

Asymmetrien und Hoffnungen in einer geschwisterlichen Beziehung

Der Orthodox-Katholische Dialog blickt zurück auf 30 bzw. 50 Jahre intensiver Beziehungen

von Athanasios Vletsis, München

1. Asymmetrien und Ziellosigkeit im ökumenischen Dialog?

Im Herbst 2010 hatte der Erzbischof von Athen (und ganz Griechenland) Ieronymos einen bekannten Priester der Erzdiözese Athen bis auf weiteres in den Ruhestand versetzt, weil dieser griechisch-orthodoxe Priester, während einer großen internationalen Tagung im Kloster Bose/ Italien, von römischen Katholiken die heilige Kommunion empfangen hatte.¹ Der Priester war sich um den Ernst seines Aktes sehr wohl bewusst und hatte, offensichtlich absichtlich, an der katholischen eucharistischen Versammlung teilgenommen. Mit dieser Tat wollte er, so nehme ich an, nicht seine Kirche auf das Äußerste provozieren, sondern demonstrativ die Notwendigkeit der ökumenischen Verständigung und Einheit unterstreichen. Die ihm auferlegte zeitlich begrenzte Strafe kann als ein Akt der Milde interpretiert werden, denn in solchen Fällen sehen die Kirchenkanones die Absetzung des Klerikers vor. Dies wurde jedenfalls vom Ankläger gefordert, dem Bischof einer benachbarten Diözese im Großraum Athen.

Ganz anders entschied jedoch in einem ähnlichen Fall eine andere orthodoxe Kirche, als vor ca. 2 Jahren ein amtierender Metropolit einer Orthodoxen Kirche an der Kommunion einer mit Rom Unierten Kirche teilgenommen hatte. Seine Kirche, die rumänische orthodoxe Kirche, hatte ihn lediglich durch eine Mahnung bestraft. Handelt es sich etwa im zweiten Fall um eine privilegierte Regelung, weil der Geistliche, der mit seinem Akt seine Kirche ebenso, ja vielleicht noch mehr auf das Äußerste provozierte -wenn man den Kontext der Unierten Kirchen in Rumänien vor Augen hat-, doch ein Bischof war?² Entscheidet man also in der Orthodoxie in derartigen kontroversen ökumenischen Fällen mit zweierlei Maßstäben, gemäß auch den Freiheiten, die einer Autokephalen Kirche eingeräumt sind? Kann man gar aus den erwähnten Beispielen eine unterschiedliche Haltung der Orthodoxie zur Ökumene schlussfolgern, die auf die Unabhängigkeit jeder Autokephalen Orthodoxen Kirche zurückgeht?

¹ http://www.romfea.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=6039:2010-10-11-17-16-11&catid=25:2009-12-18-08-37-46, abgefragt am 11.10.2010. Dieser Ruhestand wurde inzwischen aufgehoben.

² Es wird bewusst eine konkrete Erwähnung von Personen in den hier zitierten Fällen gemieden, denn inzwischen sind diese Vorfälle in den betroffenen Orthodoxen Kirchen geklärt und abgeschlossen. Es geht mir hier auch nicht darum, die Haltung von konkreten Personen direkt zu kommentieren, sondern auf eine gewisse Ambivalenz, Asymmetrie und Unsicherheit in den Orthodoxen Kirchen hinzuweisen, was auch als ein Zeichen einer steigenden Unzufriedenheit mit der vorhandenen Realität der Spaltung der Kirchen gedeutet werden kann. Diese Bilder werden auch als Kontrast zu der antiökumenischen Haltung von vielen Orthodoxen Kreisen geschildert (vgl. Anm. 22).

