

Armin Kreiner / Perry Schmidt-Leukel  
(Hg.)

# Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion

Festschrift für Heinrich Döring

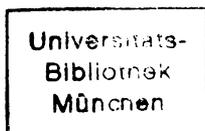
BONIFATIUS  
Druck · Buch · Verlag  
PADERBORN

Imprimatur. Paderbornae, d. 12. Julii. 1993  
Nr. 1/A 58-22.3/329. Vicarius Generalis i. V. Luhmann

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion** · Festschrift für Heinrich Döring /  
Armin Kreiner; Perry Schmidt-Leukel (Hg.). – Paderborn: Bonifatius, 1993  
ISBN 3-87088-772-9

NE: Kreiner, Armin [Hrsg.]; Döring, Heinrich: Festschrift



82494320

Abbildungsnachweis:

Umschlagmotiv aus: Heinrich Döring / Martin Moritz, Der Kreuzweg.  
Passavia, Passau 1986.  
S. 214: KNA-Bild Frankfurt

ISBN 3-87088-772-9

© 1993 by Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

---

Gesamtherstellung:  
Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

K94/095

# INHALT

Vorwort . . . . .	7
-------------------	---

## 1. Religiöse Erfahrung zwischen Weisheit und kritischer Vernunft

<i>Georg Schwaiger</i> Katholische Kirche und Aufklärung. Erfahrungen einer Zeitenwende . . . . .	13
<i>Alexander Loichinger</i> Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung . . . . .	29
<i>Peter Neuner</i> Glaubenserfahrung und weltliche Mystik . . . . .	59
<i>Heinrich Petri</i> Der Gottesglaube als Voraussetzung und Gegenstand der Theologie . . . . .	71
<i>Johannes Gründel</i> Strukturen einer theologischen Ethik – gewonnen aus der Erfahrung . . . . .	87

## 2. Exemplarische Entwürfe zur Theologie der Erfahrung

<i>Richard Heinzmann</i> An der Grenze begreifenden Denkens. Zum Ursprung religiöser Erfahrung bei Thomas von Aquin . . . . .	103
<i>Wolfhart Pannenberg</i> Religiöse Erfahrung und christlicher Glaube . . . . .	113
<i>Heinrich Fries</i> Die Bedeutung der Erfahrung in der Theologie von John Henry Newman . . . . .	125
<i>Eugen Biser</i> Das Wagnis der Weisheit. Der wahrheitstheoretische Ansatz Peter Wusts . . . . .	133

## 3. Erfahrungen im christlichen Glauben

<i>Paul-Werner Scheele</i> Glaubenserkenntnis mit Hilfe spiritueller Erfahrung. Das Zeugnis der Schwester Maria Julitta Ritz CSR . . . . .	145
<i>Gerhard Ludwig Müller</i> Selbsterfahrung und Christusbegegnung. Christologie im Horizont neuzeitlicher Anthropozentrik . . . . .	163
<i>Wolfgang Beinert</i> Angst – Macht – Kirche. Kirche macht Angst. Oder: Glaube als Zumutung zum Mut . . . . .	175

<i>Reiner Kaczynski</i> Heilserfahrung durch die erneuerte Feier der Sakramente . . . . .	195
<i>Gerhard Voss</i> Ein spätmittelalterliches Zeugnis kosmischer Erfahrungstheologie . . . . .	211
<i>Lothar Ullrich</i> „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr“ (Joh 15,20). Kirche in säkularer Diaspora – Mittel- und ostdeutsche Erfahrungen . . . . .	229
<i>Heinz-Günther Stobbe</i> „Barbaren“ und „Menschenmörder“. Ein theologischer Beitrag zum Problem der Fremdenfeindlichkeit . . . . .	243

#### 4. Erfahrungen im ökumenischen Dialog der Kirchen

<i>Theodor Nikolaou</i> Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen. . . . .	267
<i>Aloys Klein</i> Der reformiert/katholische Dialog als Begegnung mit kirchlichen Erfahrungen . . . . .	283
<i>Hans Jörg Urban</i> Der ekklesiologische Charakter der „kirchlichen Gemeinschaften“. Eine Relecture von Lumen Gentium . . . . .	291
<i>Georg Schütz</i> Ökumenisches Lernen – Eine Kategorie im Rezeptionsprozeß . . . . .	301

#### 5. Religiöse Erfahrung im Horizont religiöser Pluralität

<i>Armin Kreiner</i> Die Erfahrung religiöser Vielfalt. Zur gegenwärtigen Diskussion einer Theologie der Religionen . . . . .	323
<i>Horst Bürkle</i> Dialog als Ausdruck der Sendung. Zur Einheit von Nostra Aetate und Redemptoris Missio . . . . .	337
<i>Michael von Brück</i> Die U-topia der Ursprünglichen Einheit. Thomas Mertons Bewußtseinswandel in der buddhistisch-christlichen Begegnung . . . . .	351
<i>Perry Schmidt-Leukel</i> Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna. Zum Verhältnis von meditativer, begrifflicher und existentieller Welttranszendenz im Buddhismus . . . . .	371
<i>Gerda Kattner</i> Bibliographie der Veröffentlichungen von Heinrich Döring: 1969 bis 1993 . . . . .	395
Herausgeber und Autoren . . . . .	401

## Positionen in den orthodox-katholischen Beziehungen

Das Thema dieses Aufsatzes ist unter dem Gesichtspunkt gewählt worden, daß er in der Festschrift für den verehrten Kollegen und lieben Freund Heinrich Döring erscheint. Da sein großes Anliegen dem Fortschritt der interkirchlichen Beziehungen gilt, bringt die Behandlung dieses Themas ein kleines Zeichen meiner φιλία zu ihm zum Ausdruck, zumal Freundschaft nach Gregor dem Theologen „alles teilen“<sup>1</sup> bedeutet.

Die Geschichte der Beziehungen zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens kennt Höhepunkte und bittere Rückschläge, Zeichen der Rivalität, der gegenseitigen Schuldzuweisung, der Entfremdung und der Feindschaft, aber auch Momente der Besinnung auf die Gemeinsamkeiten, der gegenseitigen Vergebung, der christlichen Liebe und der redlichen Bemühung um Einheit. Es ist hier nicht der Ort, eine solche Geschichte schreiben oder auch nur skizzieren zu wollen. Die nachstehenden acht Abschnitte bzw. „Positionen“ berühren zwar immer wieder geschichtliche Fakten, sind aber schwerpunktmäßig eine Art thesenhafte Gesamtwürdigung der orthodox-katholischen Beziehungen aus der Sicht eines orthodoxen Theologen, der durch seine Herkunft und Kircheng Zugehörigkeit einerseits und sein Wirkungsumfeld andererseits sozusagen in beiden Kirchen lebt und manche Vorgänge mit Unmut und Sorge beobachtet. Durch ihre offene und aufrichtige Sprache weisen diese Positionen – so hoffe ich – nicht nur auf Schwierigkeiten, sondern vor allem auch auf Perspektiven in den orthodox-katholischen Beziehungen hin.

