theologen der Kirche Griechenlands statt. Es war wohl das erste Mal, daß zwischen Katholiken und Orthodoxen auf so direkte und offene Art und Weise das schwierigste

Problem des ökumenischen Dialogs angegangen wurde³². Der Verfasser hatte das Glück, selbst an dem Kolloquium teilnehmen zu können. Aus Spanien war ferner J. R. Villar anwesend, der über das Thema einzelne Artikel für die Zeitschrift »Pastoral Ecueménica« und für »Scripta Theologica« geschrieben hatte³³. Im Rahmen dieser Chronik soll nur die Härte des theologischen Zusammenstoßes hervorgehoben werden. Wie auf anderen ökumenischen Versammlungen – nach den Worten von Tillard – versuchten die Katholiken, ihre Tradition von einer Sicht her zu bedenken, die der östlichen Theologie entgegenkam, während die orthodoxen Repräsentanten im allgemeinen die klassische Ablehnung gegenüber der »abendländischen Abweichung« manifestierten³⁴. Das zeigte sich zum Beispiel daran, daß die von Karavidopoulos in seinem Vortrag über »Die Rolle von Petrus und seine Bedeutung in der Kirche des Neuen Testaments« vorgetragene Stellungnahme der bekannten, von O. Cullmann vertretenen Auffassung sehr nahe kam. Tillard stellte in seinem Referat »Die Gegenwart von Petrus im Amt des Bischofs von Rom«, eine interessante Deutung des Inhalts der Sukzession vor, die wohl die Tradition wiederaufnahm, den Papst als Vicarius Petri zu sehen. Darüber wurde schon vor 30 Jahren von G. Corti in polemischer Auseinandersetzung mit Maccarrone behandelt³⁵.

Der theologische Dialog war schneidend, der Dialog der Liebe jedoch war hervorragend: eine außerordentliche Herzlichkeit in den persönlichen Begegnungen steht nicht im Widerspruch zu einer großen – auch methodologischen – Distanz in der Art, die Themen zur Sprache zu bringen.

V. Das Problem der unierten Kirchen

Das Problem der unierten Kirchen ist eine vexata quaestio in den Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen, die immer wieder in den Diskussionen dieser zehn Jahre aufgetreten ist und nicht aufhörte, formal auf der Tagesordnung der Kommission zu stehen. Auf der ersten Sitzung in Bari 1986 tauchte das Problem

³² Bereits die Ankündigung der Themen bietet einen ersten Überblick über den Arbeitsverlauf: Die Rolle von Petrus und seine Bedeutung in der Kirche des Neuen Testaments (Karavidopoulos, Thessaloniki); Die Renovation des Amtes des römischen Bischofs: Beginn der legitimen Verschiedenheit, Kollegialität und Subsidiarität (Sullivan, Rom); Die päpstliche Unfehlbarkeit im Kontext der Unfehlbarkeit der Kirche (Joos, Rom); Die Gegenwart Petri im Amt des römischen Bischofs (Tillard, Ottawa); Das gegenwärtige kanonische Recht und seine Bedeutung für den päpstlichen Primat (Phidas, Athen); Vor- und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche und zwischen den Kirchen (Papageorges, Rom); Schlußfolgerungen (Konstantidinis, Istanbul).

³³ J. R. Villar, La sucesión de Pedro y el Obispo de Roma. En torno al IX Coloquio Católico Ortodoxo de Bari, in: Scripta Theologica 3/1990, 785–790.

³⁴ »Ce dynamisme de réception s'opère aussi en Occident face à plusieurs valeurs des antiques Églises de la tradition orientale: référence profonde à l'Esprit, climat trinitaire de toute la vie, sens de la communion des saints. On doit toutefois constater que le mouvement ne se fait guère en sens inverse, l'Orient demeurant réfractaire à ce qu'un de ses théologiens appelait, lors de la réunion de Foi et Constitution de Satavanger, 'la déviance occidentale'«, Tillard, L'universel et le local, in: Irénikon 61 (1988) 28–40, hier 34.

³⁵ Vgl. G. Corti, Il Papa Vicario di Pietro, Brescia 1966; M. Maccarrone, Vicarius Christi. Storia di un titolo papale, Rom 1952.

auf, und die Kommission beschloß auf Bitten des orthodoxen Flügels eine Unterkommission einzurichten, um die vom Uniatismus aufgeworfenen Fragen zu untersuchen. Diese wurde angelegentlich der fünften Vollversammlung in Valamo 1988 gegründet und traf sich zum ersten Mal in Wien vom 26. bis 31. 1. 1990 unter dem Vorsitz der beiden Vizepräsidenten der internationalen gemischten Kommission³⁶.

