

Die katholisch-orthodoxen Beziehungen: Geschichte – gegenwärtiger Stand – Ausblicke

von Johannes Modesto, München

Der in dieser Festschrift zu ehrende Jubilar, Professor Dr. Dr. Theodor Nikolaou, hat sowohl in seinem beruflichen (sein erster orthodoxer staatlicher Lehrstuhl in Westeuropa entstand durch den Verzicht der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München auf ihren Lehrstuhl für Missions- und Religionswissenschaft) als auch privaten Leben (in einer konfessionsverbindenden Ehe mit einer katholischen Religionslehrerin verheiratet) existenzielle Erfahrungen mit katholisch-orthodoxer Ökumene gemacht. Deshalb liegt es nahe, in der Festaussgabe des „Orthodoxen Forums“ – anlässlich des 70. Geburtstages ihres Begründers und langjährigen Leiters – in einem Kapitel die katholisch-orthodoxen Beziehungen, im in der Überschrift genannten Dreischritt aus der Sicht eines katholischen Theologen zu skizzieren. Dies muss auf Grund des großen thematischen Umfangs in der gebotenen Kürze geschehen.

1. Kurzer Abriss der Geschichte der Einen Kirche bis zur Spaltung von 1054 und 1204

Im allgemeinen Bewusstsein der Gläubigen war das erste christliche Jahrtausend noch von Einheit unter den Kirchen geprägt (mit Ausnahme der Abspaltung der praechalkedonensischen Kirchen). Aber bereits in den ersten Jahrhunderten zeigten sich deutliche Risse zwischen „Alt-Rom“ und Konstantinopel, dem „Neuen Rom“.¹

Kaiser Konstantin der Große (im Griechischen wird er sogar mit dem Epitheton „der Apostelgleiche“, „isapostolos“ versehen) erhob am 11. Mai 350 n. Chr. die alte Stadt Byzanz zur neuen Hauptstadt des römischen Ostreiches (das „Neue Rom“), versah sie mit prächtigen Bauten und als neuen Regierungssitz mit zahlreichen Privilegien. Dadurch entstand die Rivalität mit dem „Alten Rom“, die sich bis zum Ende des ersten christlichen Jahrtausends anhielt. Da die neue Hauptstadt Konstantinopel im Gegensatz zu den alten Patriarchatssitzen Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem keinen apostolischen Ursprung für sich beanspruchen konnte, entstand in späteren Jahrhunderten die Legende der Gründung durch den Apostel Andreas, den älteren Bruder des Apostel Petrus sowie des „Erstberufenen“, auch dies ein Fingerzeig, durch (geschichtlich ungesicherte) nachträgliche apostolische Legitimierung zusammen mit der neuen politischen auch die kirchliche Vorrangstellung Konstantinopels zu legitimieren. Dies wurde vor allem im berühmten dritten Kanon des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) unterstrichen, in dem es heißt, „der Bischof von Konstantinopel soll nach dem Bischof von Rom den Ehrenprimat besitzen, denn diese Stadt ist das neue Rom“. Im 28. Kanon des Konzils von Chalkedon

¹ Es würde zu weit führen, ein auch nur annähernd angemessenes Literaturverzeichnis für diesen großen abzuhandelnden Abschnitt der Kirchengeschichte in diesem begrenzten Rahmen aufstellen zu wollen. Deshalb soll der Hinweis auf einige Standardwerke genügen: K. Bihlmeyer – H. Tüchle, Kirchengeschichte, Band 1, Paderborn 1951, passim; K. Baus – E. Ewig, die Reichskirche nach Konstantin dem Großen, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Band II, 1, Freiburg 1985. K. Amon – J. Lenzenweger – P. Stockmeier – R. Zinnhobler, Geschichte der Katholischen Kirche, Graz 1986, passim.

(451) wurde ebenfalls (unter Protest der römischen Delegation) die gleichwertige kirchliche Stellung Konstantinopels mit Rom sanktioniert.²

Parallel zu diesen kirchenpolitischen Streitigkeiten – die in Konstantinopel residierenden Kaiser nahmen für sich seit Konstantin d. Gr. das Recht in Anspruch, kirchliche Angelegenheiten maßgeblich mitzubestimmen und legten somit den für die Orthodoxie charakteristischen Grundstein des sogenannten Cäsaropapismus –, vollzog sich auch langsam aber stetig eine religiöse und kulturelle Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel, die im so genannten Akakianischen Schisma (492-519) gipfelte. Nach der Exkommunikation des Patriarchen Akakios v. Konstantinopel durch den römischen Bischof Papst Felix II. auf Grund einer missverständlichen Glaubensformel im Rahmen der Auseinandersetzungen um den Monophysitismus strich dieser den Namen von Papst Felix II. aus den Dyphtichen und brach die Beziehungen mit Rom ab, wobei die alten Patriarchate Antiochien und Alexandrien seinem Beispiel folgten. Auch nach Beendigung dieses ersten Schismas wuchs die religiös-kulturelle Kluft zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens: während im Osten die lateinische patristische Literatur kaum zur Kenntnis genommen wurde (ein Zustand, der sich orthodoxerseits bis heute nach dem Eindruck des Verfassers nicht wesentlich gebessert hat), war zwar im Westen, v. a. in Rom, die Bereitschaft grundsätzlich vorhanden, die Texte der griechischen patristischen Literatur zu rezipieren, sie scheiterte aber oft an der mangelnden Kenntnis des Griechischen. Dies besserte sich römischerseits erst ab dem späten Mittelalter.

Damit einhergehend vergrößerten sich ab dem sechsten Jahrhundert auch Differenzen im kulturell-religiösen Lebensstil zwischen dem römischen und byzantinischen Kulturkreis (z. B. unterschiedliche Kirchenkalender, Fest- und Fasttage, divergierende Lebensstile der Kleriker auf Grund der beginnenden Zölibatsverpflichtung im lateinischen Kulturkreis).

Einen weiteren Schritt der Entfremdung stellt die Kaiserkrönung Karls des Großen in St. Peter in Rom durch Papst Leo III. (Weihnachten des Jahres 800) dar.

Die Hinwendung der Päpste zu den Franken war der jahrzehntelangen schmerzhaften Erfahrung geschuldet, dass der Kaiser von Ostrom bzw. sein Exarch in Ravenna auf Grund innenpolitischer Schwierigkeiten (u. a. der Kampf gegen den ständig expandierenden Islam, räumliche Distanz) immer seltener in der Lage waren, die politischen und wirtschaftlichen Interessen Roms und seiner Bevölkerung in angemessener Weise zu gewährleisten. Gerade auch auf Grund des zwangsläufig dadurch entstandenen Machtvakuum waren dem Bischof von Rom gleichsam automatisch entsprechende kirchliche und politische Machtbefugnisse zugewachsen, die den wirtschaftlichen und politischen Grundstein für seine spätere Vorrangstellung bildeten. Diese Abkehr Roms vom Oströmischen Kaiser und seine Hinwendung zu den Franken wurde von Konstantinopel als Hochverrat angesehen.

Ein weiteres Ereignis, welches die Trennung zwischen Ost und West zementierte, fand im Jahre 1054 statt, als auf Grund politischer Unstimmigkeiten (Auseinandersetzung um die kirchlichen Einflusszonen in Süditalien) und theologischer Kontroversen (Azymenstreit, Fastenstreit, Filioque) der lateinische Legat von Papst Leo IX., Kardinal Hubertus da Silva Candida, am 16. Juli d. J. eine Bannbulle „gegen den Pseudo-Patriarchen Michael“ und seine Anhänger (aber nicht gegen die gesamte Kirche des Ostens) niederlegte, worauf dieser (sc.

² Siehe dazu die Kanones 3 des Konzils von Konstantinopel (381) und 28 von Chalkedon, in: *Giuseppe Alberigo, Concilium Oecumenicorum Decreta*. Band 1 Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn u.a. ³1973, S. 28, 75, 77.

Patriarch Michael Kerullarios) am 20. Juli 1054 seinerseits den Urheber der Bannbulle mit dem Bann belegte, aber nicht die gesamte Kirche des Westens. In diesem Zusammenhang ist in Erinnerung zu rufen, dass Kardinal Hubertus rechtlich nicht befugt war, den Bann auszusprechen, da Papst Leo IX. bereits drei Monate vor diesem Ereignis verstorben war.³

Der endgültige politische und emotionale Bruch erfolgte jedoch durch die Ereignisse des Jahres 1204: zu Hilfe gerufen durch die lateinische Bevölkerung Konstantinopels, die sich über Pogrome und andere Benachteiligungen beklagte, lenkten die Venezianer den von ihnen finanzierten Vierten Kreuzzug nicht in das Heilige Land, sondern nach Konstantinopel um.