### 1. Die eine orthodoxe Kirche

Der rechte Glaube ist ein Geschenk Gottes und als solches rechtfertigt er nicht ohne weiteres Ansprüche auf Alleinbesitz; er verlangt vielmehr demütige Annahme und sorgfältige Bewahrung. In ihren Bemühungen um diese Bewahrung des rechten Glaubens prägte die Kirche den Begriff „*Orthodoxie*“ als Gegensatz und Abgrenzung zur Häresie, d. h. zu der Abweichung vom überlieferten rechten Glauben. Deshalb bezeichnet dieser Ausdruck von seiner theologiegeschichtlichen Entstehung her nicht eine konkrete Kirche, sondern *die gesamte Christenheit*. Er wurde insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und unterstreicht die Bemühungen der Großkirche, die Lehre Jesu Christi unverfälscht zu bewahren. Diese Bemühungen wurden vor allem im Oströmischen Reich unternommen, wo in erster Linie auch die entsprechenden Irrlehren aufgekommen sind. Zu dieser Zeit gab es die fünf größeren kirchlichen Zentren, bekannt als Patriarchate: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem. Alle diese fünf Zentren und Kirchensprengel machten

---

<sup>1</sup> *Gregor der Theologe*, Epist. 15: BEP (= Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Bde. 1-70, Athen 1955ff.) 60, 213-214: „Πάντα γὰρ κοινὰ ποιούμεθα . . . τοιοῦτον γὰρ ἡ φιλία“.

zusammen die eine heilige orthodoxe Kirche aus, welche die griechisch-christliche Kultur, diese gemeinsame Wurzel von ganz Europa<sup>2</sup>, und die eigentliche Grundlage der sogenannten „christlich-abendländischen Kultur“ prägte.

Erst nachdem das Patriarchat von Rom sich seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts zunehmend den Franken zuwandte, für sich größere Rechte in Anspruch nahm (vgl. den Jurisdiktionsprimat in den pseudo-isidorischen Dekretalien und die Ereignisse unter Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios I.) und durch „Neuerungen“ (καινοτομῆαι) in der Lehre den Boden des überlieferten Glaubens teilweise verließ – so die charakteristischen Worte der byzantinischen Theologen –, wird der Begriff Orthodoxie als Selbstbezeichnung hauptsächlich der vier übrigen Patriarchate und der von Konstantinopel aus christianisierten slavischen Völker verwendet. Dieser Teil des Christentums, in der Geschichte vorwiegend als *Griechisch-Orthodoxe Kirche* bekannt und heute eher als Orthodoxie bzw. Orthodoxe Kirche oder Orthodoxe Kirchen, nimmt weiterhin für sich in Anspruch, den einen gemeinsamen rechten Glauben der Alten ungeteilten Kirche unverfälscht bewahrt zu haben.

Wenn aber heute angesichts der kirchlichen Spaltung die Begriffe „orthodox“, „katholisch“ und „evangelisch“ im konfessionellen Sinne, d. h. zur Bezeichnung einer bestimmten Kirche bzw. einer kirchlichen Gemeinschaft verwendet werden, so hören sie keineswegs auf, genauso wertvoll und unaufgebbar auch für die anderen Kirchen zu sein. Dies umso mehr, als sich alle diese drei Termini in einer besonderen Weise und mehr oder weniger explizit auf den rechten Glauben beziehen. Der Ausdruck „evangelisch“ im Sinne des dem Evangelium Gemäßen und der Begriff „katholisch“ im Sinne der qualitativen Katholizität der Kirche hängen ebenso wie der Terminus „orthodox“ mit der Rechtgläubigkeit der Kirche aufs engste zusammen. Dadurch, daß jede Kirche für sich in Anspruch nimmt, den rechten Glauben bewahrt zu haben, entstehen zwar zuweilen Schranken, Rechthaberei und Abgrenzungstendenzen. Aber in diesem Anspruch ist auch eine einmalige Chance enthalten, daß die Kirchen ihre Rechtgläubigkeit stets prüfen können und prüfen müssen, denn, wie der Apostel Paulus treffend formuliert, „wer meine, daß er stehe, mag zusehen, daß er nicht falle“ (1 Kor 10,12). Hierbei darf man keineswegs die Tatsache aus den Augen verlieren, daß wir, wieder nach den Worten des heiligen Paulus, „diesen Schatz in irdischen Gefäßen haben, damit die überschwengliche Kraft von Gott sei und nicht von uns“ (2 Kor 4,7).

## 2. Das Schisma von 1204

Es ist üblich und fast jedem Laien geläufig, für das endgültige Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche das Jahr 1054 zu benennen. Aber dieses Jahr markiert eher eine Episode in den langwierigen und vielschichtigen Auseinandersetzungen zwischen Ost- und Westkirche. Bezeichnend für den episodischen Charakter der Ereignisse des Jahres 1054 ist nicht nur die Tatsache, daß das Volk und Teile des Klerus auf beiden Seiten den endgültigen Bruch nicht darin gesehen haben und darum die *communicatio*

---

<sup>2</sup> Vgl. *Th. Nikolaou*, Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche, in: *K.-Chr. Felmy u. a.* (Hgg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1991, S. 645-659.

in sacris auch danach, z. B. im Fall von Pilgern, gepflegt wurde, sondern auch folgender Vorgang: Papst Urban II. (1088-1099) schrieb im Jahr 1089 an den byzantinischen Kaiser Alexios und fragte u. a., warum in den „Diptychen“, d. h. bei der Liturgie, seines Namens nicht gedacht werde. Der Kaiser ließ im Patriarchat über diese Beschwerden Untersuchungen anstellen, um festzustellen, ob es im Archiv irgendeinen Akt über die Trennung gebe. Die Untersuchungen verliefen negativ. Nach Auskunft des Patriarchats existierten lediglich disziplinäre Differenzen zwischen beiden Kirchen. Daß Urban nicht in den Diptychen erwähnt werde, hänge damit zusammen, daß er seinen Regierungsantritt nicht mit dem althergebrachten Amtsantrittsschreiben (ἐνθρονιστικὴ ἐπιστολή, von daher auch Inthronistika) angezeigt habe. Der Kaiser schlug vor, das Schreiben mit dem gewöhnlich beigefügten Glaubensbekenntnis nachzusenden; dann würde die Aufnahme in die Diptychen erfolgen und man könne über die disziplinären Differenzen verhandeln. Der Plan kam nicht zur Ausführung, „wohl auch deshalb, weil es der papalen Idee von damals nicht mehr entsprach, in einem solchen Zusammenhang ein Glaubensbekenntnis zu versenden“<sup>3</sup>.

Das große Schisma als vollständige Spaltung zwischen den vier östlichen Patriarchaten und dem westlichen Patriarchat von Rom begann zwar, wie bereits angedeutet, am Vorabend des zweiten Jahrtausends, vertiefte und vervollständigte sich aber erst im Jahre 1204 und in der darauffolgenden Zeit. Mit diesem Datum verbindet sich nicht nur das Faktum der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter des vierten Kreuzzuges, und die damit verbundenen Greuelthaten der Kreuzfahrer<sup>4</sup> bzw. ihre Herrschaft im Osten, welche bei den orthodoxen Christen als die schreckliche φραγκοκρατία (Frankenherrschaft) in Erinnerung blieb; vielmehr geht es hierbei um die Haltung des Patriarchats von Rom und die gewaltsame Durchsetzung seiner vermeintlichen Jurisdiktionsgewalt im Osten. Nach dem anfänglichen Schwanken des Papstes Innozenz III. „zwischen Empörung über die ‚Greuel der Verwüstung‘ ... und der kaum unterdrückten Befriedigung, dieses Reich ... endlich zu Boden gezwungen zu sehen“, gewann bei ihm „die Befriedigung ... ersichtlich die Oberhand“<sup>5</sup>; er schied darum seinem Legaten Kardinal Benedikt von der hl. Susanna den eindeutigen Satz: „... Nachdem also die Befehlsgewalt übertragen worden war, war es nötig, daß der Ritus des Priestertums übertragen wurde, bis Ephraim, nach Juda zurückgekehrt, im ungesäuerten Brot der Reinheit und Wahrheit speiste, nachdem der alte Sauerteig gereinigt worden war ...“<sup>6</sup>. Die Überlegenheit und Alleingültigkeit

<sup>3</sup> H.-G. Beck, Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, III/2, S. 147. Vgl. die Aktenstücke bei W. Holtzmann, Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahr 1089, *BZ* 28 (1928) 38-67.