Auf diese und ähnlich berechnete Fragen kann ich in diesem Beitrag nicht unmittelbar eingehen. Ich habe sie als zwei asymmetrische Beispiele erwähnt, charakteristisch für eine gewisse Ambivalenz und Aporie, die bezüglich der Haltung zur Ökumene momentan nicht nur innerhalb der Orthodoxie herrscht. Die Rede von der Stagnation - oder gar Eiszeit - in der Ökumene hat gerade mit einer Asymmetrie, oder mit einer gewissen Ratlosigkeit bezüglich der gesetzten Ziele im ökumenischen Dialog zu tun, nämlich mit dem was man gewöhnlich mit dem Begriff der *Modelle der Kircheneinheit* umschreibt.³ Wann ist also die Kircheneinheit erreicht: etwa wenn die eucharistische Kommunionsgemeinschaft wiederhergestellt ist, oder gar wenn eine uniforme Organisationsstruktur der Kirche ermittelt und in die Praxis umgesetzt wird („organische Union“)? Und welche Lehrfragen müssen noch beantwortet werden, damit diese oder jene Einheit wiederhergestellt werden kann? Gibt es überhaupt eine solche Liste offener Dissenspunkte, die die Lehre und Struktur der Kirche tangieren und die als solche von den Gesprächspartnern einvernehmlich akzeptiert wurden? Wird nicht diese Asymmetrie dadurch noch verschärft, wenn die Kirchen der Reformation, pauschal gesprochen, in der Regel für eine eucharistische Gemeinschaft (oder eucharistische Gastfreundschaft) offen sind, während die Römisch-katholische Kirche ihrerseits wiederum bereit ist, eine solche eucharistische Gastfreundschaft den Orthodoxen Kirchen anzubieten, auch ohne deren Integration im römischen Zentralismus, was aber die Orthodoxen Kirchen bis heute vehement ablehnen? Wenn von fast allen an ökumenischen Dialogen Beteiligten eine einheitliche Organisationsstruktur als eine „eschatologische“ Dimension betrachtet wird, und wenn trotzdem die eucharistische Gastgemeinschaft bis auf weiteres nicht möglich sein sollte, bieten dann etwa andere Kooperationen eine Alternative: gegebenenfalls Kooperationen im Sinne einer begrenzten Kircheneinheit, bzw. eines gemeinsamen Zeugnisses für die Welt, und vor der Welt? Wäre es möglich, z.B., nach der letzt gestellten Frage, sich eine Kooperation oder Allianz zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, vorläufig europaweit, vorzustellen, damit jene Kirchen, die vorerst gemeinsam einige ethische Grundwerte teilen, sich für diese auch gemeinsam einsetzen können? Irritiert nicht jedoch dann eine solche Allianz umso mehr den dritten ökumenischen Partner im Bunde -in diesem Fall die Protestanten, die sich von solchen Vorschlägen und Vorgehensweisen brüskiert und übergangen fühlen?⁴

³ Exemplarisch für die viel diskutierte Frage nach den Modellen der Kircheneinheit sei verwiesen auf die Doktorarbeit von J. Koslowski, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog*, Münster 2008. Aus Orthodoxer Sicht s. G. Larentzakis, *Einheit der Kirche als gelebte Gemeinschaft, Ökumenisches Forum* 22 (1999) 179-190. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Predigt beim Abschlussgottesdienst der Weltgebetswoche für die Einheit der Christen, am 25.01.11 in Rom (Basilika Sankt Paul vor den Mauern), mit folgenden Worten das Ziel der Einheit erläutert: „Was wir wollen, ist Einheit im Glauben, in den Sakramenten, im kirchlichen Amt. Und der Weg hin zu dieser Einheit ist ein moralischer Imperativ“ (Quelle: www.zenit.org am 26.01.11). Diese Vorstellung, der Einheit im Glauben, in der Feier der Sakramente und in der kirchlichen Amtstheologie und Praxis entspricht wohl auch dem Ziel von Orthodoxen. Die Freiheitsräume für die Wahrnehmung einer Hermeneutik der Einheit können selbstverständlich in dieser knappen Form nicht dargelegt werden. Dieses Ziel scheint jedoch zu rigoros für die meisten in der Ökumene tätigen Theologen und demnach in eine sehr weite Ferne gelegt.

⁴ Siehe die Reaktionen aus: http://www.dioezese-linz.at/redaktion/index.php?action_new=Lesen&Article_ID=30115.

Ich habe freilich nicht vor, diesen Fragenkatalog unendlich fortzuführen; diese und ähnliche Fragen zu beantworten ist ohnehin eine Lebensaufgabe unserer Kirchen und kann in einem Aufsatz nicht einmal annähernd erläutert werden. Es ist jedoch wichtig, vorerst einmal die richtigen Fragen gestellt zu haben, was m.E. noch, jedenfalls orthodoxerseits, ausbleibt. Es kann in diesem Text jedoch nicht nur bei Fragestellungen bleiben. Ich möchte versuchen auf Grund des Beispiels des nunmehr 50-jährigen vielfältigen und 30-jährigen offiziellen theologischen Dialogs zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche, die in den vergangenen Jahrzehnten erarbeiteten Chancen einer Annäherung zwischen beiden Kirchen zu artikulieren, aber auch darauf hinzuweisen, wie diese Chancen vorschnell verspielt werden könnten. Die Stichworte, die aus den verschiedenen Stationen der orthodox-katholischen Beziehungen der letzten 50 Jahre zu gewinnen sind, möchte ich dann berücksichtigen und in drei Grundprinzipien symmetrisch stilisieren, was m.E. den weiteren Dialog zu einer ertragreicheren Ernte führen könnte.⁵

