

Ökumene auf Rumänisch. Zur Rezeption des orthodox-katholischen Dialogs in der rumänischen orthodoxen Theologie (1960-1989)

von Ioan Moga, Wien

Eine der inzwischen vieldiskutierten Fragen der aktuellen Ökumene betrifft die fehlende oder mangelhafte Rezeption der ökumenischen Dokumente in den Kirchen. Ist der anhaltende „Winter der Ökumene“ (Olav Fykse Tveit, ÖRK-Generalsekretär) auch ein Ausdruck einer wachsenden Kluft zwischen dem, was in ökumenischen Fachpapieren präsentiert wird, und der konkreten Wirklichkeit des Kirchenvolkes? Wie würde eine gelungene und geglückte Rezeption von Konsensdokumenten im Falle der Orthodoxen Kirche aussehen: hätte sie die Form einer synodalen Stellungnahme, die Gestalt eines wachsenden Ökumene-Bewusstseins bei den Gläubigen oder erführen diese Papiere eine starke Berücksichtigung in der theologischen Ausbildung? Es gibt viele Ebenen der Rezeption, bei einigen (wie etwa bei der Frage einer synodalen Kenntnisnahme oder Bestätigung) lässt sich die Antwort eher leicht geben, bei anderen nicht. Auch soll in der Rezeptionsfrage überlegt werden, inwiefern die theologischen Dialogdokumente selbst (seien diese auf bilateraler oder multilateraler Ebene) rezeptionsfähig sind, d.h. wo liegt die ökumenische Verbindlichkeit und wo die historische Begrenztheit eines bestimmten Textes? Aus der Fülle dieser Fragen lässt sich sicherlich eines feststellen: Es gilt in der heutigen Zeit auf das konkrete Ankommen des in der Ökumene sich Ereigneten und Erreichten genauer zu schauen und dafür auch mitzuwirken. Zur Ökumene gehört nicht nur ein theologischer Dialog mit einem gewissen Ergebnis, sondern auch das Ankommen dieses Ergebnisses (wenn es ein solches gibt) im ganzen Leib der Kirche, d.h. im Klerus, in den Gemeinden, in der Ausbildung, in der akademischen Theologie. Noch mehr, was viel schwieriger ist: die komplexe und manchmal widersprüchliche kirchliche Wirklichkeit soll schon in den Ergebnisfindungsprozess miteinbezogen werden.

Im Rahmen dieses Aufsatzes möchte ich im Kontext dieser Fragestellung den Rezeptionsprozess des orthodox-katholischen „Dialogs der Liebe“ und des „Dialogs der Wahrheit“ in der rumänischen orthodoxen Theologie anhand der in der Zeit von 1960 bis 1989/1990 veröffentlichten Aufsätze und Studien verfolgen. Das Jahr 1990 bietet nicht nur aufgrund der politischen Ereignisse (Fall des kommunistischen Regimes) einen Schnittpunkt, sondern auch wegen der starken Umbrüche, die der orthodox-katholische Dialog (Stichwort: Uniatismus) ab diesem Datum erfuhr. Darüber hinaus ist es angebracht, angesichts der Neuaufnahme des aktiven theologischen Dialogs (ab dem Jahre 2006, Belgrad), thematische Verbindungslinien zu der Anfangszeit (Dialog der Liebe und die erste Dekade des Dialogs der Wahrheit) zu ziehen und somit die Entwicklung bzw. Wiederkehr verschiedener Argumentationsmuster zu verfolgen.

Dabei sollen zwei Fragen in Mittelpunkt stehen: 1. Wie wurden die Hauptereignisse und die entsprechenden Aussagen oder Dokumente in dieser Zeit rezipiert? 2. Welche waren die Hauptbeiträge der rumänischsprachigen Theologie im Rahmen dieses Dialogs?

1. Vorspann (1950er Jahre): eine Debatte über das mariologische Dogma

Der Beginn der kommunistischen Herrschaft in Rumänien stand unter dem Zeichen des stalinistischen Totalitarismus. Im Jahre 1948 wurden der Religionsunterricht in den Schulen sowie sämtliche sozial-karitative Tätigkeiten der Kirche in allen Bereichen abgeschafft. Neben dem neuen Statut der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Oktober 1948), bei dem mehrere Bistümer aufgelöst bzw. zusammengeschmolzen wurden, erfuhr auch die theologische Wissenschaft, sowohl auf struktureller als auch auf personeller Ebene, bittere Rückschläge: von drei theologischen Fakultäten und vier theologische Akademien, blieben nur zwei „Theologische Institute universitären Grades“, nämlich in Bukarest und in Sibiu, bestehen, die allein für die theologische Vorbereitung der zukünftigen Kleriker gedacht waren. Mehrere theologische Diözesenzeitschriften wurden aufgelöst, und diejenigen, die weiterhin publizieren durften, mussten die kommunistische Propagandapolitik in verschiedenen Formen mittragen oder mindestens einer starken ideologischen und begrifflichen Zensur standhalten. Unter den vielen theologischen Persönlichkeiten, die mit der Instauration des totalitären Regimes vom öffentlichen Leben ausgeschlossen oder sogar inhaftiert worden waren (darunter Nichifor Crainic, Ioan Gh. Savin, Ilarion Felea), war auch der Universitäts-Professor Dumitru Stăniloae. Einige Fakultätskollegen trugen durch fakultätsinterne Intrigen dazu bei, dass er seinen Rektorsposten an der Akademie in Sibiu im Jahre 1946 aufgeben musste.¹ 1947 wechselte Stăniloae nach Bukarest zum Lehrstuhl für „Askese und Mystik“, der ein Jahr später abgeschafft wurde. Zwischen 1948-1958 (als er inhaftiert wurde), konnte der große rumänische Theologe nur noch Doktorandenkurse anbieten, einige theologische Studien veröffentlichen und an der Übersetzung der *Philokalia* weiterarbeiten.

Aus dieser dunklen Zeit der 50er Jahre ist eine Art theologische Debatte über die Mariologie zu erwähnen, die zwischen dem am Rande des universitären Wirkens gedrängten und als „Mystiker“ gebrandmarkten Dumitru Stăniloae und einigen Theologieprofessoren geführt wurde. Anlass dazu gab das im Jahre 1950 von Papst Pius XII. proklamierte Dogma über die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Die Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche reagierte darauf noch im selben Jahr mit einem Communiqué, in dem der „neue Irrweg des Papsttums“ stark kritisiert und verurteilt wurde: das Dogma sei ein Zeichen für die weitere Entfernung des römischen Katholizismus vom gemeinsamen Erbe, aber auch eine traurige Bestätigung des päpstlichen Unfehlbarkeitsanspruchs. Vom Inhalt her betont die Synode zwar, dass die leibliche Himmelfahrt Mariens zum Glaubensschatz und zum Frömmigkeitsbewusstsein der Orthodoxen Kirche gehört, lehnt aber ihre Dogmatisierung strikt ab. Diese Dogmatisierung beruht schließlich auf dem Dogma der unbefleckten Empfängnis, welches Maria „aus der Solidarität mit dem menschlichen Geschlecht“ heraushebt.²

Obwohl die theologische Kritik der zwei mariologischen Dogmen der Römisch-katholischen Kirche im Rahmen der rumänischen Orthodoxie einen Konsens darstellte, waren die Argumentationslinien zwischen dem in der patristischen Theologie beheimateten Dumitru Stăniloae und den eher neoscholastisch geprägten, ehemaligen Fakultätskollegen

¹ Vgl. die Präsentation dieser Zeit bei *Ioan I. Ică jr.*, *Dispute mariologice și revoluții politice pe fundalul secolului XX*, in: *Ders.*, *Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV*: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei, Sibiu 2008, S. 19-24.

² Vgl. Communiqué der Heiligen Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche [rumänisch], *Ortodoxia* 2 (4/1950) 497-502.

unterschiedlich. Stăniloae bemühte sich, durch das Heranziehen der mariologischen Beiträge spätbyzantinischer Autoren wie Theophanes von Nizäa und Gregorios Palamas, der Jungfrau Maria die Rolle „einer echten Vermittlung von göttlicher Kraft“³, d.h. von „ungeschaffener Gnade“ zuzusprechen. Formulierungen wie „Christus, mit seiner ganzen Gnadenfülle ist nicht abseits von seiner Mutter, dem Herz der Kirche“ oder „wenn Christus sich uns durch die Kirche schenkt, kann man sagen, dass Er sich uns durch die Mutter Gottes schenkt“ stoßen aber bei den orthodoxen Hermannstädter Theologen wie Isidor Todoran auf heftigen Widerstand. Dumitru Stăniloae galt ihnen als zu „katholisch“ und die spätbyzantinischen Autoren, auf die er sich berief, sahen sie als rein liturgische, metaphorische Ansätze zur Mariologie, die der orthodoxen Dogmatik nicht entsprechen. Auch wenn der Grund der unterschwelligten mariologischen Polemik in den '50er Jahren auf die hermeneutische Frage der Berufung auf die (spätbyzantinischen) Väter zentriert war, ist sie für das Verständnis der späteren Positionierung der rumänischen Theologie im Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche mit zu berücksichtigen. Der Versuch des „Neopatristikers“ Stăniloae, die orthodoxe Mariologie systematisch zu entfalten und dadurch eine anfängliche Vermittlung zur römisch-katholischen Mariologie anzubahnen (bei gleichzeitiger Korrektur der Quelleninterpretation seitens dem Assumptionisten Martin Jugie), stieß auf starken Widerstand.⁴

In den 1950er Jahren spielten die politischen Außenfaktoren eine durchaus prägende Rolle in der Haltung der rumänischen orthodoxen Theologie zur Römisch-katholischen Kirche. Im Herbst 1948, unter dem Druck der politischen Führung, war die griechisch-katholische Kirche aufgelöst worden. Ein paar Monate zuvor hatte in Moskau eine groß angelegte Konferenz anlässlich des 500jährigen Jubiläums der russischen Autokephalie stattgefunden, bei der die Oberhäupter der russischen, georgischen, serbischen, rumänischen und bulgarischen Kirche, sowie andere orthodoxe Kirchenvertreter (das Patriarchat von Konstantinopel und die Kirchen Griechenlands hatten die Teilnahme an der Konferenz entschieden abgelehnt) die „Politik des Vatikans“ als „antichristlich, antidemokratisch und antinational“⁵ verurteilt und die Mitwirkung an der bevorstehenden Gründung des ÖRK verweigert hatten. Deshalb muss es nicht wundern, wenn wir vor allem Anfang der 1950er Jahre in den rumänischen theologischen Zeitschriften eine Reihe von Aufsätzen finden, die den Vatikan scharf attackieren.⁶

Mit der ökumenischen Öffnung der rumänischen Orthodoxen Kirche Anfang der 1960er Jahre (ÖRK-Beitritt im Jahre 1961) findet auch hinsichtlich des Verhältnisses zur Römisch-katholischen Kirche eine Wende von einem kirchenpolitisch-polemischen zu einem immer stärkeren theologisch-wissenschaftlichen Diskurs statt, wobei das konfessionelle Divergenzbewusstsein (nicht zuletzt aufgrund des Nicht-Beitritts der Römisch-katholischen Kirche zum ÖRK) immer noch prägend bleibt.