<sup>4</sup> Vgl. Niketas Choniates, *Historia*, Bonn 1835, S. 757-761. Siehe die deutsche Übersetzung des entsprechenden Abschnitts in: H. Hunger, *Byzantinische Geisteswelt*, Amsterdam 1967, S. 198ff.

<sup>5</sup> H.-G. Beck, Die byzantinische Kirche im Zeitalter der Kreuzzüge, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, III/2, S. 151.

<sup>6</sup> Innozenz, Epist. VIII, 55: *PL* 215, 623-624: „translato ergo imperio necessarium, ut Ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim reversus ad Iudam in azymis sinceritatis et veritatis expurgato fermento veteri epuletur ...“ Vgl. auch Joseph Gill, *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Brunswick – New Jersey 1979, S. 27, wo die Anweisung von Innozenz (7 Dez. 1204, *Reg.* VII 164) zitiert wird, „to organise them (sc. the Greeks) and to elect among themselves an overseer to coordinate their ministries.“

des lateinischen Weiheritus war für ihn unbestritten<sup>7</sup>. Die Wahl des Venezianers Thomas Morosini anstelle des rechtmäßigen Patriarchen von Konstantinopel durch die Eroberer entsprach deshalb völlig der päpstlichen „Fürsorge“ und Denkweise. Mit dieser Wahl wurde aber zum ersten Mal auch der Ostkirche der Jurisdiktionsprimat des Papstes aufgezwungen. Und dies ist der eigentliche Bruch<sup>8</sup> zwischen Ost- und Westkirche!

Durch die Ereignisse dieser Zeit prallten zwei völlig auseinanderentwickelte Ekklesiologien zusammen. Gemäß den Entscheidungen der gemeinsamen Ökumenischen Konzile hielt man im Osten an dem *Ehrenprimat* des Bischofs von Rom fest. Dieser dagegen, der vor allem aus der gregorianischen Reform und dem Ausgang des Investiturstreites gestärkt hervorgegangen war, nahm für sich inzwischen in Anspruch, den Primat der ordentlichen Gewalt über die Gesamtkirche zu haben. Und genau diese Entwicklung bestätigte auch das IV. Laterankonzil im Jahr 1215, d. h. nur wenige Jahre später, mit seinem 5. Kanon: „Nach der römischen Kirche, die nach dem Ratschluß des Herrn über alle anderen Kirchen den Primat der ordentlichen Gewalt innehat als Mutter und Lehrerin aller, die an Christus glauben, soll die Kirche von Konstantinopel den ersten, die von Alexandrien den zweiten, die von Antiochien den dritten, die von Jerusalem den vierten Platz einnehmen, und einer jeden soll die ihr eigene Würde erhalten bleiben. Wenn die Vorsteher dieser Kirchen von dem Bischof von Rom das Pallium, das Zeichen der Fülle des bischöflichen Amtes, empfangen und ihm den Eid der Treue und die Obediens geleistet haben, dürfen sie auch ihren Suffraganbischöfen das Pallium verleihen . . .“<sup>9</sup>. Der Bischof von Rom ist danach nicht mehr einer der fünf Patriarchen, sondern hat die ordentliche Gewalt über alle anderen Kirchen inne. Die vier Patriarchen werden zu einer Art „Suffraganbischöfe“ des Papstes! Die Patriarchalstruktur hört somit im Westen von da an endgültig auf, das zu sein, was sie vorher war und auch heute für die Kirche im Osten ist: Inbegriff der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von Kirchen, die miteinander in Gemeinschaft leben.

---

<sup>7</sup> *Wilhelm de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1963, S. 34: „Den Griechen gegenüber schlug er (sc. Innozenz) eine klare Politik ein: es sollte keine zwei Bischöfe, einen lateinischen und einen griechischen, in derselben Stadt geben dürfen. Griechische Bischöfe, Äbte und andere geistliche Amtsträger, die schon im Amt waren, sollten nicht wiedergeweiht werden; aber neuerernannte Bischöfe usw. sollten ausschließlich im lateinischen Ritus geweiht werden (PL 215, 1353. 1468), weil dieser dem griechischen überlegen sei. Innozenz hatte die Absicht, den griechischen Ritus langsam durch den lateinischen zu ersetzen, wenn er den griechischen auch noch vorläufig tolerierte (A. a. O. 1353). Alle griechischen Geistlichen hatten sich dem lateinischen Patriarchen unterzuordnen und mußten dem Heiligen Stuhl gehorchen.“

<sup>8</sup> Der Begriff „Schisma“, der sich für diese Spaltung eingebürgert hat, gibt eher die Sicht der Westkirche wieder, denn dieser Begriff bedeutet, wie Basileios der Große bemerkt, eine Spaltung „aus einigen kirchlichen Gründen und wegen heilbarer Probleme“ (Epist. 188, 1: PG 32, 665 A: „σχίσματα δὲ τοῦς δι’ αἰτίας τινὰς ἐκκλησιαστικὰς καὶ ζητήματα ἰάσιμα πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντας“). Aus der Sicht einiger ostkirchlicher Theologen handelt es sich dagegen um Häresie, d. h. um eine Abweichung in der Lehre von der Kirche.

<sup>9</sup> *R. Foreville*, Lateran I-IV (Geschichte der ökumenischen Konzile, hrsg. v. *G. Dumeige u. H. Bacht*, Bd. 6), Mainz 1970, S. 406-407.

### 3. Uniatismus und Proselytismus

Infolge der skizzierten Entwicklung und vor allem als Konsequenz der westkirchlichen zentralistischen Ekklesiologie, die beim IV. Laterankonzil zu einem ersten Abschluß kam, wird spätestens seit diesem Zeitpunkt von Westrom aus ein Schema zur Einigung der Kirche propagiert, welches allgemein als „Unia“ bekannt ist. Nach diesem Unionsschema darf man seinen Ritus beibehalten, muß aber die Autorität des Papstes anerkennen<sup>10</sup>. Der Römische Katholizismus tritt deshalb seitdem immer wieder mit der Absicht auf, orthodoxe Christen auf dieser Basis für sich abzuwerben. Aus der Sicht der römisch-katholischen Ekklesiologie bedeutet diese Praxis einen Dienst an der Einheit der Kirche, für die Orthodoxe Theologie und Kirche ist sie jedoch reiner Proselytismus.

Dieser Proselytismus, der bereits im Zusammenhang mit den Kreuzzügen vielfältig praktiziert wurde, ist seit der „Union“ von Brest/Litovsk im Jahre 1595/96 stärker zu beobachten. Systematischer wurde er seit der Errichtung der Propaganda-Kongregation durch Papst Gregor XV. am 22.6.1622 betrieben, welche jahrhundertlang fast ausschließlich der „Mission“ unter Christen diente. Daß sie der Rettung der „verirrten Schafe“ nachging, geht deutlich auch aus dem Programm hervor, welches vom ersten Sekretär der Kongregation, Francesco Ingoli (1622-1649), ausgearbeitet wurde. Diese Praxis hatte jedenfalls zur Folge, daß von jeder der Orthodoxen und der Altorientalischen Kirchen sich eine Anzahl von Christen – zum Teil gewaltsam (vgl. die Union in der West-Ukraine unter Sigismund am Anfang des 17. Jahrhunderts)<sup>11</sup> und zum Teil unter regelrechter Ausbeutung der politischen und sozialen Mißstände im Osten<sup>12</sup> – Rom angeschlossen hat. Das sind die „Unierten“, bekannt auch als „griechisch-katholische Kirche“ (insgesamt sind es 21 Kirchen). Welche Bedeutung die Römisch-katholische Kirche ihnen auch heute beimißt, ergibt sich aus dem Codex canonum ecclesiarum orientalium vom 18.10.1990, mit dem Rom zum ersten Mal in der Geschichte das Leben dieser Kirchen umfassend geregelt hat.