Anstatt jedoch zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln, endete der Kreuzzug in der Katastrophe der durch nichts zu rechtfertigenden Plünderung, Eroberung und Zerstörung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer sowie der Errichtung des dortigen lateinischen Patriarchats und Kaiserreiches (1204-1261). Diese schockierende Unrechtsstat des Westens wirkt in der orthodoxen Welt teilweise bis heute noch nach: so wurde die Entschuldigung von Papst Johannes Paul II. bei seinem Griechenland-Besuch am 4.-5. Mai 2001 anlässlich des bevorstehenden 800. Jahrestags der Zerstörung Konstantinopels mit großer Erleichterung und Genugtuung zur Kenntnis genommen.⁴ Manche Forscher vertreten auch die Ansicht, dass diese Schwächung Konstantinopels mitverantwortlich war für den Fall der Stadt 1453 an die Türken, ein einschneidendes Ereignis in der abendländischen Geschichte.

Nach der Rückeroberung Konstantinopels im Jahre 1261 durch Kaiser Michael VIII. Palaiologos erfolgte gerade auch aus politischen Gründen (u.a. Expansion des Islams) eine Annäherung an den damaligen Papst. Der Kaiser setzte sich für die Wiederherstellung der Union ein, die auf dem Konzil von Lyon 1274 verhandelt wurde.⁵ Allerdings erweckte die deutlich formulierte Vorrangstellung Roms in den Konzilsdokumenten das Misstrauen in großen Teilen der damaligen orthodoxen Kirchen, die entgegen dem vorherrschenden orthodoxen Symphonia-Prinzip dem Kaiser die Gefolgschaft bei der Anerkennung des Konzils verweigerten.

Nach längeren Auseinandersetzungen wurde von beiden Seiten das Konzil von Ferrara/Florenz in den Jahren 1438/39 einberufen, auf welchem beide Parteien im Großen und Ganzen auf gleicher Augenhöhe miteinander verhandeln konnten. „In der Fegefeuerlehre wurde Übereinstimmung erzielt, die unterschiedlichen Praktiken, zur Eucharistie gesäuertes oder ungesäuertes Brot zu verwenden, wurden gegenseitig anerkannt. In der Filioque-Frage fand man eine Lösung in der Formulierung „durch den Sohn“, die auch bei griechischen Kirchenvätern überliefert ist.“⁶ Auch in der Primatsfrage konnte eine Formulierung gefunden

³ Siehe hierzu auch P. Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997, S. 75-95.

⁴ Cf. G. Basioudis, Johannes Paul II. und die Beziehungen mit den Orthodoxen, *Ofo* 21 (2007) 20-22.

⁵ „Der Anlass mag politisch bedingt gewesen sein, aber nachdem sich der Kaiser zu diesem Schritt entschlossen hatte, nahm er die Sache, trotz aller Widerstände in den Reihen der griechischen Kirche, ernst“; P. Neuner, a.a.O., 79).

⁶ P. Neuner, a.a.O., S. 80, vgl. *Denzinger-Schönmetzer* (DS), *Encheiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moribus*, Freiburg-Barcelona 1973. Nr. 1301 „...declarantes, quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos verum principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem.“

werden, die durch den Zusatz „wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten wird“⁷ auch für die Orthodoxie akzeptabel war.

Allerdings trafen diese Beschlüsse und die proklamierte Union erneut auf heftigen Widerstand im Klerus, Mönchtum und Volk, so dass die Union de facto nicht realisiert werden konnte, zumal am 29. Mai 1453 Konstantinopel in die Hände der Türken fiel. Diesen schmerzlichen historischen Fall konnte auch die kleine Truppe des Papstes, die dieser zur Unterstützung der Belagerten zusammen mit anderen ebenfalls kleineren „westlichen“ Truppen gestellt hatte, nicht verhindern. Spätestens ab diesem Zeitpunkt war der Gedanke an eine Union hinfällig geworden. Nach dem Fall Konstantinopels brachte sich Moskau in Position und erklärte sich zum „Dritten Rom“, verbunden mit dem entsprechenden Führungsanspruch innerhalb der Orthodoxie und setzte 1589 die Erhebung zum Patriarchat durch den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel durch. In dieser Zeit entstanden auch einige der mit Rom in Koinonia/ Communio stehenden Ostkirchen, über die noch später zu sprechen sein wird. Sie werden bis heute von orthodoxer Seite immer wieder miss-träuisch beäugt.

Bis 1962 waren die katholisch-orthodoxen Beziehungen insgesamt distanziert und unterkühlt, als Papst Paul VI. mit seinem berühmten Kniefall vor dem Vertreter des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, Metropolit Meliton, das Eis brach, was zur Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikationen von 1054 führte. Der „Dialog der Liebe“ begann, in dessen Verlauf vor allem die Römisch-katholische Kirche durch Rückgabe von Reliquien, Vergabe von Stipendien und finanzielle Unterstützung für die orthodoxen Kirchen, die bis heute anhält, in die ökumenische Vorleistung ging und so ein Klima des Vertrauens schaffen konnte. In dem darauf folgenden zweiten Schritt („Dialog der Wahrheit“) entstanden mehrere gemeinsame Dokumente theologischer Konsense, Übereinstimmungen und Annäherungen, die nun im Folgenden in aller Kürze skizziert werden sollen.

2. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs

Das erste gemeinsame Dokument zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche („Gemischte Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog“) seit dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) wurde 1982 in München verabschiedet und trägt den Titel „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Dreifaltigkeit“.⁸ Hier wird festgestellt, dass überall dort Kirche ist, wo in Wahrheit Eucharistie gefeiert wird, näherhin im Auftrag des Bischofs als Amtsträger und Garant für die Einheit der Ortskirche. Die Ortskirche wiederum erhält ihre Identität nur durch die Feier der Eucharistie, wodurch sie sich sowohl als der Leib Christi offenbart als auch als Mysterium der Einheit gemäß dem Vorbild der trinitarischen Einheit. Der Bischof kann deshalb die Sorge um seine eigene Kirche nicht von der Sorge um die Gesamtkirche

⁷ *DS*Nr. 1307 „...quemadmodum etiam in gestis Oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continetur.“

⁸ Aus der zahlreichen Literatur zu Texten der Gemischten Kommission seien stellvertretend genannt: *E. Suttner*, Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der Gemischten Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog, *Ofo* 3 (1989) 177-188. *G. Galitis*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, a.a.O., 165-176; *F. C. Wetter*, Der offizielle orthodox-katholische Dialog, *Ofo* 3 (1989) 141-147; *E. Pilipenko*, Die erste Phase des Orthodox-Katholischen Dialogs (1980-2005), *US* 66 (2011) 73-83. Texte: *DwÜ* 3, S. 520-590.

trennen, „weil die eine und die einzige Kirche als Gesamtkirche ... im Rahmen der Ortskirche sakramental sichtbar wird“⁹.

Mit diesen essentiellen ausformulierten ekklesiologischen Gemeinsamkeiten war ein wichtiger Grundstein für den weiteren Dialog gelegt, der zum Dokument von Bari 1987 führte. Es trägt den Titel „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“. Die sakramentale Gemeinschaft ist, so das Dokument, ohne die Gemeinschaft im Glauben undenkbar. Gemeinschaft im Glauben und sakramentale Gemeinschaft sind miteinander und untrennbar verbunden¹⁰. Mit der Feier der Sakramente bezeugt jede Ortskirche ihre Identität, indem sie verdeutlicht, dass sie in der Nachfolge der Kirche der Apostel steht und sich in der Koinonia/Communio mit all den Kirchen befindet, die ein und denselben Glauben leben und dieselben Sakramente feiern. In diesem Rahmen ist auch die Bedeutung der verschiedenen Ämter innerhalb der Kirche zu sehen: das Amt des Bischofs als Garant der Einheit des Glaubens innerhalb der Ortskirche und Spender der Sakramente, unterstützt von den Priestern und Diakonen als dreigliedrige Ausgestaltung des gemeinsam geglaubten und gelebten Weihesakramentes.