Die Mitglieder der Unterkommission waren sich in zwei Dingen einig: a) Der Uniatismus darf nicht mehr als Vorbild für die Vereinigung der Kirchen betrachtet werden, da die Ekklesiologie, an der er sich inspiriert, nicht der gemeinsamen Tradition der beiden Kirchen vor der Spaltung entspricht: Die Einheitssuche muß sich vielmehr die Theologie beider Kirchen als Modell nehmen; b) jede Form der Gewalt ist ungeeignet, Probleme zwischen den Kirchen zu lösen, gleich welcher Art diese auch sein mögen.

In diesem Zusammenhang haben die katholischen Mitglieder der Subkommission den Orthodoxen dargelegt, daß die katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus volle Existenzberechtigung besitzen, und daß man deswegen nicht von einigen Kirchen, die seit langer Zeit bestehen, die Vermischung oder Verschmelzung mit einer anderen Kirche fordern dürfe, auch dann nicht, wenn ihr Ursprung Anlaß zur Kritik wäre. Die orthodoxen Mitglieder trugen als Antwort die Entscheidung der panorthodoxen Konferenz von Rhodos vor, nach der die Lösung des Problems »die Abschaffung des Uniatismus und die Eingliederung der unierten Kirchenmitglieder in die römisch-katholische oder in die orthodoxe Kirche entsprechend ihrer freien Wahl«³⁷ sein müsse. Die Wichtigkeit dieser Problemstellung braucht nicht eigens betont werden. Die Zeitschrift *Irénikon* bemerkte jedoch im Anschluß an die Versammlung von Wien, daß bis jetzt keine solche Entscheidung der Konferenz von Rhodos bekannt sei: weder die zweite noch die dritte Konferenz, die die Entsendung von Beobachtern auf das Zweite Vatikanische Konzil und den Dialog mit der katholischen Kirche diskutierten, hatten sich auf den Uniatismus in ihren Entscheidungen bezogen, auch wenn er vielleicht in den Debatten angeklungen sei³⁸. Auf Rhodos sei jedoch in keiner Weise offiziell von jener in Wien vorgebrachten Wahlfreiheit zwischen lateinischer Kirche und Orthodoxie die Rede gewesen.

Das Koordinationskomitee versammelte sich wenige Tage darauf in Moskau, wohin es vom Metropoliten Kyrill von Smolensk eingeladen worden war – der Verfasser hat ein hervorragendes Referat von ihm 1989 in Basel hören können –, und beschloß, daß die Tagesordnung für die sechste Vollversammlung 1990 in München das Studium des Dokuments »Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen aus der sakramentalen Natur der Kirche. Konziliarität und Autorität in der Kirche« beinhaltet. Das offizielle Konzept wurde vom Koordinationskomitee auf der Grundlage der drei von den drei Unterkommissionen erarbeiteten Entwürfe erstellt. Das Komitee kam ebenso überein, den in Wien erstellten Bericht über den Uniatismus an das Plenum in München weiterzuleiten.

³⁶ *Irénikon* 63 (1990) 63–67.

³⁷ Ebd., 64.

³⁸ Ebd., 65.