³ Dumitru Stăniloae, Maica Domnului ca mijlocitoare, *Ortodoxia* 4 (1/1952) 85.

⁴ Vgl. Ioan I. Ică jr., a.a.O., S. 41-80.

⁵ Résolution sur la question „Le Vatican et l'Église orthodoxe“, Actes de la Conférence des Chefs et des Représentants des Églises Orthodoxes Autocephales réunis à Moscou à l'occasion de la célébration solennelle de l'Autocephalie de l'Église Orthodoxe Russe, 8-18 juillet 1948, II. Bd, Moskau 1952, S. 443.

⁶ Vgl. z.B.: Corneliu Sârbu, Spiritul misionar al Vaticanului și concepția papistă despre unirea Bisericilor, *Ortodoxia* 3 (4/1951) 539 – 585.

2. Die Skepsis des Anfangs: die rumänische Orthodoxie zwischen ÖRK und Rom

Im Vorfeld (1959-1962) des Zweiten Vatikanums beschäftigen die orthodoxe Kirche und Theologie in Rumänien hauptsächlich zwei Fragen: die Relevanz des angekündigten römisch-katholischen Konzils für die Annäherung zwischen den Kirchen und die selbstproklamierte „Ökumenizität“ des Konzils. Beide Punkte lösen Kritik in der Orthodoxie aus: das Konzil sei eine interne Angelegenheit der katholischen Kirche und es dürfe deshalb nicht den Titel „ökumenisch“ für sich beanspruchen. Wiederum könne es nur dann zur kirchlichen Wiedervereinigung beitragen, wenn man dabei wirklich auf die Rückkehr-Union und damit auch auf das universelle Jurisdiktionsprimat des Papstes verzichten würde.⁷

Obwohl polemisch, bemühen sich die Verfasser um eine solide Dokumentation. Im Jahre 1962 veröffentlicht der Kirchenhistoriker Ioan Rămureanu (1910-1988) einen gut dokumentierten Aufsatz über die Haltung der Römisch-katholischen Kirche gegenüber der ökumenischen Bewegung⁸. Dabei werden die verschiedenen Etappen der römisch-katholischen Beurteilung der ökumenischen Bewegung dargestellt: vor und nach der Gründung des ÖRK und am Vorabend des Zweiten Vatikanums. Neben dem Informationscharakter tritt auch ein starker polemischer Diskurs in Erscheinung: die orthodoxen und protestantischen Kirchen (als Mitglieder der ÖRK) dürften sich von den Versprechungen des Papstes hinsichtlich einer ökumenischen Öffnung nicht verleiten lassen: das stattzufindende Konzil habe auch „unionistische Ziele“⁹. Anhand dieses Aufsatzes sieht man, wie skeptisch das orthodox-katholische Verhältnis in orthodoxen Theologenkreisen (vor allem im kommunistischen Block) wahrgenommen wurde. Rom habe nur die Methode, nicht aber das Ziel („Rückkehr-Ökumene“) geändert: deshalb sei „die katholische Ökumene“ mit großer Vorsicht anzusehen. Gleichzeitig versucht Rămureanu den Eindruck einer Protestantisierung der Orthodoxie durch die ÖRK-Mitgliedschaft abzuwehren: Die Teilnahme der Orthodoxen sei dadurch zu rechtfertigen, weil damit die anderen ÖRK-Mitgliedskirchen „den reichen Lehr- und Traditionsschatz der Ostkirche kennenlernen“¹⁰ und gemeinsam den Weg zur Einheit finden können.

Weniger polemisch zeigt sich Rămureanu in einem anderen Aufsatz desselben Jahres, wo er die einzelnen Schritte in der Vorbereitung des Zweiten Vatikanums verfolgt und die unterschiedlichen Positionen der Orthodoxen, Anglikanischen und Lutherischen Kirche zu dem Konzil dokumentiert. Betont wird vor allem die Ambivalenz der Ausdrücke „ökumenisches Konzil“ oder „Konzil mit Unionszwecken“ (bei Kardinal Augustin Bea). Der Autor vertritt die These, das Konzil werde nur ein „allgemeines Konzil der Katholischen Kirche“ sein¹¹, bei dem kein Verzicht auf das Unfehlbarkeitsdogma zu erwarten sei. Im Vergleich zu dem ein

⁷ Vgl. Ioan Rămureanu, Pretinsul „sinod ecumenic“ anunțat de actualul Papă Ioan XXIII-lea, *Ortodoxia* 12 (3/1960) 471-493. Ion Bria, În legătură cu Sinodul al II-lea de la Vatican, *Ortodoxia* 12 (1-2/1960) 269-280. Einige Autoren verwenden dabei polemische Argumentationsmuster: es sei keine ökumenische Öffnung durch das Konzil zu erwarten, das Thematisieren der Einheitsfrage sei ein reines Ablenkungsmanöver, um die öffentliche Meinung zu sensibilisieren. Vgl. dazu (L. Pădureanu), Cauzele eșuării unei inițiative papale, *Ortodoxia* 12 (1/1960) 172-175.

⁸ Ioan Rămureanu, Atitudinea Bisericii Romano-Catolice față de mișcarea ecumenică, *Ortodoxia* 14 (1-2/1962) 153-197.

⁹ Ioan Rămureanu, a.a.O., S. 175.

¹⁰ Ioan Rămureanu, a.a.O., S. 180.

¹¹ Vgl. Ioan Rămureanu, Ce este și ce urmărește așa zisul „Sinod ecumenic“ proiectat de papa Ioan al XXIII-lea, *Ortodoxia* 14 (3/1962) 365.

paar Monate zuvor veröffentlichten Artikel ist Rămureanu diesmal bemüht, auch die positiven Aspekte der ökumenischen Öffnung der Römisch-katholischen Kirche und Theologie aufzuzeigen: man würde von römisch-katholischer Seite über die Orthodoxen „mit viel mehr Verständnis und Sympathie“ reden und schreiben als vorher. Auch in der innerorthodoxen Beurteilung des kommenden Konzils betont Rămureanu mehr eine einheitliche Position und zitiert verschiedene orthodoxe Theologenstimmen (J. Meyendorff, H. Alivizatos, V. Mustakis). Das Wiedererlangen der echten kirchlichen Einheit sei nicht „durch Gehorsam und Unterordnung gegenüber dem Bischof von Rom, sondern durch Gehorsam und Liebe zu Christus und durch den Vollzug seiner heilsbringenden Gebote möglich.“¹² Erwähnenswert ist die sachliche Schlussfolgerung des damaligen Bukarester Professors: die Berufung des Zweiten Vatikanums stelle sicherlich „ein wichtiges Ereignis im Leben des Katholizismus und in der Geschichte der Entfaltung des Christentums im allgemeinen dar. Wenn es den katholischen Synodenteilnehmern unter der Leitung des Papstes Johannes XXIII. gelingen wird, einen Schritt zurück zu machen auf dem Weg zur ökumenischen universellen Kirche Christi, dann haben die Orthodoxen Kirchen aller Grund zur Freude.“¹³ Deshalb sollten „die Gläubigen und die Kleriker der Orthodoxen Kirchen“¹⁴ den Verlauf des Konzils mit aller Aufmerksamkeit verfolgen.

Aus demselben Jahr 1962 stammt ein Artikel des in Sibiu (Hermannstadt) lehrenden Dogmatik-Professors Isidor Todoran (1906-1985), der der Frage nachgeht, warum die Wiedervereinigungsversuche zwischen Ost und West gescheitert sind. Die Antwort zentriert sich auf den weltlichen Machtwillen der Päpste, die sich vom „Geist des ökumenischen Christentums“¹⁵ entfernt haben: „Das größte Hindernis auf dem Weg zum Wiedererreichen der kirchlichen Einheit war und existiert immer noch vor allem in den Seelen, in den Haltungen, und nicht in den Lehr- oder Kultdifferenzen, die in gewisser Weise auch lange vor dem Schisma existiert hatten.“¹⁶ Auch wenn der Aufsatz keine direkten Hinweise auf das Zweite Vatikanum gibt, ist unterschwellig ablesbar, dass man durch Erinnerung der schmerzlichen Ereignisse der Kirchengeschichte (wie etwa die Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzritter 1204) das bleibende Misstrauen gegenüber Rom begründen will.

3. Rumänische orthodoxe Stimmen zum Zweiten Vatikanum

Auch 50 Jahre nach dem Beginn des 2. Vatikanum ist dessen Beurteilung durch die orthodoxe Theologie noch lange nicht abgeschlossen. Im Mittelpunkt der bisherigen Analysen standen vor allem die Ereignisse des Jahres 1965 (Aufhebung der gegenseitigen Kirchenbanne zwischen Rom und Konstantinopel) oder die in den westeuropäischen Sprachen zugänglichen Stimmen orthodoxer Autoren.¹⁷ Maria Brunn schreibt in ihrem Buch „Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum“ Folgendes: „Untersucht man die Liste der Periodika nach

¹² Ioan Rămureanu, a.a.O., S. 383.

¹³ Ioan Rămureanu, a.a.O., S. 383.

¹⁴ Ioan Rămureanu, a.a.O., S. 383.