Die Theologie der Ämter bildet das Thema des Dokumentes von Neu-Valamo (1988) mit dem Titel „Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche und besonders die Wichtigkeit der apostolischen Nachfolge für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes“. Die Gemeinschaft mit dem Bischof manifestiert die Einheit aller Glieder seiner Kirche und bringt so die Fülle der Kirche zum Ausdruck. Die Konzelebration der Bischöfe bei der Bischofsweihe drückt die Einheit der Kirche und ihre Identität mit der apostolischen Tradition aus. Am Ende des Dokumentes steht die Aufforderung, das Thema des Primats des Bischofs von Rom frei und offen zu diskutieren.¹¹

Das vierte offizielle Dokument (der Vollständigkeit halber sei auch noch auf das Dialogdokument von Freising mit dem Titel „die Frage nach den gegenseitigen Beziehungen zwischen Autorität und Konziliarität in der Kirche“ von 1990 verwiesen) der Gemischten Kommission (Balamand 1993) kam auf Verlangen der orthodoxen Kirchen zustande. Hintergrund hierfür bildete der Fall des „Eisernen Vorhangs“ 1989, der zur Wiederauferstehung der mit Rom unierten Ostkirchen führte, die zuvor durch die zumeist kommunistischen Regime in Osteuropa mit Billigung der jeweiligen orthodoxen Kirchen unterdrückt und in aller Regel mit diesen zwangsweise „wiedervereinigt“ wurden. In diesem Dokument mit dem Titel „Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft“ wird unter Uniatismus die Praxis einer willentlichen, absichtlichen Abtrennung der Gemeinschaften oder der einzelnen Gläubigen von ihrer Mutterkirche im Namen der Wiederherstellung der vollen Einheit (unio) aller Christen verstanden.¹² Diese Vorgehensweise wird für falsch und unangemessen gehalten, weshalb sie als überholt zu betrachten ist. Den Unierten wird im Rahmen der Religionsfreiheit

⁹ G. Martzelos, Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik, Bewertung, Aussichten, *Ofo* 21 (2007) 194f; Ders., Einheit und Katholizität der Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007), *Ofo* 23 (2009) 42.

¹⁰ G. Martzelos, a.a.O., S. 44; E. Pilipenko, a.a.O., S. 77.

¹¹ E. Suttner, a.a.O., S. 186

¹² E. Pilipenko, a.a.O., 82; E. Suttner, Art. „Ostkirchen, katholische“, in: W. Thönissen (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg 2007, Sp. 1020-1022.

das Recht zugestanden, „zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht“. Auf dieses Problemfeld soll später noch eingegangen werden.

Das Uniatismus-Problem hat zum Abbruch der Verhandlungen der Gemischten Kommission geführt, die erst nach dem Wiederbeginn des Dialoges im Jahre 2006 das Dokument von Ravenna (2007) mit dem Titel „Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Synodalität und Autorität“ formulieren konnte. Synodalität, die einen Ausdruck der Einheit der Kirche darstellt, spiegelt das Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes wider.¹³ Die Art und Weise, mit der die Communio der Bischöfe für den Aufbau und die Bewahrung der kirchlichen Einheit maßgeblich praktiziert wird, manifestiert sich in der Einberufung lokaler, regionaler und ökumenischer Synoden, so dass der synodale Charakter der Kirche zu ihrem Wesen gehört. Die Katholizität der Kirche offenbart sich demgemäß in der Communio einer Ortskirche mit den anderen Ortskirchen, die denselben apostolischen Glauben bekennen und dieselben kirchlichen Grundstrukturen besitzen. Die Bedeutung ökumenischer Synoden sowie eines wie immer gearteten Primats auf universalkirchlicher Ebene für die apostolische Leitung der Kirche wird ebenfalls angesprochen und damit der Weg zur Diskussion über die Stellung des Bischofs von Rom geebnet, über die zum ersten Mal 2009 auf Zypern diskutiert wurde.

3. Einigendes und Trennendes zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche

Die oben in aller Kürze skizzierten Dokumente haben gezeigt, dass es eine große und solide Basis essentieller Gemeinsamkeiten zwischen beiden Kirchen gibt: die sakramentale Struktur der Kirche und die Apostolizität des Amtes, die sieben Sakramente, die Marien- und Heiligenverehrung, das Mönchtum sowie zahlreiche gemeinsame Frömmigkeitsformen. Auf dieser Basis der großen Übereinstimmungen sollen nun die unterschiedlichen theologischen Auffassung näher beleuchtet und eventuelle in der Diskussion stehende Lösungsmöglichkeiten skizziert werden:

3.1. „filioque“

Im Text des nicaeno-konstantinopolitanischen Credo, festgelegt auf dem Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel im Jahre 381, heißt es: „...an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der **vom Vater ausgeht**, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird...“. Seit dem 5. Jahrhundert bildete sich im Westen der theologische Gedanke heraus, dass der Heilige Geist **vom Vater und vom Sohne hervorgeht (qui ex patre filioque procedit)**, so etwa auf der Vierten Synode von Toledo¹⁴. Als Reaktion auf solche Beschlüsse ließ Papst Leo III. (795-816) zwei Silbertafeln mit dem ursprünglichen Text des Credo, also ohne den „Filioque-Zusatz“, in griechischer und lateinischer Sprache in St. Peter aufstellen. Diese Frage spielte in den Auseinandersetzungen zwischen Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios eine nicht zu unterschätzende Rolle und gilt seit der offiziellen Einführung des filioque durch Papst Benedikt VIII. als ein noch nicht über-

¹³ G. Martzelos, Kirche im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf der Basis der Dokumente von München (1980), Bari (1987), Neu Valamo (1988) und Ravenna (2007), *OFo* 23 (2009) 46-48.

¹⁴ Cf. Th. Nikolaou, Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze, *OFo* 3 (1989) 201-217; siehe auch *DS* 470: Spiritus aequae sanctus confitendus a nobis et praedicandus est a Patre et a Filio procedere et cum Patre et Filio unius esse substantiae...“.

wundener Kontroverspunkt. Orthodoxerseits wird vor allem moniert, dass ohne erkennbare Notwendigkeit der vom Zweiten Ökumenischen Konzil festgelegte und als unabänderlich deklarierte Text durch diesen späteren Zusatz verändert wurde und des weiteren theologische Bedenken im Raum stehen: das Ausgehen des Hl. Geistes vom Vater zeigt seine persönliche Existenzweise an und entspricht als solches dem Ungezeugtsein des Vaters und dem Gezeugtsein des Sohnes¹⁵.

Katholischerseits wird argumentiert, dass die Einbeziehung des Sohnes die innertrinitarische Perichorese stärker betont und zur Geltung bringt; eine Kompromissformel („per filium“), die auch bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern zu finden ist, wurde bereits auf den Unionskonzilien von Ferrara-Florenz definiert. Auf dieser Basis könnte ein Kompromiss gefunden werden. Sogar die von orthodoxer Seite geforderte Streichung des *filioque* liegt im Bereich des Möglichen, seit der Selige Papst Johannes Paul II. beim Pontifikalamt zu Pfingsten am 7. Juni 1981 in St. Peter anlässlich des 1600-jährigen Jubiläums des Zweiten Ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381 das Credo ohne den „*Filioque*-Zusatz“ betete, ein weltweit beachtetes ökumenisches Zeichen.

3.2. Jurisdiktionsprimat des Papstes

Die Geschichte der Entwicklung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates auch nur ansatzweise zu skizzieren, würde den Rahmen dieser Abhandlung eindeutig sprengen.¹⁶ Die Grundzüge dieser Entwicklung, die in den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870 gipfelten, dürfen an dieser Stelle als bekannt vorausgesetzt werden. Während die Orthodoxie dem Papst als Bischof von Rom im Lichte der ersten Ökumenischen Konzilien einen Ehrenprimat (*presbeia tes times*) vor den anderen wichtigen altkirchlichen Bischofssitzen in der Reihenfolge Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem einräumt, beansprucht Rom seit dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870) im Blick auf die Entwicklung des Papsttums im Laufe seiner 2000-jährigen Geschichte den Jurisdiktionsprimat, d.h. der Papst ist oberste Instanz, die von niemandem und keiner anderen Institution gerichtet wird (CIC can. 331) und berechtigt, auf Grund seiner „*plenitudo potestatis*“ gegebenenfalls auch in die Belange einzelner katholischer Bistümer direkt einzugreifen. Diese Machtfülle wird dem Papst von den orthodoxen Kirchen abgesprochen, da sie nach ihrem Verständnis die Kompetenzen eines Ehrenprimates im Sinne eines „*primus inter pares*“ deutlich übersteigt. Die Stellung des Papstes war und ist immer wieder Gegenstand katholisch-orthodoxer Kontroversen.

¹⁵ Th. Nikolaou, a.a.O., S. 208, vgl. auch B. Hilberath – W. Hryniewicz, Art. „*filioque*“, in: W. Thönissen, a.a.O., S. 424-427.