---

<sup>10</sup> Vgl. Kanon 9 desselben IV. Laterankonzils bei R. Foreville, Lateran I-IV (Geschichte der ökumenischen Konzile, hrsg. v. G. Dumeige u. H. Bacht, Bd. 6), Mainz 1970, S. 410-411.

<sup>11</sup> Es gibt bedauerlicherweise Berichte, welche „physische Gewalt und psychischen Druck“ auch heute noch als „Mittel“ des römisch-katholischen Proselytismus erwähnen: W. Hryniewicz, Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia, *Ostkirchliche Studien* 40 (1991) 308.

<sup>12</sup> Charakteristisch hierfür ist z. B. folgender Abschnitt aus dem Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen Joakim III. vom Jahr 1904: Nachdem er Schwierigkeiten und Spaltungen in der Orthodoxen Kirche als das Ergebnis der Nicht-Beachtung „der kirchlichen und kanonischen Ordnung und Lehre“ beklagt hat, fährt er fort, „daß die mannigfachen Versuche seitens der Römischen Kirche und vieler der Protestantischen, die (Christen) der Orthodoxen Kirche zu fangen und zu Proselyten des eigenen Stalls zu machen, die Schwierigkeiten vermehren“. Anschließend beschreibt er genauer die „für den heiligen christlichen Namen verleumderischen“ Methoden des angewandten Proselytismus (z. B. Ausbeutung der sozialen Umstände von Waisenkindern und Witwen). Die Lösung des Problems erblickt er nicht nur in der verstärkten pastoralen Fürsorge der Bischöfe für die ihnen anvertrauten Kirchen, sondern auch in den Bemühungen „um die Einheit aller“: I. Karmiris, *Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae* (=DSMn), Bd. II, Graz <sup>2</sup>1968, S. 1041-1042. Vgl. auch das Rundschreiben von 1920 (I. Karmiris, DSMn, II, 1056). Aus diesen Bemerkungen des Patriarchen ergibt sich die an sich traurige und absurde Feststellung, daß die Abwehr des westkirchlichen Proselytismus unter den Orthodoxen der ökumenischen Bewegung einen Anstoß gegeben hat.

Das Problem des Uniatismus ist, wie jeder weiß, heute leider wieder aktuell geworden. Besonders betroffen sind die Länder des ehemaligen Ostblocks und unter diesen vor allem die Länder der ehemaligen UdSSR und Rumänien. Nachdem viele Unierte in der ehemaligen UdSSR im Jahre 1946 und zwei Jahre später in Rumänien wieder gezwungenermaßen, aber dieses Mal hauptsächlich auf Betreiben der kommunistischen Herrscher, zur Orthodoxie zurückkehren mußten, hat die neu gewonnene Freiheit in diesen Ländern enorme konfessionelle Probleme und Streitigkeiten mit sich gebracht. Es ist hier nicht möglich, darauf einzugehen. Im Sinne der Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen vom 15. März 1992<sup>13</sup> sind alle Beteiligten, insbesondere gewisse Kreise der Römisch-katholischen Kirche, zur Raison aufgerufen und werden daran erinnert, daß die Überwindung der kirchlichen Spaltung die höchste christliche Pflicht darstellt; diese Überwindung kann aber nur – das muß unterstrichen werden – durch den Dialog der Liebe und der Wahrheit erfolgen. Beim konkreten Problem<sup>14</sup> könnte es sich als hilfreich erweisen: Erstens, wenn die Römisch-katholischen alles daran setzen würden, den Übereifer einiger unierter Kreise und besonders einiger unierter Lokalmatadoren in den ehemaligen Ostblockländern zu bändigen und zu kanalisieren. Zweitens, wenn auch die Orthodoxen ihre traumatischen Erfahrungen in der Vergangenheit bewältigen würden und sich nicht zu Überreaktionen verleiten ließen. Die Unterbrechung des offiziellen theologischen Dialogs zwischen den beiden Kirchen, die verschiedentlich gefordert wird, stellt beispielsweise kein geeignetes Mittel dar, Probleme zu lösen!

Aber diese Maßnahmen würden nur die Folgen kurieren. Die Ursache des Uniatismus wird m. E. die beiden Kirchen weiterhin beschäftigen, solange man sich nicht über die Frage nach der rechten Lehre über die Kirche Klarheit verschafft. Etwas vereinfacht könnte man dies mit folgender Frage verdeutlichen: Erlangt der Christ aus römisch-katholischer Sicht sein Seelenheil nur durch die Anerkennung der angeblichen universellen Jurisdiktionsgewalt des Papstes? Bejaht man diese Frage, wie es für die Römisch-katholische Kirche seit dem Mittelalter üblich ist<sup>15</sup>, so fragt man sich, was aus den Christen wird, die z. B. im ersten Jahrtausend gelebt haben und das Papsttum in seiner weiteren Entwicklung weder kannten noch sich dazu bekannten? Würde man aber dieselbe Frage verneinen – wie es aus der Sicht der Alten und entsprechend der Orthodoxen Kirche theologisch korrekt erscheint –, so wäre der Uniatismus als ein ekklesiologisch verwerfliches Unionsschema aus der Welt geschafft. Darüber hinaus würden damit auch die im zweiten Vatikanum neuentdeckten, ekklesiologisch schwerwiegenden Wahrheiten von der Bedeutung

---

<sup>13</sup> Vgl. besonders § 4 des Textes in: *Orthodoxes Forum* 6 (1992) 262.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch die „Gemeinsame Erklärung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche“, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 293-295 und das weiterführende „Arbeitspapier“ derselben Kommission, *Ostkirchliche Studien* 40 (1991) 319-323.

<sup>15</sup> Genau dies behauptet z. B. Bonifaz VIII. in seiner Bulle „Unam Sanctam“ vom Jahr 1302: „Dem römischen Papst sich zu unterwerfen, ist für alle Menschen unbedingt zum Heile notwendig“, *J. Neuner u. H. Roos (Hgg.)*, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1965, S. 220. Vgl. den Originaltext *H. Denzinger u. A. Schönmetzger (Hgg.)*, *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg/Br. u. a.: Herder 1965, S. 281 (875).

der Ortskirchen und von der Kollegialität der Bischöfe entscheidend an Boden gewinnen. Und dies wäre gleichzeitig auch der Kircheneinheit sehr dienlich!

#### 4. Theologische Unterschiede

Es ist in diesem Abschnitt nicht beabsichtigt, die bestehenden theologischen Differenzen zwischen der Ost- und der Westkirche aufzulisten oder sie sogar näher zu behandeln<sup>16</sup>. Es soll lediglich auf zwei Sachverhalte hingewiesen werden, die das Schisma und die Bemühungen um Wiedervereinigung in theologischer Hinsicht grundlegend tangieren:

a. Die Ursache der Trennung ist, wie wir gesehen haben, nicht nur eine theologische, sondern eine vielseitige und vielschichtige gewesen. Die Trennung ist geschichtlich gewachsen und hat auch selbst Geschichte gemacht. Etwas vereinfacht läßt sich sagen, daß die theologischen Unterschiede eine Art Begleitmusik des geschichtlichen Werdens der kirchlichen Spaltung waren. Erst erfolgte das Auseinanderleben und die Entfremdung, und dann wurden die trennenden theologischen Anschauungen in die Waagschale des Geschehens geworfen, so etwa, wie die Theorie aus der Praxis hervorgeht.