¹⁵ Isidor Todoran, De ce au eşuat încercările de reunire a Bisericii după 1054, *Orthodoxia* 14 (3/1962) 333.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. etwa: Franz Hummer (Hg.), *Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene*, Wien u.a. 1966. Stylianos Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes*, München 1975, S. 32-55.

der Häufigkeit der darin zu unserem Thema publizierten Aufsätze, so steht die rumänische „Ortodoxia“ mit Abstand an erster Stelle.“¹⁸ Trotz dieser bibliographischen Sonderstellung der orthodoxen rumänischsprachigen Aufsätze zum II. Vatikanum erwähnt zwar Maria Brunn die meisten Titel in der Literaturliste, zitiert aber deren Inhalt nicht im Laufe ihrer Arbeit. Diese Forschungslücke¹⁹ wird man im Rahmen dieses Aufsatzes wohl nicht angemessen füllen können, aber einige wichtige Hinweise sollen dennoch gegeben werden.

Im Laufe des Konzils und in den Jahren danach werden auf Rumänisch viele Aufsätze veröffentlicht, die die Konzilstexte kommentieren.²⁰ Das ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass die rumänische orthodoxe Kirche keine Beobachter zum Konzil geschickt hatte²¹ – nicht zuletzt als Reaktion auf die Weihe eines griechisch-katholischen Bischofs (Vasile Cristea), mit Sitz im Vatikan für die Rumänen in der Diaspora. Die kirchenpolitische Entscheidung entstand also nicht aus einer Haltung von theologischem Desinteresse. Die intensive Beschäftigung der rumänischen Theologen mit dem Konzil (auch wenn meistens kontroverstheologisch formuliert) bleibt einzigartig.

Dumitru Stăniloae bildet dabei eine zentrale Stimme. In der Zeit von 1958-1963 war er als politischer Gefangener inhaftiert. Nach 1964 durfte er an der Bukarester Fakultät nur noch als Betreuer von Doktoranden wirken und die publizistische Tätigkeit wiederaufnehmen. Im Jahre 1965, nach der fünfjährigen Inhaftierung und dem zähen Wiedereinstieg in die publizistische Tätigkeit, schreibt er bezüglich der ökumenischen Öffnung durch das Konzil Folgendes: „Wir müssen mit Bedauern feststellen, dass die Römisch-katholische Kirche, zumindest bis jetzt, nur den Wortschatz geändert hat, denn hinter der übernommenen ökumenischen Terminologie führt sie ihre eigene, alte Vorstellung über die christliche Einheit fort, die in ihrer Sicht nur dadurch zu realisieren sei, dass die Anderen in ihre[n]

¹⁸ Maria Brunn, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, Freiburg (Schweiz) 1988, S. XXXIX.

¹⁹ Eine Ausnahme bildet der deutschsprachige Aufsatz von F. Popan, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die rumänische orthodoxe Kirche*, *Ostkirchliche Studien* 17 (1968) 113-133. Er fasst die Haltung der rumänisch-orthodoxen Theologie gegenüber dem Konzil folgendermaßen zusammen: „Die rumänische Orthodoxie hat das Konzil in dem Sinn ausgelegt, dass Rom für einen aufrichtigen Dialog noch nicht vorbereitet sei.“ (F. Popan, a.a.O., S. 132).

²⁰ Eine kleine Titelauswahl (in chronologischer Reihenfolge): Ion Bria, *Sinodul al doilea de la Vatican*, *Ortodoxia* 14 (1-2/1962) 269-280; Barbu G. Ionescu, *Conciliul II de la Vatican*, *Dezbaterile și hotărârile primei sesiuni*, *Ortodoxia* 16 (1/1964) 3-46. Barbu G. Ionescu, *Dezbaterile și hotărârile sesiunii a doua a Conciliului al doilea de la Vatican*, *Ortodoxia* (2/1964) 187-219; Ioan Rămureanu, *Primatul papal și colegialitatea episcopală în dezbaterile Conciliului al II-lea de la Vatican*, *Ortodoxia* 17 (2/1965) 139 – 166. Nicolae Nicolaescu, *Decretul romano-catolic asupra ecumenismului și problema unitatii creștine*, *Ortodoxia* 19 (2/1967) 293-301; Liviu Stan, *Expunere și analiză canonică a unor măsuri de reorganizare a Bisericii catolice luate de Conciliul II Vatican*, *Ortodoxia* 20 (3/1968) 486-495.

²¹ Der rumänische Archimandrit André Scrima hatte 1956 Rumänien verlassen und war 1964-1965 als Vertreter des Patriarchen Athenagoras beim Zweiten Vatikanum anwesend. Seine Aufzeichnungen während des Konzils wurden auf Rumänisch posthum veröffentlicht: *André Scrima, Duhul Sfânt și unitatea Bisericii*. „Jurnal“ de Conciliu, Bukarest 2004. Für eine knappe Darstellung seiner ökumenischen Vision siehe: Ioan Moga, *Das orthodoxe Mönchtum und die Ökumene – eine unmögliche Freundschaft? Fallbeispiel Rumänien*, *Ostkirchliche Studien* 59 (1/2010) 86-94.

Schoß zurückkehren.²² Für die Dokumentation dieser römisch-katholischen Position zitiert Stăniloae ausführlich aus der Rede Papst Paul VI. zur Eröffnung der 2. Sitzung des Konzils, aber auch aus dessen Rede in der Geburtskirche von Bethlehem am 6. Januar 1964, in der er vom Warten auf das ehrenvolle und freudige Empfangen der Zurückkehrenden spricht.²³ Ebenso thematisiert Stăniloae die Enzyklika *Ecclesiam Suam* (6. August 1964) von Papst Paul VI., wo der Ehren- und der Jurisdiktionsprimat als ein von Christus an Petrus übergebenes Amt gleichgesetzt werden (vgl. *Ecclesiam Suam* 110). Auch das Ökumenismus-Dekret wird in den verschiedenen Arbeitsversionen zitiert, wobei die Kritik daran mit Hilfe des protestantischen Theologen Edmund Schlink²⁴ formuliert wird. Bezüglich der Zielvorstellung, die im Ökumenismus-Dekret skizziert wird, kritisiert Stăniloae die Tatsache, dass, trotz der entgegengebrachten Wertschätzung des ostkirchlichen Erbes, das Modell des Uniatismus unerschütterlich immer noch den Grundton angibt.²⁵ Der rumänische Theologe nennt die zwei negativen Hauptergebnisse des Zweiten Vatikanums: die Betonung ad extremis der päpstlichen Unfehlbarkeit und die Tatsache, dass die Konzilsentscheidungen „den Willen und die Offensive des Katholizismus für die Eroberung der Welt zum Ausdruck bringen“²⁶. Woher könnte diese bittere und doch einseitige Beurteilung des Zweiten Vatikanums stammen?

Der rumänische Theologe beurteilt das Konzil vor allem im Hinblick auf die Ausformulierung der Amtsfrage. Die Konzilsdebatten sowie die verabschiedeten Aussagen vom *Lumen Gentium* über das Verhältnis zwischen Papstamt und Bischofskollegium werden von Stăniloae intensiv mitverfolgt und kommentiert. Er bedauert dabei, dass sich die zahlreichen Unterstützer der Kollegialität am Ende nicht durchsetzen konnten²⁷, und dass demzufolge die Unfehlbarkeit der Kirche als Ausgleich zur päpstlichen Unfehlbarkeit nicht stärker berücksichtigt bzw. die sakramentale Autorität des Bischofskollegiums eng ans jurisdiktionelle Papstamt gebunden wurde (*Lumen Gentium* 25). Die Überhand des

²² Dumitru Stăniloae, Concepția Bisericii Romano-Catolice despre celelalte Biserici și atitudinea ei față de ele, în condițiile ecumenismului actual, *Orthodoxia* XVII (2/1965) 267.

²³ http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_pvi_spe_19640106_epiphania_fr.html

²⁴ Edmund Schlink, Zum Abschluss der 2. Sitzungsperiode des 2. Vatikanischen Konzils, *Ökumenische Rundschau* (2/1964) 151.

²⁵ Vgl. Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 270.

²⁶ Ebd. Diese starke These wird von Stăniloae folgendermaßen argumentiert: die Übernahme einer gewissen Dezentralisierung im Kirchenapparat oder anderer „protestantische Werte“ (Landessprache im Kultus, Betonung der Rolle der Laien usw.) durch das Zweite Vatikanum ist ein kirchenpolitischer Schachzug, damit „der Katholizismus leichter in seinem Schoß diejenigen integriert, die sich jetzt außerhalb befinden.“ (Dumitru Stăniloae, Concepția Bisericii Romano-Catolice..., *Orthodoxia* XVII (2/1965) 273). Diesen Gedanken übernimmt Stăniloae, mit ausführlichen Zitaten, vom Vittorio Subilia, einem evangelischen Konzilsbeobachter.

²⁷ Vgl. dazu Franz Xaver Bischof, Steinbruch Konzil? Zu Kontinuität und Diskontinuität kirchlicher Lehrentscheidungen, *MThZ* 59 (2008) 194–210. Auf S. 207 schreibt er: „War damit das, was die Konzilsväter unter Kollegialität meinten, nicht ad absurdum geführt, wenn der Papst sie jederzeit unterbinden, selbst aber losgelöst vom Kollegium entscheiden und handeln kann? Inwieweit dies von den Bischöfen übersehen wurde bzw. inwieweit sie sich damit abfanden, weil sie auf eine zu erwartende Steigerung der Bedeutung des Prinzips Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen setzten, wäre zu untersuchen. [...] Das Konzil hat in der Frage des Verhältnisses zwischen päpstlichem Primat und bischöflicher Kollegialität somit keine sachliche Entscheidung getroffen, ja nicht einmal Kompromissformulierungen gefunden.“

„Jurisdiktionellen“ über das „Sakramentale“²⁸ führe dazu, dass „das Jurisdiktionelle nicht etwas aktualisiert, was vom Sakrament empfangen wurde, sondern an sich schon als Quelle dessen verstanden wird, was nicht im Sakrament gegeben ist, also eine Art einzigartiges Übersakrament darstellt.“²⁹ Die Autorität des Bischofskollegiums wirke schließlich doch als ein „dekoratives Null“³⁰. Der rumänische Theologe beurteilt die „absurde Situation“ der römisch-katholischen Ekklesiologie nicht nur aus orthodoxer Sicht, sondern auch aus der Sicht des „ökumenischen Geistes der heutigen Christenheit, der zeitgenössischen Anthropologie und des Selbstbewusstseins des gläubigen Volkes“³¹, wobei er die Hoffnung hegt, dass sich die Römisch-katholische Kirche in naher Zukunft dennoch öffnen wird: „Der Katholizismus hat in der Frage der Ekklesiologie nicht das letzte Wort gesprochen. Wir denken, dass er nach nicht so langer Zeit die in der christlichen Ekklesiologie verborgenen Möglichkeiten positiv entfalten wird.“³²

Die Schlussfolgerungen Stăniloae zum Zweiten Vatikanum sind also ernüchternd: Er wundert sich, wie die Mehrheit der protestantischen Welt (einschließlich des ÖRK) sich von der sog. „ökumenischen Öffnung“ durch das Zweite Vatikanum so beeindrucken lassen konnte und vom „seidenen, ökumenischen Fangnetz, das vom in seiner Struktur nicht geänderten, sondern sogar verstärkten Katholizismus ausgeworfen wurde“³³, getäuscht werden konnten. Dem Beginn eines Dialogs zwischen dem ÖRK und Rom (Statement im nigerianischen Enugu, Januar 1965) steht Stăniloae kritisch gegenüber, weil dadurch der ÖRK seine Aufgaben übersteige und den Eindruck erwecke, er wolle „wie eine Über-Kirche“³⁴ agieren, die sich in die Unabhängigkeit seiner Mitgliedskirchen einmischt.