¹⁶ Aus der Fülle der zahlreichen Literatur zu diesem Thema seien exemplarisch genannt: K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990; J. Meyendorff (Hg.), *The primacy of Peter, essays in ecclesiology and the Early Church*, New York, 1992; J. Modesto, *Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat*, München – St. Ottilien 1989, bes. S. 272-296 (SthG 1); *Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.), Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*, Münster 1996; W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft*, Freiburg 2004; J. Ratzinger, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, in: *Ders., Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, S. 35-48.

3.3 Unfehlbarkeit des Papstes

Die einschlägige Definition des Ersten Vatikanischen Konzils hierzu lautet: „Wenn der römische Bischof in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht, das heißt, wenn er seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend in höchster Apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“¹⁷ Somit wird deutlich, dass sich die Unfehlbarkeit des Papstes (infallibilitas) auf ein eng definiertes Gebiet beschränkt. Während dieser Punkt in der katholischen Dogmengeschichte als Gipfel einer 1700-jährigen Entwicklung des Papsttums gesehen wird, widerspricht dieses Dogma nach orthodoxem Verständnis der altkirchlichen und der sich daran orientierenden orthodoxen Ekklesiologie, die „an der Gleichheit, Selbständigkeit und Kollegialität aller Bischöfe untereinander einerseits und der Bedeutung des episkopal-synodalen Systems andererseits festhält. Demnach werden unfehlbare (besser authentische) Entscheidungen auf den Synoden, speziell den ökumenischen, getroffen, sofern sie in Konsens mit der Kirche (ex consensu ecclesiae) sprechen.“¹⁸

Natürlich kennt auch die Römisch-katholische Kirche das synodale Element in ihrem Kirchenrecht (auch das Erste Vatikanische Konzil war eine Synode!), allerdings nicht in dem Sinne, dass eine Synode/ein Konzil lehrmäßig über dem Papst stünde. Eine stärkere Profilierung des konziliaren Elementes in der Römisch-katholischen Kirche auf allen Ebenen ist im Blick auf die Orthodoxie durchaus ein Desiderat, das im Blick behalten werden muss.

Wie kann eine für beide Seiten vertretbare ökumenische Lösung dieser seit langem umstrittenen schwierigen Fragen aussehen? Wenn man sich das altkirchliche Prinzip der Pentarchie, d. h. die Leitungsfunktion der fünf Patriarchate aus der Frühzeit der Kirche der ersten Ökumenischen Konzilien vor Augen führt (also in der kanonisch festgelegten Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Antiochia, Alexandria, Jerusalem),¹⁹ unabhängig davon, wie konkret es in der Praxis auch ausgeübt worden sein mag, erscheint die „Reaktivierung“ dieses Prinzips wohl nach wie vor als die einzige realistische Möglichkeit der „Wiedervereinigung“ bzw. gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Communio und der damit verbundenen „communicatio in sacris“. Konkret hieße das:

Der Papst, Bischof von Rom, bis zum Jahre 2006 noch mit dem offiziellen Titel „Patriarch des Westens“ versehen, würde wieder, wie in den ersten Jahrhunderten der ungeteilten Christenheit weitestgehend praktiziert, den ersten Rang und Ehrenvorsitz innerhalb der Pentarchie einnehmen, den seit dem Schisma von 1054 der Patriarch von Konstantinopel

¹⁷ DS 3074 „...ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse“.

¹⁸ Th. Nikolaou, a.a.O., 215, vgl. auch Bischof Kurt Koch, Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven. Augsburg 2006, S. 85-97.

¹⁹ Zur Pentarchie-Theorie siehe v. a. W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963; F. Gahbauer, Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung. Die Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck. Neu übersetzt, eingeführt und kommentiert, Ettal 1987; J. Modesto, Idee und Gestalt der Pentarchie in der frühen Kirche, OFo 4 (1990) 23-33; F. Gahbauer, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1993, bes. S. 418-434.

in der Orthodoxie inne hat, verbunden mit allen Rechten und Pflichten, die letztgenannter in der Orthodoxie besitzt. Dies bedeutet, dass mit der Wiedereinsetzung der ursprünglichen Reihenfolge der Pentarchie auch eine kirchliche *Communio* zwischen den beiden Schwesternkirchen, die hinsichtlich der sakramentalen Struktur der Kirche sowie des dreigliedrigen *Ordo* (Bischof, Priester, Diakon) in voller Übereinstimmung leben, ermöglicht würde. Verbunden mit der kirchlichen *Communio* wäre dann auch offiziell eine gegenseitige Zulassung zu den Sakramenten vorstellbar, die unter Berücksichtigung der jeweiligen Zulassungsvoraussetzungen der einzelnen Patriarchate prinzipiell möglich wäre.

Was den umstrittenen Jurisdiktionsprimat und die vieldiskutierte Infallibilität (Unfehlbarkeit) des Papstes anbelangt, so ist aus kanonistischer Sicht festzuhalten, dass sowohl Jurisdiktionsprimat wie auch Infallibilität „nur“ für die Römisch-katholische („lateinische“) Kirche und für die katholischen Ostkirchen gültig sind, jeweils unterschiedlich konkretisiert auf Grund verschiedener Organisationsstrukturen der Kirchen eigenen Rechts (*ecclesiae sui iuris*: die lateinische Kirche, bei den katholischen Ostkirchen die Patriarchats-, Großerbischofs- und Metropolitan-Kirche) innerhalb der katholischen (Universal-) Kirche.²⁰ Wenn also Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit „nur“ für den Bereich der Römisch-katholischen und Griechisch-katholischen Kirche gelten und eine darüber hinaus gehende Ausdehnung des Primats weder vom Papst selbst, noch von Kanonisten und Dogmatikern katholischerseits ernsthaft erwogen oder auch nur diskutiert wird, stünde einer *Communio* mit den orthodoxen und altorientalischen Patriarchaten nichts mehr im Wege. Die Infallibilität und der Jurisdiktionsprimat sind dann eine „innerkatholische“ Angelegenheit, die die anderen Patriarchate in ihrer jurisdiktionellen Eigenständigkeit (Autokephalie) nicht berührt, so dass Ängste bezüglich einer zu mächtigen Stellung des Papstes innerhalb der Orthodoxie unbegründet wären.

Die Weichen hierfür könnten auf dem nächsten panorthodoxen Konzil, das bereits seit über 40 Jahren von den orthodoxen Kirchen vorbereitet wird, möglicherweise in absehbarer Zeit gestellt werden. Auf Grund der hohen Übereinstimmung in theologischen Fragen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche wäre dieser Schritt durchaus realistisch; der Papst hätte dann die Ehrenstellung, verbunden mit gewissen Rechten und Pflichten, die jetzt der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel innerhalb der Orthodoxie inne hat. Ein großartiges Vorbild aus der Zeit der Alten Kirche hierfür könnte der kollegiale Umgangsstil und Umgangston Papst Gregors des Großen mit seinen Mitbrüdern der östlichen Patriarchate

²⁰ Siehe J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, S. 209: „Wenn Patriarch Athenagoras beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den Ersten unter uns, den Vorsitz der Liebe benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends und mehr muss Rom nicht verlangen.“; *Joseph Kardinal Ratzinger, Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, in: *Ders., Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, S. 47f.: „Der Papst bleibt, auch im Widerstreit gegen den Anspruch seines Amtes, Bezugspunkt persönlich vor dem Angesicht der Welt getragener und ausgedrückter Verantwortung für das Wort des Glaubens und so eine von allen wahrgenommene und alle betreffende Herausforderung, die größere Treue zu diesem Wort zu suchen, wie auch eine Herausforderung, um die Einheit zu ringen und das Defizit an Einheit zu verantworten....Für das Papsttum und die katholische Kirche bleibt die Papsttumskritik der nicht-katholischen Christenheit ein Stachel, eine immer christusgemäßere Verwirklichung des Petrusdienstes zu suchen...“.

sein, wie sie uns in seinem umfangreichen *registrum epistularum* überliefert sind.²¹ Dieser Papst, einer der vier Abendländischen Kirchenväter, wird auch in der Orthodoxie als Heiliger verehrt (*Gregorios ho Dialogos*).