In einem anderen Zusammenhang<sup>17</sup> wurde dies am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel, Photios I., und Papst Nikolaus I. verdeutlicht. Während im Brief des Patriarchen vom September 861 einige unterschiedliche Gebräuche zwischen der Ost- und der Westkirche (z. B. Fasten an den Samstagen in der Fastenzeit vor Ostern, Zölibat der Priester etc.) als nicht kirchentrennend aufgezählt wurden<sup>18</sup>, wurden dieselben Unterschiede einige Jahre später – nachdem nämlich Papst Nikolaus sich im Jahre 863 in einer römischen Synode in die Angelegenheiten der Ostkirche eingemischt und Photios unbefugterweise verurteilt hatte und 866 die in Bulgarien eingetroffenen lateinischen Missionare die dort wirkenden griechischen Missionare vertrieben und die eigenen Gebräuche und Lehren, insbesondere das Credo mit dem Filioque, verbreitet hatten – in einer Synode in Konstantinopel und in dem berühmten Rundbrief von Photios aus dem Jahr 867 an die übrigen Patriarchen des Ostens als unzulässige Abweichungen von der rechten Lehre bewertet. Selbst die geäußerte Ansicht, daß solche Unterschiede die Einheit der Kirche nicht aufheben, wich dann der Auffassung: „Auch die kleine Abweichung vom Überlieferten führt zur vollen Verachtung des Dogmas“<sup>19</sup>.

Daß die „Irrlehren“ der Westkirche, von denen hier die Rede ist, nicht erst in jener

---

<sup>16</sup> Hierzu vgl. *Th. Nikolaou*, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze, *Orthodoxes Forum* 2 (1989) 201-217 [und: *Politische Studien* 308 (1989) 726-743].

<sup>17</sup> *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 110-111.

<sup>18</sup> *Photios*, Epist. 3, 6: *Balletas*, S. 152ff. Diese irenische Auffassung von Photios gewinnt mehr an Bedeutung, wenn man die anderslautende kirchenrechtliche Tradition berücksichtigt: Über das Fasten am Samstag vgl. Kanon 66 der Apostel und 55 des Trullanums; über den Zölibat vgl. Kanon 4 des Lokalkonzils in Gangra.

<sup>19</sup> *Photios*, Epist. 4, 5: *Balletas*, S. 168-169.

Zeit auftauchen, ist nicht nur dem Historiker bekannt. Damals wurde aber deutlich, daß Ost- und Westkirche sich auseinandergelebt hatten, und es erschien daher den jeweiligen Protagonisten erforderlich, die schleichende Entfremdung und Trennung theologisch zu untermauern und zu dokumentieren. Hierzu brauchte man keine theologischen Unterschiede zu erfinden; es genügte, die vorhandenen entsprechend zu akzentuieren, zumal sie jetzt in eine andere Kirche (in die von Bulgarien) eingeführt wurden und somit aufhörten, eventuell zulässige lokale Traditionen zu sein. Auch bei den Ereignissen im Jahr 1204 und danach läßt sich dieselbe Beobachtung machen: Obwohl die westliche Lehre von der Kirche und besonders von der ordentlichen Gewalt des Bischofs von Rom bis dahin eine beachtenswerte Entwicklung aufzuweisen hatte, hatte sie früher nicht die fatalen Auswirkungen, die sie in dieser Zeit durch ihre gewaltsame Übertragung auf den Osten erlangte.

b. Zur Überwindung der theologischen Unterschiede zwischen der Ost- und der Westkirche wird dringend *ein kirchlich-theologisches Kriterium* benötigt, auf dessen Basis die vorhandenen Lehrdifferenzen überprüft und geklärt werden. Während die Orthodoxe Kirche und Theologie die Fülle der Überlieferung der Alten ungeteilten Kirche voll bejaht und sich darauf stützt, wird diese Überzeugung von der Römisch-katholischen Kirche nicht in derselben Weise geteilt. Für sie ist eine inhaltliche *Entwicklung*<sup>20</sup> in der Lehre möglich. Denn nur auf dieser Grundlage läßt sich letzten Endes z. B. die Dogmatisierung der Lehren über das Papsttum<sup>21</sup> und die Gottesmutter im vorigen und in diesem Jahrhundert rechtfertigen. Weil diese Grundeinstellung die Verständigung erschweren könnte, so wäre die Übereinkunft über den übergeordneten und daher verpflichtenden Charakter der apostolischen Überlieferung und der altkirchlichen Lehre die sichere Basis und das entscheidende Kriterium bei Lehrdifferenzen.

## 5. Das Einigende überwiegt quantitativ und qualitativ das Trennende

Wenn im vorherigen Abschnitt von Lehrdifferenzen die Rede war, so darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß diese insgesamt betrachtet quantitativ und qualitativ in keinem Verhältnis zu dem stehen, was die beiden Kirchen einigt.

Es ist unumstritten, daß die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche, obwohl sie Jahrhunderte hindurch ihren eigenen Weg gegangen sind, *in den meisten grundlegenden Glaubensartikeln* ihre Verbundenheit miteinander bewahrt haben. Beide Kirchen stehen weitgehend auf dem Boden der altkirchlichen Tradition und diese Tradition bietet feste Ansätze für eine Verständigung. Während theologische Differenzen sich leicht benennen lassen, nicht nur, weil sie zahlenmäßig begrenzt sind,

---

<sup>20</sup> Bereits *Augustin* (De baptismo contra Donatistas 2,14: CSEL 51,178 f) sprach hierbei von „Verbesserung“ (emendatio), und zwar nicht in sprachlicher, sondern in inhaltlicher Hinsicht.

<sup>21</sup> Eindeutig geht die Entwicklung in der Lehre der Römisch-Katholischen Kirche in dieser Frage aus den Worten von Kardinal *Joseph Ratzinger* [Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 36-37] hervor: „Rom muß vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde . . . Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß . . . der Osten darauf verzichtet, die *westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends* als häretisch zu bekämpfen . . .“

sondern auch und vor allem, weil sie im Arsenal der Auseinandersetzungen und der gegenseitigen Polemik im Laufe der Kirchengeschichte konkret bekanntgeworden sind, ist die Frage nach dem, was die beiden Kirchen eint, etwas schwieriger. Die Schwierigkeit, die keine Schwierigkeit im wahren Sinn des Wortes ist, oder – um es als Oxymoron auszudrücken – eine angenehme, leichte Schwierigkeit darstellt, besteht darin, daß fast alles andere in Theologie, kirchlichem Leben und christlichem Glauben *die feste Basis* für die Wiedervereinigung liefert. Es beginnt mit unserem im Grunde gemeinsamen Kanon des Alten und des Neuen Testaments und reicht bis zu der konkreten Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente. Es umfaßt die fundamentalen Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile von der Gottheit Christi (Nikaia 325) bis zu seiner ikonographischen Darstellung als Zeichen seiner tatsächlichen Menschwerdung (Nikaia 787). Es ist präzise zusammengefaßt im unverfälschten Nicaeno-Constantinopolitanum. Dies und noch viel mehr hier nennen bzw. behandeln zu wollen, wäre eine schier endlose Aufgabe: Die vielen gemeinsamen Heiligen mit der immerwährenden Jungfrau und allheiligen Gottesmutter an der Spitze, das wahre Priestertum, das Mönchtum, die Frömmigkeit etc. All dies sind wichtige Ansätze für die Verständigung der beiden Kirchen.