Die Sympathie Stăniloae für den Dialog der Orthodoxie mit dem Protestantismus ist dabei an einigen Stellen offenbar. Es ist aber keine doktrinaire Sympathie, sondern bezieht sich allein auf die Methodik des Dialogs, auf die Möglichkeit eines Dialogs auf Augenhöhe. Er spricht selber darüber: „Die Orthodoxie versteht sich leichter mit dem Protestantismus, im Vergleich mit [der Dialogart des] Katholizismus zu den beiden [zur Orthodoxie und zum Protestantismus]. Denn ihre wahrhaftig christliche Demut [der Orthodoxie] hindert sie an der Manifestation eines Überlegenheits- und Exklusivismusanspruchs. [...] Aber die Orthodoxie hat genau so viel wie die Kirche Roms das Bewusstsein, dass sie die absolute Wahrheit besitzt und sogar mit mehr historischen Fundamenten. Aber sie glaubt zugleich, dass den Menschen geholfen werden sollte zur Wahrheit hin zu gelangen durch einen brüderlichen Dialog und in einer wahrlich gegenseitigen Liebesatmosphäre; und ihre Wahrheit hat, wenn sie vertieft wird, eine Größe, in der sich die Wahrheit aller wiederfinden kann.“³⁵

²⁸ Vgl. *Dumitru Stăniloae*, *Doctrina catolică a infailibilității la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican, Ortodoxia* 17 (4/1965) 480-482.

²⁹ *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 482.

³⁰ *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 480.

³¹ *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., 492.

³² Ebd.

³³ *Dumitru Stăniloae*, *Concepția Bisericii Romano-Catolice*, S. 274.

³⁴ *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 276. Stăniloae Ausführungen zu diesem Thema sollen auch im Kontext der Zeit (Anfang 1965) beurteilt werden, wo Stimmen sowohl seitens ÖRK als auch seitens der Römisch-katholischen Kirche über einen theologischen Dialog zwischen den beiden in Erwägung gezogen wurden, als sei der ÖRK eine eigene „ekklesiologische Einheit“ (*Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 277).

³⁵ *Dumitru Stăniloae*, a.a.O., S. 277.

Stăniloae weist aber solche protestantische Tendenzen strikt zurück, wonach sich Orthodoxie und Protestantismus als einheitlicher Block gegen den römischen Katholizismus behaupten könnten.

Auch bei den anderen rumänischen orthodoxen Theologen, die in jenen Jahren die Konzilsarbeiten und -dokumente kommentieren, findet man dieselbe Beurteilung: Einerseits begrüßt man die Öffnung, die das Konzil zu verschiedenen Themen gewagt hat, andererseits wird gerade im starken Festhalten am Jurisdiktionsprimat und an der päpstlichen Unfehlbarkeit, in der Weigerung eines Beitritts zum ÖRK und im weiteren Verwenden eines an die Rückkehr-Ökumene erinnernden Sprachstils das katholische Verständnis von Ökumene („römischer Ökumenismus“³⁶) kritisiert. Der Bukarester Professor Nicolae Nicolaescu zieht eine eher negative orthodoxe Bilanz hinsichtlich des Ökumenismus-Dekrets: das Dokument biete keine echte ökumenische Vision, sondern, nicht zuletzt durch seinen „paternalistischen Ton“, sei aus orthodoxer Sicht eine „an die Nicht-Katholiken gerichtete Einladung, unter die Jurisdiktion des Papsttums einzutreten“³⁷.

Der Höhepunkt der systematisch-theologischen Rezeption des Zweiten Vatikanums in der rumänischen Orthodoxie bildet die Dissertation des späteren Bukarester Dogmatikers Dumitru Popescu über die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums.³⁸ Das Werk ist in vier Kapitel strukturiert: „Die Hl. Trinität und die Kirche“, „Die Kirche ad intra“, „Die Kirche ad extra“ und „Echos der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums in der zeitgenössischen Theologie“. Ohne hier den Inhalt dieser durchaus wissenschaftlich sachlichen Arbeit präsentieren und kommentieren zu können, sind die Schlussfolgerungen des Autors zur Kenntnis zu nehmen. Er spricht von einer „Dialektik“ der konziliaren Ekklesiologie: „Das Konzil hat das Mysterium der Kirche behandelt, hat es aber im Bischofsamt verwurzelt. Es hat die bischöfliche Kollegialität behandelt, hat aber das Bischofskollegium zu einem Komplement des Nachfolgers Petri gemacht. Es hat sich für das Volk Gottes interessiert, hat es aber zu einem Komplement der vom Papsttum dominierten Hierarchie abgeändert. Das Konzil ist gegenüber der Ökumene rezeptiver geworden, die römisch-katholische Ökumene versucht aber die nicht-katholische Christenheit in die auf das Papsttum gebaute Römische Kirche einzuverleiben. [...] Das Defizit des Zweiten Vatikanums besteht darin, dass es die wahre Bedeutung des Mysteriums der Kirche, der bischöflichen Kollegialität, der Laien, der Ökumene und der Welt gemindert hat, um sie in ebenso viele Vervollständigungsmittel des Papsttums zu verwandeln.“³⁹ Dumitru Popescu will damit die Ambivalenz der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums aus orthodoxer Sicht hervorheben. Die Unterschiede zwischen Ost und West beginnen für ihn jedoch nicht beim Papsttum selbst, sondern bei der Formulierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Trinität, die das ganze Leben und Wirken der Kirche prägen. Dabei vermisst der orthodoxe Theologe eine stärkere Präsenz der Pneumatologie in der Ekklesiologie, die er nur in den Theologien Herbert Mühlens und Hans Urs von Balthasars angesiedelt sieht. Er sieht somit zwei ekklesiologische Wege für die Römisch-katholische Kirche nach dem Zweiten Vatikanum offen: ein Weg der kompletten Säkularisation und

³⁶ Nicolae Nicolaescu, Decretul romano-catolic asupra ecumenismului și problema unitatii creștine, *Ortodoxia* 19 (2/1967) 299.

³⁷ Nicolae Nicolaescu, a.a.O., 301.

³⁸ Dumitru Popescu, Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican și ecurile ei în teologia contemporană, *Ortodoxia* 24 (3/1972) 325-458.

³⁹ Dumitru Popescu, a.a.O., 447.

ein Weg der Wiederzentrierung der Kirche auf das Mysterium der Hl. Trinität (die zugleich auch die „Rückholung des Papsttums in die Kirche“⁴⁰ bedeuten würde). Dumitru Popescu ist sich am Ende seiner Arbeit gewiss, dass die „Römisch-katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanum nicht das letzte Wort im Bereich der Ekklesiologie gesagt hat“⁴¹ und er hegt damit die Hoffnung in eine Überwindung der konziliaren Dialektik in Richtung der orthodoxen Ekklesiologie, die er mit folgenden Charakteristika umschreibt: theistische Gotteslehre (Gott teilt sich der Kirche real mit), wobei er der lateinischen Ekklesiologie Deismus unterstellt; charismatische Kirchenlehre (Gnade steht über Jurisdiktion); Sobornost (Einheit wird mit Vielfalt harmonisch versöhnt) und Diakonie der Welt.⁴²

4. Die Haltung Dumitru Stăniloae gegenüber dem „Dialog der Liebe“

Die rumänische Orthodoxe Kirche blieb in den 1960er Jahren eine der stärksten orthodoxen Stimmen gegen einen überhasteten Beginn des orthodox-katholischen Dialogs.⁴³ So wird es verständlich, warum sich Dumitru Stăniloae in jener Zeit gegen die Aufnahme eines offiziellen theologischen orthodox-katholischen Dialogs äußert und die verschiedenen Aussagen des Patriarchen Athenagoras und des Metropoliten Meliton im Jahre 1965 als „Missdeutungen“ der Entscheidungen der 3. Panorthodoxen Konferenz kritisiert. Bis zu einer panorthodoxen Entscheidung zum Beginn eines theologischen Dialogs betont Stăniloae (mit Hinweis auf die Synodalentscheidung der Rumänischen Orthodoxen Kirche vom 21. April 1965), dass der Dialog zwischen Konstantinopel und Rom nicht die ganze Orthodoxie impliziere.

Die zurückhaltende Haltung des großen rumänischen Theologen setzt sich im Jahre 1967 fort. Im Rahmen eines langen Aufsatzes über die „Koordinaten der Ökumene aus orthodoxer Sicht“ geht Stăniloae vom „Dialog der Liebe“ aus, der seitens des Papstes Paul VI. und des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras initiiert wurde und der in den gegenseitigen Besuchen im Jahre 1967 seinen Ausdruck fand. Er sieht in allen Gesten und Wortmeldungen des römisch-katholischen Oberhauptes den Wunsch nach einer „schnellen Wiederherstellung der „vollen Einheit““ mit der Orthodoxie. Dabei unterstützt Stăniloae die Position der russi-

⁴⁰ Dumitru Popescu, a.a.O., 450.

⁴¹ Dumitru Popescu, a.a.O., 450.

⁴² Vgl. Dumitru Popescu, a.a.O., 447-448.