3.4 Marianische Dogmen

Das Dogma der „Unbefleckten Empfängnis“, d. h. Maria wurde ohne Erbsünde empfangen (Papst Pius IX., 1854), geht vom Gedanken aus, dass die Gottesmutter ohne Erbsünde sein musste, um würdig und fähig zu sein, Gottesgebärerin (*Theotokos*) werden zu können (Vollkommenes kann nicht aus Unvollkommenen kommen). In der Orthodoxie existiert dieses Dogma nicht, ebenso wenig das Dogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (Papst Pius XII., 1950), wobei das orthodoxe Hochfest der Entschlafung Mariens (*Koimesis*) viele Parallelen zum katholischen Hochfest Maria Himmelfahrt, das ebenfalls am 15. August gefeiert wird, aufweist. Da außerdem die einzigartige Stellung Mariens im Heilsplan Gottes sowie ihre unangefochtene Stellung als *Panagia* (orth.)/Königin der Heiligen (kath.) beiden Kirchen gemeinsam ist, müssten diese Streitpunkte kein unüberwindliches Hindernis mehr darstellen.

3.5 Zeitpunkt der Wandlung

Im Laufe der Kirchengeschichte hat dieser Streitpunkt eine gewisse, wenngleich keine gewichtige Rolle gespielt: während in der katholischen Tradition grundsätzlich davon ausgegangen wird, dass sich die Wandlung beim Aussprechen der Einsetzungsworte (*Anamnese*) vollzieht, betrachtet die Orthodoxie die *Epiklese* (Herabrufung des Hl. Geistes) als den entsprechenden Zeitpunkt.

Da die katholische Theologie jedoch schon seit einiger Zeit von der untrennbaren Zusammengehörigkeit zwischen *Anamnese* und *Epiklese* ausgeht, dürfte es sich hierbei nicht mehr um ein kirchentrennendes Problem handeln.

3.6 Azymenstreit

Während die Orthodoxie gesäuertes Brot in der Eucharistiefeier verwendet, bedient sich die katholische Kirche seit dem 9. Jahrhundert zu diesem Zwecke ungesäuerten Brotes (*Azuma*).²² Da gesäuertes Brot jedoch auch in der Griechisch-katholischen Kirche verwendet wird, handelt es sich um keine essentiell kirchentrennende Frage.

3.7 Die Katholischen Ostkirchen

Bewusst wurde diese Bezeichnung gewählt, da der Terminus „mit Rom unierte Kirchen“ auf Grund der orthodoxen Aversionen negativ konnotiert ist, was diesen Kirchen jedoch nicht gerecht wird, wie es die weiteren Ausführungen belegen sollen.²³

²¹ Siehe *J. Modesto*, Gregor der Große. Nachfolger Petri und Universalprimat. St. Ottilien 1989 (SThG 1); *J. Modesto*, Primat und Ökumene. Konkrete Vorschläge für eine angemessene Stellung des Papstes innerhalb einer konfessionsübergreifenden Universalkirche, *KNA – ÖKI* 40 (2003) 1-12; *J. Modesto*, Primat und Ökumene im Werk Gregors des Großen, in: *M. Hastetter – K.H. Steinmetz* (Hgg.), 1400 Jahre Gregor der Große, Köln 2007, S. 91-117 (Cardo 144).

²² *M. Petzold*, Art. „Azymen“, in: *W. Thönissen*, a.a.O., Sp. 119f.

²³ Siehe auch *J. Koslowski*, der Streit um die Einheit: Das Problem des Uniatismus und der orthodox-katholische Dialog, *US* 66 (2011) 50-60; *P. Neuner*, a.a.O., S. 91-94.

Das Bemühen um Kirchenunionen ist so alt wie die Kirche selbst und geht weit über den katholisch-orthodoxen Bereich hinaus. Kirchliche Bemühungen zwischen Rom und Konstantinopel nach 1054/1204 um Reunionen erfolgten auf den bereits erwähnten Konzilien von Lyon (1274) und Ferrara/Florenz (1438/39). Auf letzterem Konzil wurde die Union mit Teilen der Armenier geschlossen; die Armenisch – katholische Kirche besteht bis heute. Als geschichtlich einflussreicher erwies sich die Union von Brest-Litovsk von 1596. „In der polnisch-litauischen Adelsrepublik erhoffte sich der orthodoxe Adel der dort lebenden Weißrussen und Ukrainer die gleichen Privilegien wie sie sich in Polen durchgesetzt hatten. Da diese Privilegien an katholisches Bekenntnis gebunden waren, drängte der Adel die Bischöfe zur Katholisierung. Der Nuntius in Polen erklärte die Union von Florenz für noch gültig, und der König gewährte die staatsrechtliche Anerkennung, so dass eine unierte Kirche in Litauen und Polen entstand“²⁴. Nach diesem Vorbild entstanden weitere mit Rom unierte Ostkirchen, die in allen orthodox geprägten Ländern aber nur eine kleine Minderheit darstellen (mit Ausnahme der Westukraine). Sie feiern die byzantinische Liturgie und praktizieren die Priesterehe wie es in der Orthodoxie üblich ist. Des Weiteren haben sie ein eigenes Kirchenrecht (*Codex canonum ecclesiarum orientalium*) und erkennen den Papst als oberste kirchliche Instanz an. Allerdings besitzen sie in den meisten Fällen eine relativ große synodale Autonomie. Sobald katholische Ostkirchen unter orthodoxe Herrschaft kamen, wuchs der staatliche Druck hinsichtlich Wiedervereinigung mit der Orthodoxie.

Besonders schmerzhaft bekamen dies die Griechisch-katholischen Kirchen nach 1945 unter den jeweiligen kommunistischen Diktaturen in Osteuropa zu spüren. Sie wurden zwangsweise aufgelöst, ihr Besitz staatlicherseits unrechtmäßig konfisziert und den orthodoxen Kirchen übereignet. Unter starken Repressionen wurden Synoden abgehalten, auf denen die angebliche Rückkehr der unierten Kirchen in den Schoß der orthodoxen Mutterkirche bekräftigt wurde. Viele Mitglieder dieser Kirche wurden sowohl staatlicherseits als auch von Seiten der Orthodoxie benachteiligt und unterdrückt, weshalb sie in den Untergrund abwandern mussten; viele Kleriker und Gläubige dieser Kirchen ließen deshalb ihr Leben. Nach dem Fall des Eisernen Vorhangs und dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1990 konnte die Griechisch-katholische Kirche wieder aus dem Untergrund auftauchen; es kam zu Streitigkeiten mit der Orthodoxen Kirche (vor allem in der Ukraine und Rumänien), da die Griechisch-katholische Kirche wieder ihren damals unrechtmäßig konfiszierten Besitz zurückforderte. Dies geschah teilweise auf juristischem Wege, teilweise aber auch durch Kirchenbesetzungen, wenn keine juristische Lösung in Sicht war. Dies wiederum rief orthodoxe Abwehrreaktionen auf den Plan, die teilweise bis heute andauern und die bilateralen ökumenischen Gespräche nach wie vor belasten, da die Existenz der griechisch-katholischen Kirchen orthodoxerseits als politisch motivierter Spaltungsversuch der katholischen Kirche mit proselytistischen Hintergedanken gesehen wird. Darüber wird noch zu sprechen sein. „Dabei sollte es bei aller ökumenischen Rücksichtnahme gegenüber der Orthodoxie selbstverständlich sein, dass die Gewissensentscheidung der Glieder der unierten Kirchen respektiert wird und dass sie nicht gegen ihren Willen den orthodoxen Kirchen eingegliedert werden dürfen, wie dies von politischer Seite erzwungen werden sollte“²⁵.

²⁴ J. Kosłowski, a.a.O., S. 52.

²⁵ P. Neuner, a.a.O., S. 91.

4. Ausblicke für den katholisch-orthodoxen Dialog

Im Lichte der knappen und daher zwangsläufig unvollständigen skizzenhaften Ausführungen zu diesem komplexen Themenfeld sollen im dritten und letzten Teil der Abhandlung sieben Thesen zur inhaltlichen Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialoges formuliert werden. Sie verstehen sich bewusst als Bekräftigung und Weiterentwicklung der vier Thesen von Johannes Oeldemann zum Dialog mit der Orthodoxie²⁶.