2. Stationen der orthodox-katholischen Beziehungen

2.1. Heilung der Erinnerungen einer traumatischen Vergangenheit

Für diejenigen unter den einfachen Gläubigen, aber auch unter einigen sachkundigen Theologen, die in der Vertrautheit der ökumenischen Annäherung der Kirchen groß geworden sind, ist es vielleicht schwer, sich die Bürde der Vergangenheit vorzustellen, die es zu überwinden galt, um überhaupt den Stein „des Anstoßes“, nämlich die Spaltung der Kirche, ins Rollen zu bringen. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel darf mit guten Gründen stolz darauf sein, dass es die Zeichen der Zeit erkennend konkrete

⁵ Ziel dieses Beitrages ist nicht direkt die ausführliche, systematische Besprechung der einzelnen Dokumente, die beim bisherigen orthodox-katholischen Dialog verabschiedet worden sind. Diese Aufgabe wurde schon genügend getan. Exemplarisch sei hier verwiesen auf: F. Gahbauer, *Gemeinsames und Trennendes. 30 Jahre orthodox-katholischer „Dialog der Wahrheit“*, *Der christliche Osten* 65 (2010) 210-223; J. Oeldemann, *Zwischen Idealisierung und Profilierung. Chancen und Problemfelder im orthodox-katholischen Dialog*, *Der Christliche Osten* 64 (2009) 236-245; S. Hell, *Annäherung zwischen römisch-katholischer Kirche und Orthodoxie*, *Der christliche Osten* 63 (2008) 119-128; A. Rauch, *50 Jahre Begegnung mit den Kirchen des Ostens*, in: M. Schneider (Hg.), *„Wachsam in Liebe“*. Eine Festgabe zum 75. Geburtstag Seiner Seligkeit Patriarch Gregorios III., Leipzig 2008, S. 317-331; A. J. DeVille, *Ravenna and beyond: the question of the Roman papacy and the Orthodox Churches in the literature: 1962-2006*, *One in Christ* 42 (2008) 99-138; C. E. Suttner, *Katholiken und Orthodoxe sind Schwesterkirchen - und doch gibt es zwischen ihnen die Unierten*, *Ostkirchliche Studien* 57 (2008) 26-43. Aus orthodoxer Sicht: G. Larentzakis, *10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche – Eine Bilanz (Pro Oriente XVI)*, Innsbruck - Wien 1994, 46-77; G. Martzelos, *Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik - Bewertung – Aussichten*, *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 189-212; T. Nikolaou, *Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze*, *Orthodoxes Forum* 2 (1989) 201-217; S. Harkianakis, *Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche*, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 149-164; K. Ware, *The Ravenna document and the future of Orthodox-Catholic dialogue*, *The Jurist* 69 (2009) 766-789; R. Bordeianu, *Orthodox-Catholic dialogue: retrieving eucharistic ecclesiology*, *Journal of ecumenical studies* 44 (2009) 239-265; Hilarion Alfeyev, *Schwesterkirchen oder konkurrierende Kirchen?: Probleme und Perspektiven der orthodox-katholischen Beziehungen*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006) 105-116.

Initiative ergriffen hatte, sowohl bei der Gründung des ÖRK als auch beim Hinschmelzen des Eises in den Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche.⁶ Um bei dem Orthodox-Katholischen Dialog zu bleiben, geben die Briefe im *Tómos Agapis* ein beredtes Zeugnis dafür, warum diese erste Phase der Annäherung der beiden Kirchen als Dialog der Liebe in die Geschichte der ökumenischen Bewegung eingegangen ist.⁷ Es handelt sich dabei nicht um etwaige Wortblümchen einer kirchlichen Diplomatie, sondern um die ersten ernsthaften und gewagten Schritte mutiger Hierarchen, des Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel und des Papstes Paul VI, die die alte Entfremdung ihrer Kirchen überwinden wollten. Die Inhalte dieses Briefwechsels (1958-1976) wurden durch Taten konkretisiert, die die Vielfalt und die Ernsthaftigkeit der unternommenen Anstrengungen in dieser ersten Zeit des Dialogs der Liebe unter Beweis stellten, was ich hier in drei Kategorien einteilen möchte:

a. *Aufbau und Vertiefung des Vertrauens zwischen kirchlichen Amtsträgern*, v.a. durch erste Treffen - nach vielen vergangenen Jahrhunderten - zwischen Oberhirten der Kirchen des Ostens und des Westens, die den festen Boden des theologischen Dialogs bereiteten und konkrete Maßstäbe der Liebe setzten (zwischen Athenagoras und Papst Paul VI. kam es zu drei Treffen in den Jahren 1964-1967).

b. *Abbau bzw. Überwindung und Heilung von - nicht nur theologischen - Verkrustungen der Geschichte*, konkret durch die Aufhebung am 7.12.1965 der Anathemata von 1054 -damals zwischen Kardinal Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen von Konstantinopel Michael (Keroularios), was einst als Stigma des Schismas bzw. der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche galt. Damit sollte eine neue Dimension nicht nur in den theologischen Debatten eingeleitet werden, sondern im Gesamtleben der beteiligten Kirchen.⁸

c. *Sensibilisierung des Kirchenvolkes durch eine Reihe von gut überlegten Schritten*, von der Rückgabe von Reliquien bis hin zum Austausch von Studenten und von anderen gemeinsamen Initiativen der Aufarbeitung der Vergangenheit.⁹

Oft werden diese Schritte, die ich nur mit Stichworten in den oben aufgeführten drei Punkten erwähnt habe, lediglich als ein Prolegomena-Kapitel im Kompendium der ökumenischen Beziehungen der zwei Kirchen wahrgenommen, oder als Vorbereitungsmaßnahmen des eigentlichen theologischen Dialogs betrachtet, von dem man erst die Beantwortung und die Lösung jener Fragen erwartet, die der Einheit von Kirchen im Wege stehen. Das ist aber

⁶ Die Texte auch des ökumenischen Patriarchats, insbesondere der Rundbrief von 1920 s. in: *Athanasios Basdekis* (Hg.), *Orthodoxe Kirche und ökumenische Bewegung. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900-2006*, Frankfurt/M 2006.

⁷ *PRO ORIENTE* (Hg.), *Tómos Agapis*. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökum. Patriarchat 1958-1976, Wien - Innsbruck 1978.

⁸ Literatur in meinen Beitrag: *Communio in sacris oder in jure? Die sakramentale Dimension heilender Erinnerung auf dem Weg zu vollkommener Gemeinschaft zwischen Orthodoxen und Katholiken*, in: *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. 31-54.

⁹ Die große Leistung der Stiftung Pro Oriente und des Ostkirchlichen Instituts von Regensburg für ihre Bemühungen der Annäherung und der Bekanntmachung der Welt der Orthodoxie in der westlichen Welt -um bei den Initiativen im deutschsprachigen Raum zu verbleiben- haben einen paradigmatischen Charakter für die Entfaltung der Dynamik des Dialogs von Kirchen im Pleroma der Kirche. Leider hat die Orthodoxe Welt versäumt, ähnliche Initiative für die Kultivierung und Sensibilisierung ihres eigenen Kirchenvolks zu ergreifen.

ein Grundfehler, wie ich meine, denn die erwähnten drei Schritte sind beredte Zeugnisse bereits gelebter Einheit und gehören zur unverzichtbaren Grundlage von theologischen Debatten über die dogmatischen Lehrdifferenzen.