⁴³ Das Rumänische Patriarchat stellte in dieser Zeit folgende Bedingungen für die Möglichkeit des Beginns eines theologischen Dialogs: Anerkennung der Orthodoxen Kirche als gleichwertigen Dialogpartner; Verzicht auf den Uniatismus als Einheitsmethode; Aufbau einer gegenseitigen Vertrauensatmosphäre. Vgl. Entscheidung der Hl. Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche am 29.10.1964. Als der Ökumenische Patriarch Athenagoras im Oktober 1967 Bukarest besuchte, wurde diese Position seitens des rumänischen Patriarchen Justinian bekräftigt (vgl. Patriarch Justinian, Apostolat social, Bd. 9, Bukarest 1968, S. 260). Zur Entspannung der kirchlichen Beziehungen zwischen Bukarest und Vatikan trugen der Besuch des Wiener Kardinals Franz König in Bukarest (1967) und der Besuch des rumänischen Patriarchen in Wien (1968) bei. Die politischen Dimensionen des Verhältnisses zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und dem Vatikan in den 1960er Jahren sind nicht zu vernachlässigen, können aber hier nicht thematisiert werden. Vgl. dazu Ceuca Nicolae Dorel, Relațiile dintre România și Vatican în anii '60 ai secolului XX (Diss., Staatl. Univ. Moldau), Kishinau 2005, http://www.cnaa.md/files/theses/2005/5348/nicolae_dorel_ceuca_abstract.pdf; Evantia Bozgan Ovidiu Bozgan, În căutarea dialogului. Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică în primul deceniu postconciliar, *Revista istorică* XIII (5-6/2002) 69-95.

schen und der rumänischen orthodoxen Kirche die, bei starker Betonung der Autokephalie, den Beginn eines theologischen Dialogs mit Rom als „vorreif“ ansahen. Für Stăniloae stellt die zu starke Betonung der emotionalen Liebe in den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel der 1960er Jahre ein Hindernis für einen sachlichen theologischen Dialog dar. Daraus zieht er Konsequenzen für die Beurteilung der damaligen Ökumene: „Der zeitgenössische ökumenische Impuls ist ohne Zweifel ein weitherziger und niemand kann demgegenüber gleichgültig bleiben. Aber gerade weil dieser Impuls so weitherzig ist, fördert er oft sentimentale Wortwellen, die manchmal wichtige Glaubenswahrheiten vernachlässigen, ohne welche das Christentum nicht lange durchhalten kann. Solche emotionale Wortwellen und sensationelle Gesten haben sich auch in den Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Patriarchat von Konstantinopel ereignet.“⁴⁴

Stăniloae spricht von einer „Athenagoras-Doktrin“, die die wachsende Liebeserfahrung zwischen den Getrennten an erster Stelle sieht (wobei diese Erfahrung auch die Interkommunion einschließen könnte), und erst an zweiter Stelle die theologische Bearbeitung der trennenden Unterschiede. Die Haltung des rumänischen Theologen kann in zweierlei Hinsicht nachvollzogen werden: Einerseits folgt sie der Linie der Synodalentscheidungen der rumänischen orthodoxen Kirche, die den Beginn eines theologischen Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche an manche Voraussetzungen gebunden sah. Andererseits will die Kritik des rumänischen Theologen an einem Dialog der Liebe nicht die Dimension der Annäherung als solche in Frage stellen, sondern auf die Notwendigkeit einer theologischen Auseinandersetzung hinweisen. Immer wieder betont er, dass „der Dialog der Liebe allein das Problem der Annäherung zwischen den zwei Kirchen nicht lösen kann“⁴⁵. Mehr noch, meint er, habe dieser Dialog der Liebe außer „verbalen Höflichkeiten“⁴⁶, keine wichtigen Änderungen in den Lehraussagen der einen Kirche gegenüber der anderen herbeigeführt. Stăniloae dokumentiert seine Aussagen mit vielen Zitaten des Papstes und des Patriarchen bzw. mit verschiedenen Kommentaren aus der kirchlichen französischen Presse. Im Kontext eines unter strenger kommunistischer Zensur lebenden Theologen sind seine Aufsätze gut dokumentiert. Der Grundton bleibt jedoch ein mahnend-pessimistischer. Gegenüber den verschiedenen Aussagen des Papstes, die er als Ausdruck einer Rückkehr-Ökumene interpretiert, schreibt er: „Wir geben zu, dass wir Angst haben vor diesem Menschen, der sich selbst als den einzigen Repräsentanten Christi versteht, wodurch er der Kirche die Möglichkeit nach einer direkten Kommunikation mit Ihm raubt.“⁴⁷ Genauso zurückhaltend bzw. kritisch bleibt er hinsichtlich eines „Jurisdiktionsprimats als personale Liebe“⁴⁸; dies sei nicht praktikierbar, weil der überwältigende Kirchenapparat der Römisch-katholischen Kirche sowohl die personale Liebe des Papstes als auch die Freiheit der autokephalen Kirchen ersticken würde. Im Hintergrund spielt für den aus Siebenbürgen stammenden Dumitru Stăniloae die Frage des Uniatismus immer noch eine Rolle.

Darüber hinaus warnt Stăniloae auch vor denjenigen orthodoxen Kirchenträgern und Theologen (zitiert wird etwa der bekannte Metropolit Meliton von Chalcedon), die auf dem

⁴⁴ Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, *Orthodoxia* XIX (4/1967) 497.

⁴⁵ Dumitru Stăniloae, a.a.O., 501.

⁴⁶ Dumitru Stăniloae, a.a.O., 501.

⁴⁷ Dumitru Stăniloae, a.a.O., 503.

⁴⁸ Dumitru Stăniloae, a.a.O., 504.

Hintergrund eines „inhaltslosen Sentimentalismus“⁴⁹ die Lehre der Orthodoxen Kirche nicht mehr genügend behaupten und eine Polarisierung zwischen Liebe und Theologie, zwischen Vergebung und Kirchenlehre vorantreiben.

Man kann somit die Haltung Stăniloae in ein wenigen Thesen zusammenfassen:

1. Der Dialog der Liebe kann als Vorbereitung für die Kirchengemeinschaft nur dann Früchte bringen, wenn sie mit „wesentlichen Verzicht auf beiden Seiten“ verbunden ist. Die Orthodoxen sollten dabei „sich an das päpstliche Primat erinnern“, die Katholiken hingegen sollten „über das päpstliche Primat nicht mehr sprechen, oder eine reale Versöhnungsmodalität finden zwischen ihm und der orthodoxen Synodalität.“⁵⁰ – Zu beachten wäre hier die Tatsache, dass Stăniloae auch Rückfragen an die eigene Tradition zu formulieren bereit ist und die Notwendigkeit einer stärkeren Berücksichtigung des Ehrenprimats ins Gespräch bringt.
2. Das Schisma zwischen Ost und West beruhte nicht einfach auf „formellen, kleinen, für die Lehre irrelevanten Streitigkeiten, sondern auf gravierenden Unterschieden in der Auffassung der Lehre Christi“⁵¹. Es gilt, die Lehrunterschiede nicht zu verharmlosen, sondern sich mit ihnen, „im Geist der Liebe“, theologisch auseinanderzusetzen. Interessant in diesem Zusammenhang ist nicht nur die Betonung des theologischen Dialogs, sondern auch die damit verbundene Begründung: der *sensus fidelium* muss mitberücksichtigt werden. Nur wenn die ganze Lehrtradition, mit der sich das Kirchenvolk identifiziert, in den Dialog miteinbezogen wird, kann der Dialog auch von allen Gläubigen mitgetragen werden, sonst werden nur Frustrationen und antiökumenische Bewegungen genährt. Stăniloae warnt somit vor der Gefahr einer nicht-transparenten Gipfelökumene, die die gegenseitigen Vorurteile oder die traditionellen Differenzen nicht direkt anspricht.
3. Der theologiöse Dialog der Liebe führt zu einem „dogmatischen Indifferentismus“⁵² seitens der Orthodoxen. Man kann diese These im Kontext der 1960er Jahre nachvollziehen, andererseits ist die immer wiederkehrende These Stăniloae, der Vatikan würde bewusst die Orthodoxen zu einer solchen Haltung der begeisterten, theologie-relativierenden Liebeserklärungen führen, um sie zu einer schnellen *communicatio in sacris* (vor dem Erreichen der vollen Glaubensgemeinschaft) zu verlocken, nicht vorurteilsfrei. Diese These bleibt bis in den 1970er Jahren in den Aussagen Dumitru Stăniloae präsent. Noch im Jahre 1972 sieht er darin eine „neuerfundene Taktik des Vatikans“⁵³: Durch diese Vorgehensweise würden die Orthodoxen eine Sakramentengemeinschaft trotz bleibender dogmatischer Unterschiede annehmen, und so würde allmählich auch das Jurisdiktionsprimat des Papstes vom orthodoxen Kirchenvolk akzeptiert werden.⁵⁴

⁴⁹ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 506.

⁵⁰ Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 508.

⁵¹ Ebd.

⁵² Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 509.

⁵³ Dumitru Stăniloae, Tendinga Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodoxii, *Ortodoxia* XXIV (3/1972) 493.

⁵⁴ Dieselbe mahnende Haltung nimmt Stăniloae auch gegenüber dem Dialog mit den Protestanten ein: Wenn im Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche nur manche Aspekte des Glaubens einer gewissen Relativierung standhalten sollen, ist die „protestantische Ökumene“ von einer „Gleichgültigkeit gegenüber den grundlegenden christlichen Glaubenslehren, indem man eine

Trotz dieser polemischen Diskursart, die in den Aufsätzen Stăniloae zum orthodox-katholischen Dialog immer wieder ihren Niederschlag findet, kann man ihm keine anti-ökumenische Haltung vorwerfen. Vergessen wir nicht, dass derselbe Stăniloae 1978/1979 im Rahmen der sog. Klingenthaler-Gespräche zum Filioque einen systematischen Vermittlungsvorschlag formuliert hat, der bis heute noch als bahnbrechend erscheint. Vergessen wir auch nicht seine Ekklesiologie der „offenen Sobornost“, die die Komplementarität der verschiedenen christlichen Traditionen berücksichtigt und fördert.⁵⁵ Vielmehr muss betont werden, dass die starke Verteidigung des Prinzips „Glaubensgemeinschaft als Voraussetzung der Eucharistiegemeinschaft“ nicht nur an die Adresse der katholischen Dialogpartner gerichtet ist, sondern auch an die orthodoxen Gesinnungskollegen. Es ist in diesem Sinne bekannt, dass Stăniloae ein scharfer Kritiker der „eucharistischen Ekklesiologie“ Afanassiëffs war, vor allem weil er darin die Gefahr sah, „die Eucharistie vom Kontext des Glaubens abzusondern“⁵⁶.