1. Auf Grund der jahrhundertealten Entfremdung zwischen den beiden Kirchen ist das gegenseitige und gleichberechtigte Kennenlernen auf Augenhöhe von großer Dringlichkeit, um angemessene Kenntnisse des jeweils anderen Partners vorweisen zu können. Nur so können Fortschritte in der gegenseitigen Annäherung erzielt werden. Während in der katholischen Kirche und in westeuropäischen Staaten das Interesse für die Ostkirchen gefördert und gepflegt wird, z.B. durch entsprechende Studienangebote und Fachliteratur (siehe z.B. die Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, dessen Gründer, Professor Dr. Dr. Theodor Nikolaou mit dieser Festschrift geehrt wird), fehlen in orthodox geprägten Ländern bis heute sowohl entsprechende Studienmöglichkeiten zum Kennenlernen katholischer Theologie als auch die entsprechende Fachliteratur. Und dies, obwohl es mittlerweile heute Hunderte orthodoxer Theologen gibt, die (nicht selten mit katholischen Stipendien) an westlichen Universitäten studiert haben. So vergibt z.B. die deutsche katholische Bischofskonferenz mehrere Stipendien für orthodoxe Theologen an deutschen Universitäten zum Studium katholischer Theologie über das Ostkirchliche Institut in Regensburg. Eine adäquate Initiative (z. B. orthodoxe Stipendien für katholische Theologen) existiert – mit Ausnahme des Ökumenischen Patriarchats – leider in keiner der orthodoxen autokephalen Landeskirchen.²⁷ Dieses einseitige finanzielle und emotionale Engagement führt auf die Dauer zu Frustration und Resignation auf katholischer Seite, wenn von orthodoxer Seite keine entsprechende Gegenreaktion erfolgt. Das in diesem Zusammenhang immer wieder angeführte Argument der „reichen Westkirchen“ und der „armen Ostkirchen“ trifft im sich wirtschaftlich immer stärker annähernden Europa schon lange nicht mehr zu.
2. Für das Gelingen des katholisch-orthodoxen Dialoges ist die Überwindung der inner-orthodoxen Probleme unerlässlich. „Der Rückzug der russischen Delegation von den Gesprächen der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission in Ravenna war symptomatisch für den derzeitigen Stand der Beziehungen zwischen Moskau und Konstantinopel. Das Verhältnis zwischen dem ersten Patriarchat in der historischen Rangfolge und dem größten Patriarchat in der heutigen Zeit stellt allerdings nur eines von vielen innerorthodoxen Konfliktfeldern dar, die nicht nur die panorthodoxen Beziehungen, sondern auch den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie belasten.

²⁶ J. Oeldemann, *Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur* (1997–2007), *Theologische Rev* 104 (2008) 267–282, bes. 281f.

²⁷ J. Oeldemann, a.a.O., S. 281: „Im Westen gibt es relativ gute Möglichkeiten, sich über die östlichen Kirchen zu informieren, weil es zahlreiche konfessionskundliche Werke über die Kirchen des christlichen Ostens gibt. Im Osten fehlt bis heute vergleichbare Literatur über die westlichen Kirchen. Dafür gibt es inzwischen Hunderte orthodoxer Theologen, die an westlichen Universitäten studiert haben. Der Studentenaustausch ist jedoch bislang eine einseitige Bewegung von Ost nach West. Es gibt kaum westliche Theologiestudierende, die an orthodoxen Seminaren oder Fakultäten studieren. Schließlich bleibt die Begegnung oft auf bestimmte elitäre Kreise beschränkt.“

Die Lösung dieses Konfliktes ist natürlich in erster Linie Aufgabe der Orthodoxen. Aber sie ist keine innerorthodoxe Angelegenheit, weil sie auch Auswirkungen auf unsere ökumenischen Beziehungen hat“.²⁸ In diesem Zusammenhang sei nur kurz auf die innerorthodoxen Spannungen in der Ukraine, Estland und Makedonien nach dem Fall des Eisernen Vorhangs verwiesen. Die Entwicklung der Ökumenischen Idee, an der die Orthodoxie einen großen und verdienstvollen Anteil hatte, hat wiederum zur Reaktivierung der bis dato nur sporadisch gepflegten panorthodoxen Beziehungen geführt. Rom sollte seinerseits im Gegenzug noch stärker als bisher darauf achten, die Beziehungen mit den einzelnen Patriarchaten dem Niveau seiner Beziehungen mit Konstantinopel möglichst anzugleichen und einen entsprechend regelmäßigen Besuchsaustausch zu bestimmten kirchlichen Hochfesten oder Festen der Landespatrone etc. einzurichten.

3. In dem Maße, in dem die Orthodoxie mit ihren binnenkirchlichen Problemen im Rahmen des ökumenischen Dialogs konfrontiert wird, muss sich auch die katholische Kirche mit der Frage auseinandersetzen, inwieweit sie die Möglichkeiten der innerkatholischen Vielfalt und ihre Ausprägungen im Vergleich mit der Orthodoxie zur Entfaltung kommen lässt und auch Anregungen von ihrer „Schwesterkirche“ annimmt. „Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil die Rückkehr zu den ostkirchlichen Wurzeln als eine Hauptaufgabe der katholischen Ostkirchen bezeichnet hat, wurde diese Vorgabe des Konzils bislang nicht ausreichend umgesetzt. Die katholischen Ostkirchen müssen eine größere Unabhängigkeit von Rom erhalten als bisher, um wirklich zu einem lebendigen Beispiel dafür werden zu können, dass die Verwurzelung in der ostkirchlichen Tradition und die Verbundenheit mit dem Bischof von Rom einander nicht widersprechen müssen. Nur so kann die latente Angst vieler Orthodoxer vor den Folgen einer Annäherung oder gar Einigung mit Rom entkräftet werden. Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der innerkatholischen Vielfalt stellt sich aber auch im Blick auf die lateinische Kirche.“²⁹ So wirft die in Ravenna 2007 diskutierte Frage nach dem Stellenwert synodaler und primatialer Strukturen auf der lokalen, regionalen und universalen Ebene innerhalb der katholischen Kirche ein Schlaglicht auf dieses noch ungelöste innerkatholische Problem (siehe z. B. die Frage nach einer rechtlichen Aufwertung der Metropolitanstrukturen, der Bischofskonferenzen sowie der weltweiten Bischofssynoden). Da es sich bei den orthodoxen Kirchen aus katholischer Sicht um eine Schwesterkirche im Vollsinn aufgrund der gemeinsamen sakramentalen und apostolischen Struktur der Kirche handelt und dieses wichtige Faktum der gemeinsamen theologischen Grundüberzeugung auch immer wieder zu Recht lobend hervorgehoben wird, kann dieses bedeutsame Element der orthodoxen Synodalität katholischerseits nicht ohne ernsthafte und gezielte Auseinandersetzung ad acta gelegt werden. Das Gleiche gilt für die innerkatholisch schon seit knapp 1000 Jahren bis zum heutigen Tag immer wieder zum Teil heftig diskutierte Frage

²⁸ J. Oeldemann, a.a.O., 267f., S. 281, siehe auch *Ders.*, Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven, Paderborn 2004, S. 140-146.

²⁹ J. Oeldemann, Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997-2007), *Theologische Rev* (2008) 282: „die regionale mittlere Ebene ist in der lateinischen Kirche aber praktisch nicht existent. Die Herausforderung des Dokuments von Ravenna für die katholische Seite liegt daher vor allem darin, primatial Strukturen unterhalb der Ebene des päpstlichen Primats zuzulassen.“

des Zölibats, der so in den Orthodoxen und Griechisch-katholischen Kirchen nicht existiert. Auch die unterschiedliche pastorale Praxis in beiden Kirchen bei geschiedenen Wiederverheirateten – ebenfalls ein (pastoral-theologisches) Dauerthema – ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