Und obwohl das Einigende quantitativ und qualitativ das Trennende überwiegt, kann die Einigung und volle Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen nicht im Zuge einer globalen und unkritischen „gegenseitigen Anerkennung“ erfolgen, weil dies die Lehrdifferenzen verschleiert und notgedrungen den Eindruck erweckt, daß die christliche Wahrheit einmal so und einmal anders verstanden und geglaubt werden darf. Nach orthodoxer Auffassung setzt die Wiedervereinigung die Verständigung in den überkommenen Lehrunterschieden voraus. In voller Übereinstimmung damit messen viele orthodoxe Theologen den bestehenden Lehrunterschieden ein viel größeres Gewicht bei als dies bei ihren römisch-katholischen Kollegen der Fall ist. Bei Letzteren trifft man eine pauschale – an sich gut gemeinte Einstellung –, die oft in den Worten „so nah steht uns die Ostkirche!“ zum Ausdruck gebracht wird. Diese Einstellung erweckt manchmal bei den orthodoxen Theologen den Eindruck, daß sie nicht ernst genommen werden, bzw. daß die beiden Seiten aneinander vorbeireden.

## 6. Der Dialog der Liebe

Es wurde oben mehrfach angedeutet, daß das große Schisma zwischen Ost- und Westkirche geschichtlich am Vorabend des zweiten Jahrtausends begann. In unserem Jahrhundert, am Vorabend des dritten Jahrtausends, kündigt sich der Prozeß der Einigung an. Am Anfang dieses Prozesses steht ohne Zweifel der Wille zur Begegnung und zur Verwirklichung des dem Christentum eigenen Prinzips der Liebe (Joh 13,34-35).

Den ersten nennenswerten Beitrag hierzu hat bekanntlich die Orthodoxe Kirche geleistet. Es waren die Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats von 1902, 1904 und 1920<sup>22</sup>, die wegweisend und in gewissem Sinne der Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung gewesen sind. Besonders die Enzyklika von 1920, die an alle Kirchen

---

<sup>22</sup> Vgl. die Dokumente bei *I. Karmiris*, DSMn, II, S. 1032ff. und 1055ff.

in der Welt gerichtet ist und die Bildung eines „Kirchenbundes“ (κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν) – entsprechend dem damals entstandenen „Völkerbund“ – anregt<sup>23</sup>, beweist die Sorge der Orthodoxie um die Einheit der Kirche und ihre Bereitschaft, wieder mit der westlichen Christenheit den Kontakt aufzunehmen. Der Ruf der Orthodoxie nach Begegnung galt und gilt in erster Linie der Schwesterkirche des Westens, der „verehrungswürdigen Römisch-katholischen Kirche“, wie sie bereits im Beschluß der Zweiten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos (1963) bezeichnet wurde<sup>24</sup>.

In dieser Zeit nehmen die orthodox-katholischen Beziehungen durch das Wirken zweier herausragender Persönlichkeiten, des Papstes Johannes XXIII. und des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I., konkrete Formen an. Denn ist die Einberufung des zweiten Vatikanums das größte Werk dieses Papstes und der Römisch-katholischen Kirche in unserem Jahrhundert, so gehen die Panorthodoxen und die darauffolgenden Präkonziliaren Konferenzen der Orthodoxen Kirche seit Anfang der sechziger Jahre besonders auf die charismatische Gestalt des Patriarchen Athenagoras I. zurück.

Es war in der Tat Athenagoras I., der erkannte, daß sich nach den gescheiterten Unionsversuchen im Mittelalter die psychologisch tiefgreifende Entfremdung und die gegenseitige Polemik zwischen den beiden Kirchen in den folgenden Jahrhunderten nicht allein durch einen direkten theologischen Dialog überwinden lassen. Dem theologischen Dialog, oder, wie er ihn zu nennen pflegte, dem „Dialog der Wahrheit“ müßte ein sozusagen vorbereitendes Stadium, ein Stadium der gegenseitigen Information, der liebevollen Annäherung und des gegenseitigen eingehenden Kennenlernens vorausgehen. Dies nannte er den „Dialog der Liebe“. Dieser Dialog sollte seiner Auffassung nach nicht nur vorangehen, sondern auch den „Dialog der Wahrheit“, d. h. den Dialog um den wahren Glauben der Kirche, begleiten und gestalten. Dem lag wohl die Erkenntnis zugrunde, daß das gegenseitige Vertrauen und die gegenseitige Liebe das unerläßliche Fundament nicht nur der persönlichen, sondern auch der interkirchlichen Beziehungen bilden.

Obwohl in den letzten dreißig Jahren durch eine Reihe von Ereignissen (Symposien, Stipendien, gegenseitige Besuche, gemeinsame Erklärungen etc.) unübersehbare Zeichen der Liebe gesetzt wurden, hat das gegenseitige Vertrauen noch nicht das erforderliche Maß erreicht. Es gibt unter den Orthodoxen viele, die weiterhin mißtrauisch sind. Leider wird manchmal ihr Mißtrauen durch vielleicht unüberlegte Handlungen bestimmter römisch-katholischer Kreise genährt. Selbst die für die Einigung der beiden Kirchen stark engagierten orthodoxen Theologen geraten oft in Verlegenheit, wenn es darum geht, für gewisse (reale oder vermeintliche) Zusammenhänge eine Erklärung zu finden.

Darum gilt heute genauso wie vor dreißig Jahren: Den Dialog der Liebe unbeirrt weiterführen! Die orthodox-katholischen Beziehungen benötigen dringend und mehr denn je *gegenseitiges Vertrauen*! Alle Verantwortlichen sollten

---

<sup>23</sup> Vgl. *I. Karmiris*, DSMn, II, S. 1058.

<sup>24</sup> *I. Karmiris*, DSMn, II, S. 1089.

deshalb die Worte des Apostels Paulus mehr beachten: „Geben wir niemand auch nur den geringsten Anstoß, damit unser Dienst nicht getadelt werden kann“ (2 Kor 6,3).

## 7. Aufhebung des Schismas. Schwesterkirchen im erweiterten Sinne

Zu den wichtigsten Ereignissen, welche der Dialog der Liebe herbeiführte, gehört sicherlich die bekannte „Aufhebung“ der gegenseitigen Exkommunikation zwischen Rom und Konstantinopel vom Jahr 1054. Aus einem Brief von Kardinal Augustin Bea<sup>25</sup> geht hervor, daß die Initiative für diesen gemeinsamen Entschluß von Konstantinopel ausging. Im selben Schreiben schlug Kardinal Bea vor, daß eine gemeinsame Kommission gebildet werden solle; sie solle einen Text abfassen, der gleichzeitig in Rom und in Konstantinopel publiziert würde. Bemerkenswert für das Verständnis dieses Schrittes ist die Ansprache des Metropoliten von Chalkedon, Meliton, an die gemischte Kommission<sup>26</sup>. Darin wird hervorgehoben, daß durch diesen Schritt die volle Gemeinschaft nicht wiederhergestellt wird, denn die „Aufhebung“ ändert nichts an den bestehenden Differenzen im Dogma, in der kanonischen Ordnung, dem Gottesdienst und dem kirchlichen Leben im allgemeinen. So erfolgte am 7. Dezember 1965 die gleichzeitige Veröffentlichung der gemeinsamen Erklärung in Rom und Konstantinopel (in Rom in einer offiziellen Sitzung des zweiten Vatikanums). Darin wird ausgedrückt:

1. Die Mißbilligung der beleidigenden Worte, der unbegründeten Vorwürfe und der verdammungswürdigen Handlungen, die die Ereignisse jener Zeit (1054) gegenseitig begleitet haben.
2. Die Aufhebung, aus dem Gedächtnis und aus der Mitte der Kirche, der „Exkommunikationssentenzen und das Überantworten dieser der Vergessenheit“.
3. Das Bedauern all jener vorausgegangenen und darauf erfolgten traurigen Ereignisse, die „schließlich zu dem vollen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft geführt haben“<sup>27</sup>.