Man wird die als ambivalent geltende Haltung Dumitru Stăniloae gegenüber der Ökumene⁵⁷ an erster Stelle aus systematischer Perspektive betrachten müssen. Ökumene darf aus seiner Sicht nicht eine Sache der kirchlichen Diplomatie bleiben, sondern muss eine Sache der Theologie sein, wobei darunter eine kirchlich gelebte und relevante Theologie gemeint ist, die die Unterschiede und den jahrhundertelangen Entfremdungsprozess ernst nimmt, um neue Gemeinsamkeiten erkämpfen zu können: „Die zeitgenössische Ökumene stellt die Theologen und Kirchenvertreter vor eine viel ernstere Aufgabe als nur diejenige der akademischen Gespräche, der sehr allgemeinen diplomatischen Formel oder der gefühlsmäßigen, aber in der Tat nicht umgesetzten Liebeserklärungen. Vielmehr soll die Eitelkeit abgelegt werden, wonach man eine Wahrheit ohne Liebe durchsetzen will, oder die Wahrheit ablehnt oder sie im Namen der Liebe umgarnt.“⁵⁸

Im Jahre 1971 veröffentlichen die führenden rumänischen Dogmatiker (D. Stăniloae, N. Chițescu, I. Todoran, I. Ică und I. Bria) einen Standortbericht über die dogmatische Theologie in der rumänischen orthodoxen Kirche der 1950er und 1960er Jahre. Das programmatische Ziel des Berichts war es zu zeigen, dass „in den letzten 25 Jahren die Fundamente für eine rumänische orthodoxe dogmatische Schule mit eigenem, originellen Profil“⁵⁹ gelegt wurden.

kirchliche Einheit anstrebt, in der die traditionelle Lehre fast keinen Wert mehr hat oder mindestens keine unabdingbare Voraussetzung mehr darstellt“ geprägt. (Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 511).

⁵⁵ Vgl. Dumitru Stăniloae, Sobornicitate deschisă, *Ortodoxia* 23 (2/1971) 165-180. Unter diesem Paradigma der offenen Sobornost versteht Stăniloae eine Einheit im Glauben, die zugleich die Autonomie der geistigen Lokaltraditionen zulässt (darunter auch einen „Pluralismus der Theologie“, vgl. Dumitru Stăniloae, a.a.O., 178) und somit eine dynamische Entfaltung innerhalb der Communio unterstützt. Die Kirche als „offene Sobornost“ ist nicht nur offen (d.h. umarmend), sondern auch „transparent und ständig sich überholend“, denn in ihr kommt die kosmische Bewegung zu einer immer größeren Gemeinschaft mit Gott zum Ausdruck.

⁵⁶ Dumitru Stăniloae, Biserica universală și sobornicească, *Ortodoxia* 18 (2/1966) 195. Deshalb ist nach Stăniloae die Theologie Afanassiëffs „Ausdruck eines gefährlichen Relativismus und damit gegen die apostolische Tradition der Kirche“ (Dumitru Stăniloae, a.a.O., S. 198).

⁵⁷ Vgl. diesbezüglich Aurel Pavel – Ciprian Iulian Toroczka, Adevărul și falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creștini, Sibiu 2010, S. 190-197.

⁵⁸ Dumitru Stăniloae, Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan. Pe marginea întâlnirii ecumeniste de la Taizé, *Ortodoxia* 19 (2/1967) 291.

⁵⁹ D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I. Ică – I. Bria, Teologia dogmatică în Biserica Ortodoxă Română, *Ortodoxia* 23 (3/1971) 349.

Zu den drei Hauptrichtungen der in dieser Zeit verfassten dogmatischen Studien zählen die Verfasser neben der „Herstellung einer organischen Beziehung zwischen Lehre, Kultus, Spiritualität und Mission“ und der „Öffnung der Kirche zur Welt“ auch die „Fragen des ökumenischen Dialogs“⁶⁰, wobei bei diesem dritten Thema betont wird, dass „das Stadium der rein komparativen oder polemischen Darstellungen“ überwunden ist, nämlich im Sinne einer „positiven Identifikation der anderen Konfessionen im Bezug zur Orthodoxie“⁶¹. Die Ökumene-Studien der rumänischen Theologie hätten den „komplementären Charakter“ der unterschiedlichen christlichen Traditionen akzentuiert. In der Beurteilung der ökumenischen Studien zum orthodox-katholischen Dialog zeigt sich eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Erfolg dieser Annäherung. Zum Zweiten Vatikanum betonen die rumänischen Dogmatiker einerseits die „Bedeutung des auf diesem Konzil Erreichten“, andererseits aber auch „die Verwirrung, die in der Römisch-katholischen Kirche durch den Widerspruch zwischen Versprechungen und Realität entstanden ist“⁶².

5. Die erste Dekade des theologischen Dialogs (1980-1989): Teilnahme, Beiträge und Rezeption

Mit der Bildung der Interorthodoxen Kommission für die Vorbereitung des theologischen Dialogs (mit ihren drei Sitzungen 1977-1978) und der Ausrufung des Dialogbeginns am 30. November 1979 durch den Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. und Papst Johannes Paul II. tritt auch die rumänische orthodoxe Beurteilung der orthodox-katholischen Beziehungen in eine neue Phase.⁶³ Ein einfacher Blick auf die Namen und die Aufsätze der jeweiligen Dialogteilnehmer⁶⁴ in den 1980er Jahren zeigt uns, dass mit der Gestalt des Metropoliten Dr. Antonie (Palamadeala) von Transsylvanien eine kirchliche und theologische Autorität für den orthodox-katholischen Dialog in Erscheinung tritt.

Zwei Fragen sollen für diesen Zeitraum der 1980er Jahre in aller Kürze analysiert werden:

1. Wie wurden die offiziellen Dokumente synodal rezipiert? 2. Wie kommentierten die rumä-

⁶⁰ D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I. Ică – I. Bria, a.a.O., S. 348.

⁶¹ D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I. Ică – I. Bria, a.a.O., S. 349.

⁶² D. Stăniloae – N. Chițescu – I. Todoran – I. Ică – I. Bria, a.a.O., S. 359.

⁶³ Zum offiziellen theologischen Dialog vgl. die Dissertation des rumänischen Theologen *Irimie Marga*, der die rumänischen Stimmen zum Dialog besonders berücksichtigt: *În dragoste și în adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic, de la Rodos la Balamand, Sibiu 2000*. Der Autor liefert auch eine neue rumänische Übersetzung der Dialogdokumente und eine ausführliche Bibliographie. Siehe auch: *Gheorghe Petraru*, *Les theologiens orthodoxes roumains sur le dialogue de la comission mixte avec Rome, Analele științifice ale Universității Al. I. Cuza, Iași. Teologie Ortodoxă* (2007) 299-309.

⁶⁴ Zur orthodoxen Vorbereitungskommission des theologischen Dialogs gehörten Dumitru Stăniloae und Dumitru Popescu, beide Dogmatiker. Schon ab dem zweiten Treffen im Juni 1977 wurde Stăniloae durch den jüngeren Genfer Ökumeniker Ion Bria ersetzt. Dieser war bei allen drei Treffen der Interorthodoxen Kommission zur Vorbereitung des Dialogs anwesend (1977-1978). Auf Pathmos und Rhodos (1980) waren Metropolit Nicolae Corneanu und Prof. Stefan Alexe als rumänische Vertreter anwesend. Ab der zweiten Vollversammlung (München 1982) führte der neue Siebenbürgener Metropolit Antonie Plamadeala den Dialog von rumänischer Seite aus fort, begleitet in München 1982 von Dumitru Stăniloae und danach von Dumitru Radu (bis einschließlich 1993, mit Ausnahme des Treffens in Freising 1990, wo Metropolit Antonie durch den Münchener Pfarrer Dr. Mircea Basarab vertreten wurde).

nischen Theologen (vor allem der Hermannstädter Metropolit Antonie) den Dialogprozess und die Abschlussdokumente?

Die erste Frage lässt sich anhand der in der Patriarchatszeitschrift „*Biserica Ortodoxă Română*“ veröffentlichten Sitzungsprotokolle der Hl. Synode beantworten. Die Teilnehmer am theologischen Dialog (das gilt für alle Dialoge, an denen die rumänisch-orthodoxe Kirche teilnahm) waren immer von der Synode beauftragt worden. Nach jedem Treffen legten sie der Synode ein Teilnahmebericht vor, die diesen Bericht „zur Kenntnis nahm“⁶⁵ und die weitere Teilnahme absegnete. Ebenso machte die Synode inhaltliche Vorschläge zur weiteren Fortsetzung des Dialogs (so etwa im Jahre 1990 bezüglich der kontroversen Frage des Uniatismus⁶⁶) und beauftragte die Kommissionsmitglieder, zusammen mit Theologieprofessoren der zwei Fakultäten, Stellungnahmen vorzubereiten, wie etwa im Jahre 1988 eben zur Frage des Uniatismus.⁶⁷ Die Situation sollte, wie wir wissen, ab 1990 eskalieren und letztendlich zum Erkalten des Dialogs führen. Bleiben wir auf dem Niveau der 1980er Jahre, dann ist es eindeutig, dass die Teilnahme am theologischen Dialog von der Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche nicht nur getragen, sondern auch inhaltlich rezipiert wurde. In jeder Synodensitzung stehen die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche, zu den anderen christlichen Konfessionen (Alt-Katholische Kirche, Anglikaner usw.) sowie zum ÖRK und zu KEK auf der Tagesordnung, meistens an erster Stelle in der Reihenfolge der Behandlung. Es bleibt aus kirchenrechtlicher Sicht nachzufragen, inwiefern durch die synodale „Kenntnisnahme“ der Berichte und die synodale Beauftragung der Delegierten auch das „Akzeptieren“ der Ergebnisse (d.h. der Dialogdokumente) intendiert ist. In den Synodenprotokollen bis 1990 wird die Frage der offiziellen Annahme der einzelnen Dokumente nicht gestellt. Der Dialog wird vielmehr als Prozess verstanden, der weitergeführt werden soll. Die Protokolle erwähnen immer wieder folgende Prinzipien der (weiteren) Teilnahme am Dialog: die Glaubenslehre soll „strikt bewahrt“, die Entscheidungen der panorthodoxen Konferenzen beachtet und die „panorthodoxe Einstimmigkeit“ betont werden.⁶⁸ Erst nach der Wende, wie etwa im Falle des Balamand-Papiers (1993), sprechen die Protokolle der Hl. Synode nicht mehr nur von einer „Kenntnisnahme“, sondern auch von einer „einstimmigen Annahme“ des Dokuments durch die Synode, sowie von der ausdrücklichen Empfehlung seiner Veröffentlichung in der kirchlichen Presse.⁶⁹

Zur zweiten Frage lässt sich zunächst einmal sagen, dass sowohl die zentralen als auch die regionalen Zeitschriften des rumänischen Patriarchats den Dialogprozess intensiv verfolgt haben. Die meisten Einführungen, Berichte und Kommentare stammen von Dr. Antonie Plamadeala (seit 1983 Metropolit von Siebenbürgen). In einem sehr frischen

⁶⁵ Vgl. etwa: Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 7. Juli 1988, Nr. 2738/1988 bezüglich der 5. Vollversammlung von Valamo (Juni 1988).