4. Der ökumenische Dialog mit der Orthodoxie ist für die katholische Kirche nicht nur eine theologische und ekklesiologische Notwendigkeit, sondern auch eine pastorale Herausforderung. Hier bemüht sich die katholische Kirche mit großem Engagement, pastoral auf die Orthodoxie zuzugehen. Gerade in mittel- und westeuropäischen Ländern bietet die katholische Kirche der kleinen orthodoxen Diaspora konkrete Hilfe durch die Zurverfügungstellung einiger ihrer Kirchen für die orthodoxe Liturgie an. Auch werden nicht selten finanzielle Hilfestellungen geleistet, wie es unter anderem ein ganz konkretes Beispiel aus München zeigt: die Erzdiözese München und Freising hat der Griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland die katholische Allerseelenkirche in München unentgeltlich überlassen und darüber hinaus auch den Umbau dieser Kirche in die orthodoxe Allerheiligen-Kirche mit Turm samt Neubau eines Pfarrheims mit Wohnungen finanziert und nach einigen Jahren den gesamten Komplex für einen sehr günstigen Preis an die griechisch-orthodoxe Metropole von Deutschland verkauft. Der serbisch-orthodoxen Kirche wurde ein großes Grundstück für den Bau einer Kirche mit Pfarrzentrum (das auch mit finanzieller Unterstützung der Erzdiözese errichtet wurde) in München unentgeltlich überlassen, anderen orthodoxen Schwesterkirchen hat man die Mitbenutzung katholischer Kirchen, meist verbunden mit finanziellen Unterstützungen, ermöglicht. Ähnliche Beispiele finden sich auch in anderen deutschen und westeuropäischen Diözesen.³⁰ Blickt man dagegen in orthodoxe Länder, so sucht man bislang vergeblich nach einer auch nur im Ansatz vergleichbaren Hilfestellung der Orthodoxen gegenüber den Katholiken, die dort in einer ähnlichen Diasporasituation leben. Es erfolgt weder eine finanzielle Hilfestellung seitens der Orthodoxie, noch ist die Mitbenutzung von orthodoxen Kirchen für katholische Gottesdienste möglich. Diese ökumenisch-pastorale Einbahnstraße ist dem gemeinsamen Anliegen nicht förderlich und erzeugt nur Resignation, wenn die Unterstützung eine einseitige katholische Vorleistung bleibt, die keinerlei adäquate Reaktion auf orthodoxer Seite zeigt. Abschließend sei darauf verwiesen, dass die meisten orthodoxen autokephalen Kirchen in Deutschland den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts besitzen und daher rechtlich befugt wären, von ihren Mitgliedern Kirchensteuern zu erheben. Sie nehmen diese Möglichkeit jedoch nicht wahr, da dies in ihren Herkunftsländern nicht üblich ist. Auf der anderen Seite treten sie jedoch an die katholische (und evangelische) Kirche heran, um finanzielle Hilfestellung zu erbitten oder manchmal sogar als selbstverständlich einzufordern. Dabei handelt es sich dann größtenteils um katholische (und evangelische) Kirchensteuergelder. Auch diese Vorgehensweise seitens der Orthodoxie in Deutschland wirft Fragen auf.
5. Die mit Rom in der *Communio/Koinonia* stehenden Ostkirchen haben eine zum Teil jahrhundertealte Geschichte und Tradition, die sie geformt und geprägt hat. Deshalb können sie nicht als „ökumenische Dispositionsmasse“ betrachtet werden, wie dies seitens der Orthodoxie sowie mancher römisch-katholischer Kreise immer wieder geschieht. Ihre kulturelle und spirituelle Identität, für die sie im Laufe

³⁰ G. Basioudis, Johannes Paul II. und die Beziehungen mit den Orthodoxen, *OFo* 21 (2007) 23.

der Geschichte viel erlitten hat, ist selbstverständlich zu respektieren. Für die Römisch-katholische Kirche sind die katholischen Ostkirchen einer der beiden Lungenflügeln, mit denen die Kirche atmet und erst somit katholisch im wahrsten Sinne des Wortes wird, weil dadurch der große Reichtum der Ostkirchen in die katholische Kirche integriert wird.³¹ Die orthodoxe Sichtweise, wonach die unierten Kirchen eine Spaltung der Orthodoxie aus politischen Gründen herbeigeführt haben, ist geschichtlich überholt. Es steht außer Frage, dass z. B. die Union von Brest-Litowsk, die vor über 400 Jahren geschlossen wurde, seinerzeit stark politisch motiviert war, was jedoch für damalige Verhältnisse als normal anzusehen ist. Gerade aus dem Munde der Orthodoxie, die auf Grund des Symphonia-Prinzips an ihrer geradezu wesenseigenen Staats- und National-kirchlichkeit bis auf den heutigen Tag festhält, klingt der Hinweis auf das politische Element in dieser Diskussion nicht sonderlich überzeugend, zumal es in der heutigen Situation nicht mehr zutrifft.

6. Der orthodoxe Vorwurf des Proselytismus der katholischen Kirche sowie das orthodoxe Prinzip des kanonischen Territoriums, wonach in einem „genuin orthodoxen Gebiet“ keine hierarchischen Strukturen anderer Kirchen aufgebaut werden dürfen³², gehen an der pastoralen Realität vorbei und sind im Zeitalter der Religionsfreiheit in Europa nicht mehr zu halten. Gerade die Orthodoxe Kirche hat am meisten vom Fall des Eisernen Vorhangs, der maßgeblich durch die polnische Solidarnocz-Bewegung, durch den Seligen Papst Johannes Paul II., sowie durch Michael Gorbatschow herbeigeführt wurde, auf Grund der dadurch wiedergewonnenen Religionsfreiheit profitiert. Deshalb sollte sie auch den Konfessionen, die – wie sie selbst – während des kommunistischen Zeitalters viel erleiden mussten, den angemessenen Freiraum, den sie für sich natürlich beansprucht, in ökumenischer Solidarität, gegründet aus der gemeinsamen Leidenszeit in der kommunistischen Ära, zugestehen. Gemeinsam durchlebte Leidenszeiten erwiesen sich immer als ein Motor der Ökumene. Die Vorwürfe des Proselytismus, also der Abwerbung von einer Konfession zur anderen mit unlauteren Mitteln (z. B. finanzielle Anreize), treffen – nach Aussage der Russisch-orthodoxen

³¹ Siehe auch Kurt Kardinal Koch, Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute, *Catholica* 65 (2011) 1-26, 12: „Denn sie (sc. die katholischen Ostkirchen) sind einerseits in Theologie und Liturgie, Disziplin und Recht ostkirchlich orientiert und leben andererseits in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom. Das diesbezügliche konziliare Dekret *Orientalium ecclesiarum* hat in dieser Sinnrichtung die besondere Pflicht dieser Kirchen hervorgehoben, die Einheit der Christen zu fördern: „Den mit dem Römischen Apostolischen Stuhl in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen obliegt die besondere Aufgabe, gemäß den Grundsätzen des von diesem Heiligen Konzil erlassenen Dekretes über den Ökumenismus die Einheit aller Christen, besonders der ostkirchlichen, zu fördern“ (OE 24). Das Konzil hat zudem den Rechtsnormen der orientalischen katholischen Kirchen einen viatorischen und transitorischen Charakter zugesprochen, wenn es ausdrücklich festhält: „Alle Rechtsbestimmungen dieses Dekretes gelten nur für die gegenwärtigen Verhältnisse, bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden (OE 30 a). Die katholischen Ostkirchen üben insofern eine wichtige Brückenfunktion aus, sie helfen uns bereits heute, ökumenisch intensiver mit zwei Lungen zu atmen, und sie fördern eine „Osterweiterung“ auch in der Ökumene.“

³² Zur Theorie des „Kanonisch-orthodoxen Territoriums“ siehe W. Kaspar, Katholische Bistümer in Russland. Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums, *Stimmen der Zeit* 128 (2003) 523-530; *Metropolit Filaret von Minsk*, Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums“, *Ost-West* 3 (2002) 294-300.

Kirche – vor allem Freikirchen und Sekten, jedoch nicht die katholische Kirche. Dennoch reagiert die Russisch-orthodoxe Kirche besonders empfindlich auf katholische Aktivitäten in Russland, was in vielen Fällen unbegründet ist.³³ Jeder muss die Freiheit besitzen, eigenständig aus innerer Überzeugung und ohne Druck von außen sich für eine bestimmte Konfession entscheiden zu können. Dass das Prinzip des kanonisch-orthodoxen Territoriums nicht zu halten ist, belegt auch die Tatsache, dass sich die orthodoxen Kirchen nicht einmal selbst daran halten. Denn wie ist es zu erklären, dass sie in nicht-kanonisch-orthodoxen Territorien Westeuropas mehrere orthodoxe Bistümer errichtet haben, obwohl sie sich auf „kanonisch-katholischen Territorien“ befinden? Auf diesem Hintergrund können z. B. die Proteste der Russisch-orthodoxen Kirche gegen die Errichtung von lediglich vier katholischen Bistümern auf dem sehr großen Gebiet Russlands (ca. 17 Mio. km²) nicht nachvollzogen werden, wenn man sich vor Augen hält, dass die russisch-orthodoxe Kirche allein in im Vergleich dazu kleinen Deutschland (0,35 Mio. km²) schon vor längerer Zeit drei Bistümer errichtet hat. Die Zahl aller orthodoxen Bistümer der verschiedenen autokephalen orthodoxen Nationalkirchen im nicht kanonisch-orthodoxen Territorium Deutschlands (deren diözesane Territorien bisweilen über Deutschland hinausreichen), beträgt 16 für ca. 1,5 Mio. orthodoxe Gläubige in Deutschland (ca. 2% der Bevölkerung). Allein dieses Faktum führt die Theorie des kanonischen Territoriums ad absurdum. Abschließend sei noch erwähnt, dass nach genuin orthodoxer Lehre eigentlich alle Orthodoxen, die außerhalb der kanonischen Territorien ihrer autokephalen Landeskirchen leben, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel unterstellt sein müssten.