So nahm die in Freising abgehaltene sechste Vollversammlung einen spannungsreichen Verlauf³⁹: Dem Urteil von einigen Teilnehmern zufolge gab es Augenblicke, in denen es unmöglich erschien, den Dialog fortzusetzen, und die nur von der Liebe Christi her überwunden wurden. In einer offiziellen Erklärung, die zusammen mit der Pressemitteilung ausgehändigt wurde, spiegeln sich die Spannungen wieder. Auf der vergangenen Vollversammlung konnte niemand »die Entwicklungen, die sich in Osteuropa und das damit verbundene Aufkeimen der religiösen Freiheit voraussehen«. Zweifellos ist das für Katholiken wie für Orthodoxe Anlaß zur Danksagung. Aufgrund dieser Vorkommnisse »war die Sitzung dem Studium der Fragen gewidmet, die sich im Hinblick auf den Ursprung, die Existenz und die Entwicklung der katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus, die auch als unierte Kirchen bezeichnet werden, gestellt haben«. So kann man erklären, weshalb das eigentliche Thema der Versammlung nicht zum Zug kam, nämlich das erwartete Dokument über »Konziliarität und Autorität«, auf das sich von Anfang an die innere Dynamik des Dialogs hinbewegte. Mehr noch, die Erklärung besagt, daß für den Augenblick jeder andere Gegenstand von der Tagesordnung der Kommission ausgeschlossen war: »Das Problem des Uniatismus ist dringend und muß den Vorrang haben vor den anderen genannten Themen«; »unser besonderes Interesse konzentriert sich auf die Untersuchung dieser Frage«. Der dafür angegebene Grund ist die in gewissen Gebieten vorherrschende Konfliktsituation zwischen den katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus und der orthodoxen Kirche. Wie es scheint, bezieht sich das Dokument vor allem auf drei Faktoren: Zunächst die kirchliche Lage in der Ukraine, die sich mit dem frischen Wind der Freiheit, den die Perestroika gebracht hatte, zeigte⁴⁰ und die zu den bekannten Auseinandersetzungen um die Rückgewinnung der Kirchen Anlaß gegeben hat, die früher den Katholiken gehörten. In Rumänien erkannte man von neuem die in Gemeinschaft mit Rom lebende Kirche des byzantinischen Ritus an und schritt zur Weihe von neuen Bischöfen. Dieser Schritt wurde seitens der orthodoxen Kirche als exzessiv und als Proselytenmacherei beurteilt⁴¹. Schließlich rief in der Tschechoslowakei die Weihe eines Bischofs des byzantinischen Ritus unter den Orthodoxen Unruhe und Unbehagen hervor. Dazu kommt, daß die vor kurzem nach so vielen Jahren der Unterdrückung und Katakomben erlangte Freiheit den ungarischen und ukrainischen Katholiken des byzantinischen Ritus nicht gestattet hat, sich innerlich auf ein vom Zweiten Vatikanischen Konzil gefördertes ökumenisches Klima einzustellen. Ihre Haltung ist daher oft die der Behauptung gegenüber dem »Feind« und dem »Unterdrücker« – der orthodoxen Kirche – und das Unverständnis für das, was ihnen als übertriebene Toleranz von seiten der Verantwortlichen des Vatikanums erscheint.

³⁹ Vgl. Irénikon 63 (1990) 215–221; HK 7/1990,344; Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, Service d'Information, Nr. 73 (2/1990) 54f.

⁴⁰ Vgl. Irénikon 63 (1990) 284–298. Zur Haltung des Patriarchen von Moskau einige Monate vor seiner Wahl vgl. Metropolit Alexis II., Les douloureux événements d'Ukraine occidentale, in: La Documentation Catholique, 19. 8. 1990, 748.

⁴¹ Irénikon 63 (1990) 275–283.

Was in München über den Uniatismus gesprochen wurde, hat sich in den Abschnitten sechs (historisch-theologische Perspektive) und sieben (praktische Maßnahmen) niedergeschlagen⁴².

In Nummer sechs geht es erstens um die Präzisierung des Begriffs »Uniatismus«. Dieser wird verstanden »als die Bemühung, die Einheit der Kirche zu verwirklichen, indem man von der orthodoxen Kirche einige Gemeinschaften oder einige orthodoxe Gläubige abspaltet, ohne zu bedenken, daß, der Ekklesiologie entsprechend, die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst die Mittel der Gnade und der Rettung anbietet«. Man übernimmt dann das Ergebnis der Wiener Versammlung mit ihrer Ablehnung des Uniatismus als Weg zur Einheit, da er ihm Widerspruch mit der gesamten Tradition gesehen wird. Drittens wird festgestellt, daß dort, wo der Uniatismus als Weg beschritten wurde, er deswegen gescheitert ist, weil er, anstatt die Kirchen einander anzunähern, neue Spaltungen hervorgerufen und neue Konfliktherde entfacht hat. Diese geschichtliche Betrachtung führt zusammen mit theologischen Gründen zu der Überzeugung, daß für die Union neue Wege gesucht werden müssen.