⁶⁶ In diesem Fall bekräftigt die Synode, dass „der Dialog das beste Mittel sei, um die Probleme (inklusive die Uniatismusfrage) anzugehen“ und legt fest, dass die Haltung der rumänischen Delegation „immer im Konsens mit allen anderen Delegationen der Orthodoxen Kirche bezüglich der Fortsetzung oder des Abbruchs des Dialogs sein soll, als Zeichen der Einheit der Ökumenischen Orthodoxie...“ (Sitzung der Hl. Synode am 24.-25.08.1990, Entscheidung Nr. 5151/1990, *Biserica Ortodoxa Română* 58 [11-12/1990] 179.)

⁶⁷ Vgl. Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 7. Juli 1988, Nr. 2738/1988, *Biserica Ortodoxa Română* 56 (7-8/1988) 168.

⁶⁸ Vgl. Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 7. Juli 1988, Ebd.

⁶⁹ Vgl. Sitzungsprotokoll der Hl. Synode vom 6.-8. Juli 1993, Nr. 2851/1993.

Sprachstil beschreibt er mit Präzision und manchmal sogar mit Humor die Gespräche in der Kommission. So schreibt er zum Treffen von Neu-Valamo: „In einer internen Sitzung haben die Orthodoxen nach unserem Vorschlag entschieden, dass wir nicht zulassen dürfen, dass im Abschlussdokument nicht genügend präzise formulierte Prinzipien auftauchen, die uns später in Verlegenheit bringen könnten. So müssen wir zum Beispiel präzisieren, dass es nur eine apostolische Sukzession gibt, und dass alle Bischöfe, ohne Ausnahme, Nachfolger aller Apostel sind, und dass alle, ausnahmslos, dieselben Rechte durch die Bischofsweihe besitzen.“⁷⁰ Er kann aber auch selbstkritisch sein: „Die römisch-katholische Seite ist in den terminologischen Fragen konzilianter. Die orthodoxe Seite ist übermäßig streng diesbezüglich, selbst in Details.“⁷¹ Er kritisiert somit die übertriebene Fixierung mancher orthodoxen Kommissionsmitglieder auf die Terminologie und plädiert für mehr „Offenheit, Aufrichtigkeit und gegenseitiges Vertrauen“ sowie für eine „einfache, kirchliche Sprache“ der Abschlussdokumente.⁷² Oder er schreibt bezüglich möglicher Alternativen zur Arbeitsmethode in der Kommission, „Wichtig ist, dass wir Orthodoxen unsere Hausaufgaben gut vorbereiten (...), dass wir also unsere Arbeit verbessern und nicht die Methode ändern.“⁷³ Der Ton bleibt aber durchaus ein positiver, manchmal sogar ein enthusiastischer: „Die Trennmauern sind hoch, nicht aber unendlich!“⁷⁴ Der rumänische Metropolit hebt dabei immer wieder auch die moderate bzw. vermittelnde Rolle der rumänischen Delegation im Laufe der Gespräche hervor, vor allem bei den bewegten Sitzungen in Bari (1986 und 1987). In Bari 1987 habe sein Vorschlag einen Durchbruch erzielt, indem die anderen Orthodoxen die Unterzeichnung eines Abschlussdokuments doch noch akzeptierten, nämlich als „Dialogdokument“, das auch divergente Meinungen beinhaltet, und nicht als „Konsensdokument“⁷⁵.

Im Ganzen sind die Berichte und die Kommentare des Metropoliten Antonie von einem starken Engagement für das Vorantreiben des orthodox-katholischen Dialogs geprägt. Seine theologische Haltung ist von Sachlichkeit, Ehrlichkeit, aber auch Begeisterung geprägt. Im Jahre 1982 schreibt er: „Wir kennen uns viel zu gut, um nicht Bedenken zu haben. Aber wir dürfen mit dem Bedenken nicht so weit gehen, dass wir im Voraus jedes Hoffnungsfenster blockieren.“⁷⁶

Ein größerer Vorbehalt gegenüber der ökumenischen Haltung der Römischen Kirche bleibt hingegen bei anderen rumänischen Autoren bis in die 1980er Jahre bestehen. Der Kirchenrechtler Nicolae Dură bemängelt eine „totale und ehrliche Öffnung [seitens

⁷⁰ (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, A 5-a sesiune plenară a comisiei internațional mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă și cea Romano-Catolică, *Biserica Ortodoxă Română* 56 (7-8/1988) 28.

⁷¹ *Antonie Plămădeală*, Ebd.

⁷² Vgl. (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, Bari 1987: un document de dialog. Dialogul dintre Bisericile ortodoxă și romano-catolică. Stadiul lui în sesiunea plenară din 1987, *Biserica Ortodoxă Română* 55 (5-6/1987) 69-70.

⁷³ (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, A 5-a sesiune plenară., 32.

⁷⁴ *Antonie Plămădeală*, Ebd.

⁷⁵ (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, Bari 1987: un document de dialog, 71-72.

⁷⁶ (Metropolit) *Antonie Plămădeală*, Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică, *Mitropolia Ardealului* 27 (10-12/1982) 695.

der Römisch-katholischen Kirche] gegenüber den Prinzipien der aktuellen Ökumene”⁷⁷. Als Kanonist äußert er sich kritisch zum inhaltlichen Verlauf des offiziellen Dialogs: nicht die „sakramental-dogmatische Sphäre”⁷⁸ sollte im Mittelpunkt stehen, sondern die zentrale Streitfrage des petrinischen Primats und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Diese Vorbehalte betreffen auch die „Aufhebung der Anathematismen“ im Jahre 1965; 20 Jahre danach äußert Dură die Meinung, die Aufhebung orthodoxerseits sei nur durch eine Panorthodoxe Synode rechtskräftig.⁷⁹

Ein anderer Theologe und zeitweiliges Mitglied der Dialogskommission, Stefan Alexe, merkt kritisch dazu an, dass der Auftakt des theologischen Dialogs (Mai 1980, Patmos und Rhodos) von der „römisch-katholischen Presse“ kaum beachtet wurde und von den meisten katholischen „Klerikern, Gemeindepfarrern und sogar Dekanatsleitern“ gar nicht zur Kenntnis genommen worden war. Diese Bemerkung lässt zweierlei erkennen: einerseits sieht er impliziterweise die orthodoxe Seite in einer besseren Situation im Rezeptionsprozess, was auch hinterfragbar ist. Andererseits ist es durchaus bemerkenswert, dass die Frage nach der Teilnahme der gesamten Kirche am Dialogprozess von Anfang an thematisiert wurde: „Eins muss klar sein: Dieser Dialog wird nur dann Kraft und Wirkung haben, wenn an ihm, auf konstruktiver Weise [...] beide Kirchen in ihrer Ganzheit teilnehmen werden.”⁸⁰ – Die Frage der ekklesialen Teilnahme am Dialog sowie die Frage der Rezeption sind so alt wie der theologische Dialog selbst. Festzuhalten bei Ștefan Alexe ist auch die ökumenische Zuversicht, mit der er den Dialog kommentiert. Im Jahre 1988, nach der bewegten Sitzung in Neu-Valamo, wo die Frage des Uniatismus bereits für Unruhen gesorgt hatte, findet er Worte der Hoffnung für das Gelingen des Dialogs: „Was uns Hoffnung gibt, ist, dass der theologische Dialog zwischen den zwei Kirchen fortgesetzt wird. Lasset uns ihn mit Aufmerksamkeit verfolgen und für sein Gelingen beten!”⁸¹

Vergleicht man die den orthodox-katholischen Dialog thematisierenden theologischen Aufsätze der 1980er Jahre mit denjenigen der 1960er Jahre, dann ist nicht nur eine Zunahme an wissenschaftlicher Dokumentation, sondern auch an Sachlichkeit zu vermerken. Der Grundton bleibt jedoch ein nüchterner, vor allem hinsichtlich ekklesiologischer Grundfragen wie dem Jurisdiktionsprimat und dem Unfehlbarkeitsdogma oder der konkreten Herausforderung des Uniatismus. Die anfängliche Begeisterung einiger rumänischer Theologen für die Sache des ÖRK in dieser Zeit wird uns im Bereich der Beurteilung des orthodox-katholischen Dialogs nicht mehr begegnen: universelles Jurisdiktionsprimat (inkl. Unfehlbarkeit) und Uniatismus werden immer wieder angesprochen.

⁷⁷ N. Dură, Relațiile ecumenice actuale dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică și bazele lor ecleziologice, *Glasul Bisericii* 42 (9-12/1983) 625.

⁷⁸ N. Dură, a.a.O., S. 629.

⁷⁹ Vgl. N. Dură, Considerații asupra dialogurilor teologice ale Bisericii Ortodoxe cu Bisericele: Romano-Catolică, Anglicană, Veche-Catolică, Orientală (necalcendoniană) și Luterană, *Orthodoxia* 37 (3/1985) 393. Das ist mehr als nur eine Einzelmeinung: Im Jahre 1976 (Chambésy), hatte sich die Rumänische Orthodoxe Kirche dafür stark gemacht, dass das Thema „Orthodoxie und Römisch-katholische Kirche“ als Extrapunkt auf die Tagesordnung des Großen Konzils gesetzt wird.