Hier muß man sich fragen, ob dieser Schritt schon vorher genügend theologisch vorbereitet wurde; vor allem aber, ob er nachher angemessen gewürdigt wurde und wird. Wie viele aus dem gläubigen Volk beider Kirchen haben überhaupt etwas davon gehört? Ist es wirklich so, daß ein solcher Schritt ohne Einfluß auf das Leben beider Kirchen bleiben müßte und muß? Soll ein solches „Ungeschehen-Machen-Wollen“ jener Ereignisse nur ein fairer Wortwechsel bleiben? Nein, ein solcher Schritt der gegenseitigen Vergebung bleibt nicht ohne ekklesiologische Relevanz für beide Kirchen, die sich auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft befinden. Kardinal Joseph Ratzinger, der diesen gegenseitigen Akt unter dem Motto „Wiederherstellung der Liebe“ versteht, meint mit Recht hierzu: „Es handelt sich um ekklesiale, nicht um private, um theologische, nicht bloß humanitäre Liebe, um Liebesgemeinschaft von

<sup>25</sup> *Pro Oriente* (Hg.), Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976, Innsbruck u. a. 1978, Nr. 119, S. 78 (Im Folgenden: Tomos Agapis).

<sup>26</sup> Tomos Agapis, Nr. 122, S. 80-82; siehe bes. S. 82.

<sup>27</sup> Tomos Agapis, Nr. 127, S. 87. Bei der Zitation ist auch das griechische Original berücksichtigt worden.

Bischofssitz zu Bischofssitz, von Kirche zu Kirche. Diese ekklesiale Agape ist nicht schon Kommunionsgemeinschaft, trägt aber die Dynamik dazu in sich; sie ist als eine reale ekklesiale Verbindung anzusehen, die Kirchen als Kirchen verbindet<sup>28</sup>.

Die Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation als Akt der gegenseitigen Vergebung schafft in der Tat „eine reale ekklesiale Verbindung“ und eine „Liebesgemeinschaft . . . von Kirche zu Kirche“. Aber gerade diese Verbindung von Kirche zu Kirche setzt – damit sie sich voll entfalten kann – gleichzeitig jene Ekklesiologie voraus, welche die Ortskirche als Kirche im vollen Sinne begreift und welche im ersten Jahrtausend erlebt wurde. Die Patriarchalstruktur war, wie wir gesehen haben, Inbegriff der Selbständigkeit und Unabhängigkeit von in *Communio* lebenden Kirchen. Die fünf Patriarchate machten die eine orthodoxe Kirche aus. Aufgrund der vorhandenen Kirchengemeinschaft verstanden sie sich als Schwesterkirchen. Die Liebesgemeinschaft und Einheit der Gesamtkirche war weder „institutionell“ noch in Verbindung oder sogar in Abhängigkeit von einem „sichtbaren Zentrum“, wie das neue Dokument der römischen Glaubenskongregation „Kirche als *Communio*“<sup>29</sup> sie versteht. Sie war vielmehr durch den einen apostolischen Glauben gegeben und wurde durch die Synodalität der Kirche auf Orts-, Provinz-, Patriarchats- und Ökumene-Ebene gewährleistet. Indem man das Institutionelle und das Zentralistische in den Mittelpunkt stellt, zerstört man die „Liebesgemeinschaft“. Auch der Gebrauch des Begriffs „Schwesterkirchen“ wird problematisch.

Wie damals ist der Terminus „Schwesterkirchen“ unter den Orthodoxen Kirchen auch heute üblich, weil sie im Glauben, im sakramentalen Leben und der Grundverfassung der Kirche verbunden sind. Er beinhaltet deshalb eine tiefe ekklesiologische Dimension und Tragweite und bringt die vorhandene Kirchengemeinschaft zum Ausdruck. Die Schwesterkirchen sind schlicht und einfach *eine* Kirche. Wenn nun hohe Vertreter der Orthodoxen Kirche<sup>30</sup> auch die Römisch-katholische Kirche als

---

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Anathema – Schisma. Die ekklesiologischen Forderungen der Aufhebung der Anathemata*, in: *Pro Oriente (Hg.)*, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck u. a. 1976, S. 105.

<sup>29</sup> Vgl. § II des Dokuments in: *Herder Korrespondenz* 46 (1992) 320 f.

<sup>30</sup> Es ist erwähnenswert, daß Patriarch Athenagoras ziemlich früh den Begriff „Schwesterkirchen“ zur Bezeichnung der ehrwürdigen Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche verwendete (Bereits in seinem Antwortschreiben vom 12.4.1962 an Kardinal Augustin Bea: *Tomos Agapis*, Nr. 10, S. 16). Wie bahnbrechend der Gebrauch dieses Terminus in diesem ekklesiologisch erweiterten Sinne war, zeigt gewissermaßen die Vorsicht, die im Dekret über den Ökumenismus zweieinhalb Jahre später immer noch in Erscheinung tritt. Im Art. 14 des Dekrets taucht zwar der Begriff auf, aber nur als Bezeichnung der Altorientalischen bzw. der Orthodoxen autokephalen Kirchen untereinander. Erst im Breve „*Anno ineunte*“ von Papst Paul VI. anlässlich seines Besuches im Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel am 25. Juli 1967 wird von den „Schwesterkirchen“ in bezug auf die Orthodoxe und die Katholische Kirche gesprochen: „Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir jahrhundertlang gelebt und miteinander die Ökumenischen Konzilien gefeiert, die das Glaubensgut gegen jede Veränderung verteidigten. Nun schenkte uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten Gott die Gnade, daß unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen trotz der Schwierigkeiten, die in früherer Zeit zwischen uns entstanden sind. Von Jesus Christus erleuchtet, sehen wir ohne weiteres, wie sehr es notwendig ist, diese Schwierigkeiten zu überwinden, um dahin zu gelangen, daß die bereits so fruchtbare Gemeinschaft, die beide Teile verbindet, voll und vollkommen wird“: *Tomos Agapis*, Nr. 176, S. 117-118. Vgl. hierzu auch die Beiträge von *John Meyendorff*, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, und *Em. Lanne*, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente (Hg.)*, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, S. 41-88.

Schwesterkirche bezeichnen, bedeutet dies ohne Zweifel einen enormen Fortschritt ihrer Beziehungen. Zugleich ist es aber jedem klar, daß der Begriff „Schwesterkirchen“ in diesem Zusammenhang einen ekklesiologisch erweiterten Sinn aufweist. Aus diesem erweiterten Sinne des Begriffs ergibt sich aber die Notwendigkeit, unbeirrt auf die Einheit im Glauben hinzuarbeiten und vor allem von ekklesiologischen Aspekten abzusehen, welche die Richtigkeit der Anwendung des Begriffes von vorneherein in Frage stellen, ja unmöglich machen.