Der Verfasser erlaubt sich dazu die Feststellung: Es liegt wohl auf der Hand, daß dieser so betont pejorative Begriff »Uniatismus« – den der Verfasser ähnlich sieht, wobei allerdings im Verlauf der Geschichte beide Seiten gleiche Schuld tragen, der aber in der Geschichte auf beiden Seiten anzusiedeln ist – dazu führt, ihn von den als »uniert« bezeichneten Kirchen abzuheben, denn es wäre unverständlich, daß die katholischen Mitglieder der Kommission eine so schwere Beleidigung einer mit der katholischen Kirche in voller Gemeinschaft stehenden Kirche hinnehmen würden. Eine Sache ist eine Methode, die mit vollem Recht abgelehnt wird und abgelehnt werden muß; eine andere sind Kirchen einer ehrwürdigen Tradition. An dieser Stelle sei auf den wichtigen Beitrag von E. Lanne OSB, Mitglied der Kommission, verwiesen. Er wurde am Ende der VI. Versammlung veröffentlicht⁴³.

Um eine Zunahme der gefährlichen Spannungen in verschiedenen »orthodoxen Ländern« (!) zu verhindern, fährt die Erklärung fort, kann das folgende hilfreich sein: Vor allem die absolute Anerkennung der Religionsfreiheit von Einzelpersonen und Gemeinschaften – mit dem daraus folgenden Respekt. Es ist bemerkenswert, daß die Erklärung sagt, daß es sich nicht nur um ein von den Verfassungen der Länder anzuerkennendes Menschenrecht handelt, sondern um etwas, was die Christen als eine Gabe des Heiligen Geistes für die Auferbauung des Leibes Christi sehen sollen. »Diese Freiheit schließt in absoluter Weise jegliche direkte und indirekte, physische und moralische Gewalt aus«. In diesem Zusammenhang werden die Hirten der Gemeinschaften verpflichtet, die brüderliche Zusammenarbeit zu suchen, um die Wunden der Vergangenheit zu heilen. Die Bedeutung der Erklärung

⁴² Die Abschlusserklärung des Treffens der ukrainisch-katholischen Bischöfe mit dem Heiligen Vater vom 25. bis 26. 6. 1990 ist von großem Interesse, vgl. den Wortlaut in: *L'Osservatore Romano* vom 28. 6. 1990. Es heißt dort unter Nr. 4: »Die Bischöfe der Ukraine haben erklärt, daß sie die Prinzipien des Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils als Heilszeichen annehmen, und ihrem Wunsch Ausdruck verliehen, mit der orthodoxen Kirche im Geist der Brüderlichkeit und Zusammenarbeit zu leben.«

⁴³ E. Lanne, *Les Catholiques Orientaux: Liberté religieuse et oecuménisme*, in: *Irénikon* 63 (1990) 20–46.

tritt besonders hervor, wenn man bedenkt, daß vor kaum drei Jahren angelegentlich der Tausendjahrfeier der Bekehrung der Rus' der Moskauer Patriarch Pimen auf die Frage nach der Zukunft der ukrainisch-katholischen Kirche sagte, sie sei sinnlos, denn diese Kirche sei 1946 verschwunden, indem sie sich freiwillig in die orthodoxe Kirche integriert habe⁴⁴. Die Erklärung verlangt dann, daß die entsprechenden kirchlichen Autoritäten den Dialog aufnehmen, um die Probleme zu lösen, daß sie aber auch den Willen der örtlichen Gemeinschaften berücksichtigen müssen.

Der Proselytismus in der bedenklichen Form, nämlich die Gläubigen zum Übertritt von einer Kirche in die andere zu veranlassen, muß ausgeschlossen werden. Das pastorale Bemühen der beiden Kirchen muß dahingehen, sich nicht gegenseitig die Gläubigen abzuziehen, sondern die Botschaft Christi in Ländern vorzulegen, in denen sie vom offiziell verordneten Atheismus beiseite geschoben wurde. So darf der Hirte der einen Gemeinschaft nicht in die einem anderen Hirten anvertraute Gemeinschaft eingreifen, sondern nach Mitteln und Wegen suchen, die gemeinsam zum gleichen Ziel führen.

Schließlich wird bekräftigt, daß dann, wenn die kirchlichen Autoritäten zu einem beiderseitigen Übereinkommen gelangen, dieses auch zu verwirklichen ist. Dies scheint eine Anspielung auf die Diskrepanzen der ukrainischen Katholiken angesichts der Übereinkünfte der Vatikandelegation mit dem Patriarchen von Moskau im Januar letzten Jahres zu sein.