⁸⁰ Ștefan Alexe, Începutul dialogului teologic oficial dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică, *Orthodoxia* 33 (1/1981) 111.

⁸¹ Ștefan Alexe, Relațiile actuale ale Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică. Dialogul teologic, *Orthodoxia* 40 (3/1988) 28.

Zugleich ist die jeweilige Prägung auch personenbedingt, unterschiedliche Akzente sind abzulesen: Der große Theologe Dumitru Stăniloae bleibt von einem gewissen Misstrauen gegenüber dem Vatikan geprägt, er warnt vor einem Vorrang der Diplomatie vor der Theologie, ist aber zugleich derjenige, der auch wichtige ökumenische Vorstöße formulieren konnte, wie etwa in der Filioque-Frage. Bedeutende Theologen wie Dumitru Popescu werden dazu beitragen, dass die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanum an Sachlichkeit gewinnt und auch auf der Ebene der Universitätslehre ankommt. Und die diplomatische, ökumenisch profilierte Gestalt des Metropoliten Antonie von Transsylvanien wird in den 1980er Jahren die rumänische Präsenz beim offiziellen Dialog prägen. Seine Kommentare zum Verlauf des orthodox-katholischen Dialogs werden den rumänischen Lesern nicht nur hinter die Arbeitskulissen der Ökumene und in den Entstehungsprozess der Abschlussdokumente schauen lassen, sondern auch ein Stück Freude für die Sache des orthodox-katholischen Dialogs vermitteln.

Zu dieser andauernden Nüchternheit haben sicherlich auch die verschiedenen Klarstellungen der letzten Jahrzehnte seitens des Vatikans (*Mysterium Ecclesiae* 1973, *Communio notio* 1992, *Note zum Begriff Schwesterkirchen* vom Juni 2000, *Dominus Jesus* vom August 2000, bis hin zu den *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* im Juni 2007) beigetragen. So darf an dieser Stelle – ohne den Rezeptionsprozess im Zeitraum 1990–2011 damit schon zusammenfassen zu wollen – die im Jahre 2007 geäußerte Meinung des führenden rumänischen orthodoxen Theologen und Mitglieds der orthodox-katholischen Dialogkommission, Prof. Ioan I. Ică jr., an dieser Stelle zitiert werden: „Der tiefere Sinn der katholischen Ökumene besteht immer noch in der „Rückholung“, diesmal durch Dialog und Überzeugung aller Nicht-Katholiken (seien diese Teilkirchen, wie die orthodoxen „Schismatiker“, aber mit gültiger Eucharistie und gültigem Priesteramt, oder nur kirchliche Gemeinschaften, wie die protestantischen „Häretiker“, mit Schrift, aber ohne sakramentalem Priesteramt und damit ohne gültige Eucharistie) zur einzigen Kirche Christi, die vollidentisch nur mit der Römisch-katholischen, vom „Nachfolger Petri“ regierten Kirche ist, zu der sie auch eigentlich durch Taufe bzw. auch durch Priesteramt gehören. [...] Dieser universalistischen und monarchischen Ekklesiologie setzt die Orthodoxe Kirche die sakramentale Ekklesiologie von vollständigen, durch die orthodoxe Glaubenseinheit, Sakramenten und kanonischer Ordnung in Gemeinschaft stehenden Ortskirchen entgegen, deren liturgisch und synodale ausgedrückte Universalität darin besteht, dass sie sich gegenseitig anerkennen...“⁸²

Schlussfolgerungen

Die Ökumene blickt inzwischen auf eine eigene Geschichte zurück, wobei im handbuchgeschichtlichen Rückblick immer die großen Ereignisse thematisiert werden und weniger die Untertöne. Aufgrund der Schwierigkeiten und Herausforderungen in der heutigen Ökumene geht es aber gerade um das Miteinbeziehen solcher Untertöne. Gerade die eigene Dynamik der ökumenischen Studien in den osteuropäischen Ländern bleibt im heutigen Diskurs vor allem aufgrund sprachlicher Barrieren meistens unberücksichtigt.

Das hier gewählte Beispiel – die Beurteilung des orthodox-katholischen Dialogs in der rumänischsprachigen orthodoxen Theologie – ist durchaus erkenntnisreich. Es gibt und es

⁸² Ioan I. Ică jr., Vatican, iulie 2007. Răspunsuri vechi la contexte noi. Radiografia unei definiri, *Studii Teologice* (2/2007) 155–156.

gab außertheologische Faktoren (wie etwa die kommunistische Unterdrückung und Zensur), welche die Wahrnehmung dieses Prozesses beeinflusst haben. Viel wichtiger erscheinen mir jedoch die Ergebnisse hinsichtlich der Frage der theologischen Rezeption.

Ab den 1960er Jahren werden die Ökumenische Bewegung und alle bilateralen Dialoge in den rumänischen kirchlichen Zeitschriften (die von jeder Pfarrei quasi als Pflichtabo bezogen wurden!) ständig dokumentiert und kommentiert. Man kann also nicht von einer Ignoranz oder Marginalisierung der Ökumene in dieser Zeit sprechen. Im Gegenteil, sowohl die theologischen Zeitschriften als auch die Protokolle der Hl. Synode oder der Priestertagungen erwecken oft den Eindruck, dass das ökumenische Engagement in vielerlei Hinsicht an erster Stelle steht. Dass dies nicht einfach eine kirchenpolitische Option ist, sondern auch eine theologische, beweisen die zahlreichen, gut dokumentierten Aufsätze dieser Zeit.

Gleichzeitig ist es leicht nachzuvollziehen, dass vor allem hinsichtlich des orthodox-katholischen Dialogs in den 1960er Jahre der Diskurs der orthodoxen Theologen im kommunistischen Ostblock polemischer und divergenter ist als derjenige der wenigen orthodoxen, im Westen tätigen oder publizierenden Theologiekollegen dieser Epoche (Nissiotis, Papandreou, Harkianakis, Timiadis, Meyendorff, Nikolaou⁸³). Von der Skepsis und der einseitigen Polemik des Anfangs geprägt, werden die wissenschaftlichen Aufsätze immer differenzierter, sachlicher und auch dialogischer⁸⁴, wobei eine gewisse Nüchternheit hinsichtlich der Annäherung in der Lehre charakteristisch bleibt. Die Betonung der Zusammengehörigkeit von theologischem Dialog und liebender Annäherung bleibt eine konstante These der rumänischen Theologie in dieser Zeit. Man will kein ökumenisches Leben ohne Theologie, aber auch keinen abstrakten Dialog ohne kirchlich-existentielle Relevanz.

Die genaue Verfolgung der Argumentationslinien zeigt, dass wir, zumindest im Bereich der rumänischen Theologie, die gängige These vom anfänglichem Enthusiasmus im ökumenischen Dialog und allmählich entstandener Eiszeit revidieren sollten. Vielmehr sollte man von einer nüchternen, aber hoffungsbelebten, wachsenden Offenheit sprechen, wobei die Zentralfrage immer die Ekklesiologie bleibt. Das zeigt sich an der eher kritischen Beurteilung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums. Die ökumenische Bereitschaft der Römisch-katholischen Kirche wird von den hier behandelten orthodoxen Autoren

⁸³ Als Beispiel sei hier aus einem Aufsatz von Prof. Theodor Nikolaou zitiert, der das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanums differenzierter aber auch positiver beurteilt: „Das Dekret über den Ökumenismus des Zweiten Vatikanischen Konzils leitet zwar nicht die orthodox-katholischen Beziehungen der letzten Jahrzehnte ein, gleichwohl markiert es den entscheidenden Wendepunkt einer seitdem immer stärker auftretenden ökumenischen Öffnung der römisch-katholischen Kirche und spielt somit auch für diese Beziehungen eine wichtige, wenn auch mittelbare Rolle. Die Wichtigkeit des Dekrets hängt zunächst eng mit der Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils allgemein zusammen, das freilich das Konzil einer bestimmten Kirche ist; aber zugleich stellt dieses Konzil ein kirchlich-theologisches Ereignis dar, welches sich über die Grenzen dieser Kirche hinaus auswirkt. Der spezifische Auswirkungsbereich in diesem Fall konkretisiert sich in dem Haltungswandel der römisch-katholischen Kirche den anderen Kirchen gegenüber.“ (*Theodor Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *MThZ* 36 [1-2/1985] 112).

⁸⁴ Vgl. dazu auch die Ausführungen des rumänischen Theologen Cezar Vasiliu im Jahre 1988 hinsichtlich der Entwicklung der ökumenischen Beziehungen zwischen der rumänischen Orthodoxie und Rom in der Zeit 1966-1981: *Cezar Vasiliu*, Contactele ecumenice dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Romano-Catolică între anii 1966-1981, *Glasul Bisericii* 41 (1-3/1982) 49-69.

immer an der Ekklesiologie gemessen, genauer gesagt, am Verhältnis zwischen Papstfrage (Unfehlbarkeitsdogma, universeller Jurisdiktionsprimat), Amtstheologie (Bischofsamt, Synodalität) und Pneumatologie.

Angesichts dieser Vorgeschichte sollte man die aktuelle Thematik der theologischen Dialogkommission als entscheidend bewertend. Die Art der Behandlung und die gemeinsame Beantwortung der Frage nach der Rolle des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend birgt für die Zukunft der orthodox-katholischen Einheitsbestrebungen weit mehr Relevanz als die bisherigen Dokumente. An ihr wird man auch die Entfaltung des Papstamtes im zweiten Jahrtausend ökumenisch beurteilen. Denn sie betrifft die konkrete ekklesiologische Realität, zu der man als Vorbild hinblickt und die man anstrebt. Wird ein Konsens gelingen, dann wird dieser Konsens nicht einfach ein „Theologenpapier“ bleiben können, er wird kirchlich im Voraus signalisiert und im Nachhinein getragen werden müssen. Umgekehrt kann ein Scheitern in der gemeinsamen theologischen Formulierung dieser Frage die Inkompatibilität der zwei Ekklesiologien für lange Zeit postulieren und damit, anstatt der Wahrheit der Einheit, einem neuen, schmerzhaften Realismus der Trennung dienen.