2.2. Überwindung der Verkrustungen eines starren Dogmatismus

Der zweite Schritt, nämlich der theologische Dialog selbst zwischen den beiden Kirchen, der feierlich im Jahre 1980 auf den Inseln Patmos und Rhodos eröffnet worden ist, kann wiederum in drei Phasen eingeteilt werden, die aber nicht zu einer Entsprechung zu den oben (2.1.) geschilderten drei Schritten stehen. Die Erfolge der ersten Zeit, nämlich des Dialogs der Liebe, konnten nicht mehr in ihrer Vielfalt wiederholt, bis jetzt jedenfalls nicht- und v.a. (wofür ich hier plädieren will) auch nicht weiter symmetrisch aufgebaut werden. Die drei Phasen des offiziellen theologischen Dialogs lassen sich relativ einfach erkennen:

a. *Erwärmung der theologischen Beziehungen*: gewonnen durch die Fundierung des Dialogs auf die Gemeinsamkeiten in der Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Amtstheologie, was in den Dokumenten der Jahre 1980 bis 1989 seinen Niederschlag gefunden hat.

b. *Erkältung des theologischen Dialogs in der Stagnation einer Atmosphäre der Eiszeit*: verursacht durch das Aufleben der Unierten Kirchen, konkret nach der Wende in Europa (1989), was den eigentlichen theologischen Dialog in den Jahren 1990-2005 praktisch zum Erliegen brachte.

c. *Wiederbelebung des theologischen Dialogs* und Versuch eines neuen Anlaufs durch die Erforschung dessen, was zwischen beiden Kirchen als heißes Eisen betrachtet wird und bis dato im Dialog nicht behandelt worden war: den Stellenwert einer Primatsausübung in der Kirche allgemein, vorerst konkreter im ersten christlichen Millennium. Dies ist mittlerweile das aktuelle Thema des im Jahre 2006 erneut aufgenommenen theologischen Dialogs.

Ich möchte im Folgenden mit kurzen Stichworten jeweils die Erfolge und Misserfolge dieser drei Phasen darstellen und erst dann die Unterschiede zu der oben (unter 2.1) aufgestellten Trias konkret aufzeigen. Ich beginne mit der ersten und der dritten Phase des Dialogs, in denen m.E. ein klarer Fortschritt des theologischen Dialogs dokumentiert werden kann.

Die erste Phase des offiziellen theologischen Dialogs, denke ich, verdient mit Recht das Prädikat einer erfolgreichen Periode. Der Dialogkommission ist es gelungen viele Lehrsätze, die in der Vergangenheit für kontroverse Diskussionen gesorgt hatten, so neu anzupacken, dass man sie getrost, jedenfalls aus der Sicht der Dogmatik, nicht mehr als Hindernisse zwischen den beiden Kirchen betrachten kann. Exemplarisch verweise ich mit Stichworten auf:

I. Das erste Dokument - München 1982, zum Thema „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreieinigkeit“: Epiklesestreit und Opfercharakter in der Lehre über die Hl. Eucharistie, Apostolische Sukzession und Katholizität der Kirche im Licht ihrer trinitarischen Fundierung werden konsensfähig dargelegt; ja selbst die uralte Filioque-Kontroverse scheint zu einer glücklichen Formulierung zu gelangen (1982, 3; vgl. auch 1988,6). Das, was dieses Dokument indessen besonders verheißungsvoll akzentuiert hat, war nicht bloß die Annäherung von früher teilweise kontrovers diskutierten dogmatischen Lehren, sondern die gemeinsame positiv ausgedrückte Fundierung der Kirche auf der Eucharistie: „Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie das, „was sie ist“,

den Leib Christi (1982, 4b)¹⁰. Die Rezeption der eucharistischen Ekklesiologie, welche einen Kernpunkt orthodoxer Ekklesiologie ausmacht, erlaubt dann gewichtige Schlussfolgerungen für die Beziehung zwischen Eucharistie, Ortskirche und Universalkirche zu artikulieren: „Der Leib Christi ist ein einziger. Es existiert also nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, dass alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, dass alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben. Ebenso wenig ist die Lokalkirche, die, um ihren Bischof versammelt, Eucharistie feiert, eine Sektion des Leibes Christi. Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefiern zerteilt die Kirche nicht“ (1982, 11.1). Obschon mit diesen Zeilen nicht gleich alle Probleme von kirchlichen Strukturen eo ipso als gelöst betrachtet werden können, kann die Struktur der Dienste in der Kirche nicht belanglos bleiben, denn „die institutionellen Elemente dürfen dabei nichts anderes sein als ein Widerschein der geheimnisvollen Wirklichkeit“ (1982, 7).