Die Erklärung endet: »Unsere Studien werden sich in der vom Wiener Treffen eröffneten Richtung fortsetzen, da dieses Hindernis überwunden werden muß, damit unser Weg auf die Einheit hin weiter beschritten werden kann«. Die Zukunft des Dialogs mit der Orthodoxie wird also durch das vertiefte Studium dieses Problems in seinen geschichtlichen und vor allem ekklesiologischen Aspekten geprägt sein. Es scheint klar zu sein, und in diesem Punkt herrschte sowohl in Wien als auch in München Einstimmigkeit, daß der Weg zur vollen Einheit von Orthodoxen und Katholiken nicht über die Errichtung von unierten Kirchen führt: Die Ekklesiologie, die die Lehre des Zweiten Vatikanums und die Praxis des Dialogs von Papst Johannes Paul II. mit den Orientalen vorantreibt, ist eine andere. Man muß sich jedoch von vornherein bewußt sein, daß das gestellte Problem nicht bloß ein lehrmäßiges oder methodisches ist, sondern daß es sich dabei um Menschen von Fleisch und Blut handelt, um christliche Gemeinschaften, die einst im Halbdunkel, jetzt unter der Sonne leben. Gemäß der Erklärung von München muß für beide Parteien der Ausgangspunkt das Recht des Einzelnen und der Gemeinschaft auf Religionsfreiheit sein, das nicht nur als ein Menschenrecht, sondern in seiner besonderen ekklesiologischen und ökumenischen Bedeutung gesehen werden muß. Nur dann gibt es Ökumenismus, wenn die Grundlage des Dialogs die Achtung vor der Glaubensüberzeugung des anderen ist. Es sei daran erinnert, wie es E. Lanne im vorhin erwähnten Artikel schon getan hat, daß die Verbindung mit dem Bischof

⁴⁴ Vgl. La Documentation Catholique, 19. 6. 1988, 637.

von Rom für die katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus eine Glaubensangelegenheit und keine bloße Disziplinfrage ist. So etwas Grundlegendes in der Ekklesiologie wird nicht immer richtig verstanden.

In den für das ökumenische Problem, das zwischen Katholiken und Orthodoxen seit Jahrhunderten existiert, sensibilisierten Kreisen haben die jüngsten Vorkommnisse in Osteuropa verschiedene Reaktionen nach sich gezogen. Auf der einen Seite die immense Hoffnung auf Freiheit und die Möglichkeit der Evangelisierung in einigen von der religiösen Verfolgung und dem offiziellen Atheismus heimgesuchten Ländern. Auf der anderen Seite und als Konsequenz dieser Freiheit das Neuaufkommen der Katholiken des byzantinischen Ritus in eben diesen Ländern, das die alten Wunden der Vergangenheit wieder aufreißt und für orthodoxe Empfindsamkeit zwar keine Infragestellung des theologischen Dialogs mit der katholischen Kirche, aber doch eine abrupte Unterbrechung des Arbeitsprogramms provoziert, wie zu beobachten war.

Wenn es wahr ist, daß Christus selbst es ist, der die Schritte der beiden Schwesterkirchen auf die volle »unitatis redintegratio« hinlenkt, muß man in all dem ein Wehen des Heiligen Geistes sehen. Zweifellos wäre ohne diese Vorkommnisse und Zweideutigkeiten die Frage des Uniatismus in den Studien der Kommission nie so frontal gestellt worden. Diese spektakuläre Wendung in der Reihenfolge des Dialogs könnte, wegen des unerwarteten Handelns Gottes, den Weg zur Einheit kürzer machen. Unter einer für alles, was sich christlich nennt, unverzichtbaren Bedingung, ohne die es auch einen Ökumenismus gibt. An sie erinnerte der orthodoxe Theologe Wladimir Zelinsky anlässlich der Erklärungen des neuen Patriarchen von Moskau über die ukrainische Frage: »Es stimmt alles genau, aber es fehlt ein Wort, ohne das die ethische Sprache sich in Diplomatensprache verwandelt. Das Wort heißt Reue, Umkehr ... Nur mit diesem Wort würden die beiden Kirchen die sich in ihrem Wesen als Schwestern bezeichnen können, eine gemeinsame Sprache finden. Nur so wird der ermüdende Widerspruch sich auflösen, den weder Rom noch Moskau aus der Welt schaffen können«⁴⁵.

⁴⁵ Rede im russischen Seminar in Paris »Russkaja Mysl« und in »Izwestija« vom 16. 6. 1990. Vgl. Irénikon 63 (1990) 274.