## 8. Der Dialog der Wahrheit

Nach diesen und weiteren ähnlichen positiven Ereignissen im Rahmen des Dialogs der Liebe und nach eingehender Vorbereitung fand vom 29. Mai bis 3. Juni 1980 auf den Inseln Patmos und Rhodos die erste offizielle Begegnung der Gemischten Orthodox-Katholischen Theologischen Kommission statt. Diese Begegnung bedeutete die Eröffnung des Dialogs der Wahrheit. Konkrete Frucht dieses Dialogs sind die drei Dokumente, die bislang verabschiedet wurden<sup>31</sup>: „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Trinität“ (München 1982), „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“ (Bari 1987) und „Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“ (Valamo 1988). Es handelt sich um Texte, die insgesamt ausgewogen und theologisch gewichtig sind, zumal sie grundlegende gemeinsame dogmatische Aussagen enthalten. Wie bereits erwähnt<sup>32</sup>, konzentriert sich der Dialog der Wahrheit seit 1988 zunehmend und fast ausschließlich auf das aktuelle Problem des Uniatismus und Proselytismus. Genau genommen ist er dadurch zu einem gewissen Stillstand gekommen. Dies ist eine sehr bedauernswerte Entwicklung, die Anlaß gibt, über einige der oben angeschnittenen Probleme intensiv nachzudenken. Darüber hinaus ließen sich in diesem Zusammenhang auch weitere konkrete Schwierigkeiten des Dialogs nennen, die Nachdenken erfordern: z. B. die Nicht-Ausarbeitung eines vollständigen Programms über jene theologischen Aspekte, die im Dialog behandelt werden müssen, oder, ob die Gemischte Kommission überhaupt befugt sein kann, über das Papsttum zu befinden, das selbst nach den Worten von Papst Paul VI. „ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus“<sup>33</sup> darstellt. Diese außerordentlich schwierige Frage übersteigt wohl die Kompetenzen der römisch-katholischen Delegation und müßte

---

<sup>31</sup> Vgl. *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 218-250.

<sup>32</sup> Vgl. oben besonders S. 272, mit Anm. 14.

<sup>33</sup> *Information Service* 1967/2, S. 4f. In dieselbe Richtung gehen die Vorschläge des führenden römisch-katholischen Moraltheologen Bernhard Häring, die er bei einem Vortrag in der „Katholischen Akademie in Bayern“ am 11. November 1992 zum Ausdruck brachte: „Ehrlicher und echter Ökumenismus macht es höchst dringlich: Rückkehr zu der kollegialen, synodalen Verfassung der Kirche des ersten Jahrtausends, klarer Verzicht Roms auf Bischofsernennungen in aller Welt, radikale Reform des Modus der Papstwahl (nicht nur durch ‚Purpurträger‘ vorzunehmen), Verzicht auf alle anti-evangelischen Titel und auf ein entsprechendes Imponiergehabe in Rom“ (zitiert nach seinem Manuskript).

vielleicht auf außergewöhnliche Weise (z. B. durch ein drittes Vatikanisches Konzil) angegangen werden.

Insbesondere gibt die Entwicklung des Dialogs Anlaß, sich mit einer Frage zu befassen, die auch mit den Papstdogmen zusammenhängt und die Entfaltung des Dialogs faktisch hindert. Es handelt sich um die Frage nach der „Gleichberechtigung“ im Dialog:

Die Führung eines Dialogs „auf der Ebene der Gleichheit“ (ἐπὶ ἴσοις ὄροις) ist an sich eine Selbstverständlichkeit, wenn der Dialog überhaupt einen Sinn haben soll. Deshalb ist man wohl zunächst erstaunt, daß bereits die zweite Panorthodoxe Konferenz (Rhodos 1963) diese Formel als eine Art Bedingung für den orthodox-katholischen Dialog verwendete<sup>34</sup>. Ebenso merkwürdig klingt die Aufforderung des zweiten Vatikanums zu „gemeinsamen Zusammenkünften, besonders zur Behandlung theologischer Fragen . . ., bei denen ein jeder mit dem anderen auf der Ebene der Gleichheit spricht (par cum pari agat)“<sup>35</sup>. Für die Orthodoxe Kirche erklärt sich dieser Beschluß aus ihren früheren Erfahrungen mit der Römisch-katholischen Kirche; vor allem waren es die vielen Unionsverhandlungen und -konzile seit dem Schisma, welche diese Bedingung bei weitem nicht erfüllten und wohl auch deshalb zum Scheitern verurteilt waren. Der angeführte Passus des Ökumenismusdekrets ist wahrscheinlich eine Antwort auf die orthodoxe Forderung mit dem Ziel, Mißtrauen abzubauen und Vertrauen zu erwecken.

Der Erzbischof von Australien und orthodoxe Kopräsident der Orthodox-Katholischen Kommission, Stylianos Harkianakis<sup>36</sup>, hat die Gleichberechtigung im Dialog mit Recht als „nur *methodologisch* und nicht *prinzipiell*“ apostrophiert. Die Ursache hierfür erblickt er in den bestehenden „Hauptdifferenzen“ zwischen den beiden Kirchen: Die „traditionelle, fast militärische Disziplin des Weltkatholizismus“ mit seinen „organisatorischen Fähigkeiten“ auf der einen Seite und das „Kirchenmosaik der Orthodoxen“ mit seiner „schwer in einer gewissen Disziplin zu haltenden Kircheneinheit“ auf der anderen Seite. Für die Römisch-katholische Kirche ergibt sich daraus ein „Vorteil der Macht“, während die Orthodoxe Kirche aus ihrer treuen Bewahrung „des überlieferten gemeinsamen Schatzes des Glaubens der ungeteilten Kirche“ einen „moralischen Vorteil“ zieht. Beide Kirchen leiden „unter einer frevelhaften ‚Rechthaberei‘“, die eine unter dem „Hochmut der Macht“ und die andere unter dem „Hochmut der Wahrheit“. Diese „Rechthaberei“ läßt „den Blick für das Geheimnis Gottes nicht frei . . ., sondern (endet) eher in einer Selbstbestätigung . . ., einem Zustand, der bekanntlich von Luther sehr treffend als ‚incurvatio hominis in se‘ bezeichnet und zugleich mit Recht verworfen wurde.“ Angesichts dieser tiefgreifenden Differenz, d. h. des „Vorteils

---

<sup>34</sup> *I. Karmiris*, DSMn, II, S. 1089. Vgl. auch die Entscheidung der dritten Panorthodoxen Konferenz (Rhodos 1964), die den Beschluß über den Dialog „auf gleicher Ebene“ bestätigte und darüber hinaus die Empfehlung gab, daß die einzelnen Orthodoxen Kirchen mit der Römisch-katholischen Kirche „brüderliche Beziehungen“ (ἀδελφικὰς σχέσεις) pflegen sollten: *I. Karmiris* DSMn, II, S. 1090.

<sup>35</sup> Unitatis Redintegratio, Art. 9: *LThK* Bd. 13, S. 83.

<sup>36</sup> Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 149-164; vgl. besonders S. 154-155 und 162.

der Macht“, läßt der Vergleich der beiden Kirchen „den Anspruch (sc. der Orthodoxen) an Gleichberechtigung im Gespräch lächerlich, wenn nicht sogar tragisch erscheinen“.

\* \* \* \* \*

Trotz dieser Schwierigkeiten bleibt die Wiederherstellung der Einheit zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche die *wichtigste Aufgabe*, vor der die beiden Kirchen heute stehen. Denn sie entspringt dem innigen Wunsch und dem Auftrag des Herrn (Joh 17,21) und ist die höchste Verwirklichung des „neuen Gebots“ der Liebe (Joh 13, 34-35) und somit der christlichen Identität. Die beiden Kirchen, als die größten und durch die gemeinsame Tradition des ersten Jahrtausends am engsten miteinander verbundenen, sind aufgerufen, auf das Ziel der Kirchengemeinschaft hinzuwirken, wenn sie die christliche Botschaft in der heutigen Welt, die von geistigem Indifferentismus und Materialismus einerseits und von religiösem Fanatismus und pseudoreligiösen Strömungen andererseits mehr und mehr ergriffen wird, glaubwürdig verkünden wollen. Sie dürfen hierbei nicht übersehen, daß die ersehnte Einheit schließlich die Gabe des Heiligen Geistes ist, der das Herz der Dialogpartner „zum Brennen“ bringt und auf dem Weg mit ihnen redet und ihnen den Willen Gottes erschließt (vgl. Lk 24,32). Was die Dialogpartner zu erbringen haben, ist in erster Linie, Zeichen der Demut und der Liebe zu setzen.