7. Zuletzt soll auch ein Grundproblem des ökumenischen Dialoges insgesamt kurz zur Sprache kommen: die Rezeption der Konsensdokumente unter den Priestern und Gläubigen der Kirchen. Hier besteht ganz allgemein erheblicher Nachholbedarf bei allen ökumenisch ausgerichteten Konfessionen. Speziell beim katholisch-orthodoxen Dialog muss mit Bedauern festgestellt werden, dass gerade die orthodoxe Kirche, der das unbestreitbare große Verdienst zukommt, die ökumenische Bewegung maßgeblich mitinitiiert zu haben,³⁴ schon seit einiger Zeit aus ihren eigenen Reihen spürbaren Widerstand gegen ökumenische Aktivitäten erfährt. Während katholischerseits das ernste Bemühen um Verständnis der Tradition der Orthodoxie spürbar vorhanden ist und die alte ostkirchliche Tradition in hohem Ansehen steht,³⁵ ist orthodoxerseits kaum etwas von Interesse gegenüber der ebenso alten und ehrwürdigen westkirchlichen Tradition zu spüren. Diese wird in vielen Fällen nur unter dem Gesichtspunkt der vermeintlichen Abweichungen von der wahren Lehre der alten Kirche, als deren einzig legitimen Erben sich die Orthodoxe Kirche versteht, betrachtet, was konsequenterweise in nicht wenigen orthodoxen Kreisen zu ökumenischer Zurückhaltung führt. Ökumenische Impulse im Dialog mit der Orthodoxie gehen demgemäß meist von der katholischen Kirche aus. So sei in diesem Zusammenhang

³³ Vgl. hierzu J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirche im ökumenischen Dialog. Positionen, Probleme, Perspektiven*, Paderborn 2004, S. 136-140.

³⁴ J. Oeldemann, *Orthodoxie und Ökumene – ein spannungsreiches Verhältnis im Spiegel der Literatur (1997-2007)*, *Theologische Rev* (2008) 267 f.

³⁵ Als eines von vielen Beispielen hierfür sei das Apostolische Schreiben „*Orientalium lumen*“ von Papst Johannes Paul II von 1995 genannt (Druckschriften und Broschüren der Deutschen Bischofskonferenz 121).

u. a. auf das Pontifikalamt am Hochfest Peter und Paul am 29. Juni 2008 in der Peterskirche in Rom verwiesen, bei dem Papst Benedikt XVI. das Pallium dem Münchner Erzbischof Reinhard Marx und anderen Erzbischöfen aus aller Welt verliehen hat. Bei diesem Gottesdienst fungierte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios I., quasi als „Konzelebrant“: Der Wortgottesdienst wurde von beiden gemeinsam am Hauptaltar unter dem Baldachin Berninis gefeiert, das Hochgebet verfolgte der Ökumenische Patriarch vom gegenüberliegenden Andreas-Pfeiler aus, der Friedensgruß wurde gegenseitig ausgetauscht sowie der Schlussgegen gemeinsam vom Hauptaltar gespendet. Dieses symbolträchtige hohe ökumenische Entgegenkommen katholischerseits wurde in der orthodoxen Welt kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn mit einer ähnlich hohen Geste erwidert. Auch diese ökumenische Einbahnstraße unter Schwesterkirchen führt auf die Dauer zu Frustrationen.

Wie in den sieben Thesen aufgezeigt, bleibt noch Einiges im katholisch-orthodoxen Dialog zu tun. Vielfach handelt es sich nicht selten um unterschiedliche Mentalitäten und daraus resultierende politisch-emotionale Probleme.³⁶ Theologische Differenzen stehen auf Grund der großen Nähe in dogmatischen Fragen demgegenüber eher im Hintergrund, ein Phänomen, das generell in vielen ökumenischen Dialogen eine nicht unwichtige Rolle spielt, in offiziellen Verlautbarungen jedoch eher am Rande angesprochen wird. Gerade diesem wichtigen Aspekt wird in den offiziellen ökumenischen Diskussionen zu wenig Beachtung geschenkt. Die sieben Thesen möchten diesem Trend etwas entgegensteuern. Seitens der katholischen Kirche bleibt die Hand zum Dialog und zur Einigung mit der Orthodoxie ausgestreckt; neben dem bereits geschilderten emotionalen und finanziellen Engagement der katholischen Kirche sei noch darauf hingewiesen, dass Katholiken in pastoralen Notfällen, d. h. wenn kein katholischer Spender erreichbar ist, die Sakramente gültig und erlaubt von einem orthodoxen Amtsträger offiziell empfangen können, eine Praxis, der von Seiten der Orthodoxie bislang leider (noch) nicht entsprochen wurde, ob wohl dies „kat’ oikonomian“ möglich sein müsste.³⁷

³⁶ Vgl. hierzu J. Oeldemann, Zeugnis für die Wahrheit geben – im Spannungsfeld von Theologie und Ethik. Die Orthodoxe Kirche im Dialog, *US* 66 (2011) 69f.: „Ein weiterer Bereich, in dem Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Denken sich als Hindernis für den ökumenischen Dialog erweisen, ist die Wahrnehmung der Geschichte. Dies zeigt sich zum einen bei der Beurteilung historischer Konflikte. Die westlichen Kirchen sind eher dazu bereit, die menschlichen Faktoren anzuerkennen, die zur Trennung der Kirchen geführt haben, und können auf dieser Basis auch eigene Schuld bekennen, wie es beispielhaft Papst Johannes Paul II. im Jubiläumsjahr 2000 getan hat. Orthodoxen Christen fällt es viel schwerer, einen solchen Schlussstrich unter die Vergangenheit zu ziehen, weil historische Ereignisse für sie nicht etwas Abgeschlossenes sind, sondern bis in die Gegenwart hineinwirken. So prägt die Erinnerung an die Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 oder den Einmarsch polnischer Truppen in Moskau im Jahre 1610 bis heute das Bild vieler Orthodoxer vom „feindlichen“ Westen.“

³⁷ Vgl. hierzu T. Bremer, Schwesterkirchen im Dialog? Erfolge und Rückschritte in den orthodox-katholischen Beziehungen seit 1965, J. Oeldemann, Die Wiederentdeckung der Communio. Der orthodox-katholische Dialog. 40 Jahre nach der Tilgung der Bannsprüche von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche. Würzburg 2006, S. 55-80; S. 75: „Die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil die Möglichkeit eröffnet, dass Katholiken unter bestimmten Umständen die Sakramente bei orthodoxen Amtsträgern empfangen und umgekehrt. Abgesehen von einem entsprechenden Beschluss der Russisch – Orthodoxen Kirche, der 1986 wieder aufgehoben wurde,

Zum katholisch-orthodoxen Dialog gibt es keine Alternative. Die Chance auf eine *communicatio in sacris* zwischen diesen beiden Schwesternkirchen, die in einer jetzt schon fast vollständigen Gemeinschaft leben, ist größer als je zuvor. Das jüngste Angebot der Russisch-orthodoxen Kirche an die Römisch-katholische Kirche, gemeinsam gegen die Tendenz zur Säkularisierung und damit zur Vernachlässigung des christlichen Erbes Europas anzutreten, geht in die richtige Richtung und lässt hoffen. So braucht es auf beiden Seiten weiterhin Persönlichkeiten, die das gemeinsame christliche Erbe in ökumenischer Verständigung der Öffentlichkeit ins Bewusstsein rufen. Hierfür sowie zur katholisch-orthodoxen Verständigung hat der Jubilar vieles geleistet, wofür ihm an dieser Stelle ausdrücklich gedankt sei. Denn es geht letztendlich immer wieder darum, dem nach wie vor unerledigten Auftrag Jesu „dass alle eins seien“ (Joh 17,21) gerecht zu werden.³⁸

ist diese Angebot von keiner orthodoxen Kirche angenommen worden, so dass es weitgehend theoretisch blieb.“

³⁸ S. Harkianakis, Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche, *Ofo* 3 (1989) 149-164; 149: „Die Wichtigkeit des Themas ist nun nicht nur *positiv* damit gegeben, dass es der Wille des Herrn ist, ‚dass alle eins seien‘ (Joh 17,21), sondern auch *negativ* in der Tatsache einer 1000-jährigen Trennung und Entfremdung voneinander, ausgerechnet jener Leute, an welche Christus die Mahnung gerichtet hatte: Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“ (Joh 13,35)“.