II. Den Erfolg des ersten Textes setzt auch der zweite Text fort, unter dem Titel „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“, verabschiedet in Cassano delle Murge/ Bari am 16. Juni 1987. Als Stichpunkte eines hier klar erkennbaren, verheißungsvollen Konsenses können folgende aufgezählt werden: der Glaube als Geschenk und der synergetische Beitrag der menschlichen Freiheit; die Einheit der Initiationssakramente: Taufe, Firmung und Eucharistie, sowie der unmittelbare Bezug aller Sakramente zur Eucharistie, und damit die enge Verbindung zwischen dem Gebet und dem (artikulierten) Glauben - nach dem Motto *lex orandi, lex credendi*; die Verbindlichkeit und Unfehlbarkeit eines ökumenischen Konzils, hier insbesondere auf die Geltung des Nizäno-Konstantinopolitanums (NC) gedacht: „Die erste Bedingung für eine wahre Gemeinschaft unter den Kirchen ist die, dass jede Kirche sich auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als notwendigen Maßstab dieser Gemeinschaft der einzigen, über die ganze Erde und durch alle Zeiten hin ausgebreiteten Kirche bezieht. In diesem Sinn ist der wahre Glaube Voraussetzung für eine Gemeinschaft in den Sakramenten“ (1987, 21).

Die formulierten Gemeinsamkeiten in der theologischen Fundierung führen jedoch noch nicht von sich aus zu konkreten Resultaten für die Praxis der Kirche, insbesondere was die Einheit und Feier der drei Initiationssakramente betrifft, aber auch bezüglich der Zufügung des Filioque im NC. Die gesicherte theologische Basis erlaubt jedoch den Optimismus, dass für diese in der Praxis noch kontroversen Punkte eine konkrete Lösung in absehbarer Zeit nicht so weit fern liegen kann.

III. Im dritten gemeinsamen Dokument vom 26. Juni 1988, verabschiedet in Valamo, Finnland, unter dem Titel „Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“, wird die Erfolgsgeschichte der zwei ersten Dokumente fortgesetzt, wenn auch diesmal mit einer eher begrenzten Aufführung von gemeinsamen Konsenspunkten. In Kürze seien nur die wichtigsten Stichworte genannt: „Die Vergegenwärtigung des Dienstamtes

¹⁰ Es wird zitiert aus der Reihe: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. II (1982-1990), hg. von H. Meyer - D. Papandreou - H. Urban, Paderborn - Frankfurt/M 1992. In Klammern stehen das Jahr der Verabschiedung des Dokuments und dann die Nummer des Artikels im zitierten Dokument.

in der Kirche als Dienst Christi selbst“; die enge Verbindung zwischen Pneumatologie und Christologie für die Fundierung einer Amtstheologie; die eschatologische Ausrichtung jedes sakramentalen Dienstes bzw. Feier. Die Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit des Dienstes der Zwölf und die Wichtigkeit des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen: „Bei der Eucharistiefeier ist die ganze Versammlung, jeder auf seinem Platz, „Liturge“ der Koinonia, und sie ist dies nur im Geiste“ (1988,24). Zwar weist m.E. das Dokument von Valamo eine gewisse Überhöhung des Bischofsamtes auf, jedoch erfährt diese zugleich ihre Mäßigung, wenn erklärt wird: „Das Dienstamt des Bischofs gipfelt in der Feier der Eucharistie, in welcher die Einführung ins Christentum, durch die alle der eine Leib Christi werden, sich vollendet, und ist inmitten der Charismen und Dienste, die der Geist erweckt, ein Dienst des Vorsitzes für die Versammlung in der Einheit“ (1988,25). Ich denke, dass eine der wichtigsten Leistungen dieses Dokuments, parallel zur Konkretisierung der Verbindung zwischen Apostolizität und Dienstämtern in der Kirche, die Rezeption der Pentarchie im Art. 52 darstellt: „Seit den ersten Jahrhunderten haben sich eine Unterscheidung und Rangordnung zwischen den Kirchen älterer Gründung und denen jüngerer Gründung, zwischen Mutterkirchen und Tochterkirchen, zwischen den Kirchen der Hauptstädte und den mehr am Rande liegenden Kirchen herausgebildet. Diese Rangordnung oder „taxis“ hat bald ihren kirchenrechtlichen Ausdruck in den Kanones der Konzilien gefunden, besonders in denen, die insgesamt von den Kirchen des Ostens und des Westens angenommen wurden... Selbst wenn diese Kanones nicht immer im Osten und im Westen im gleichen Sinne ausgelegt wurden, gehören sie doch zum Erbgut der Kirche. Sie haben den Bischöfen, die bestimmte Metropolitansitze oder größere Kirchen innehatten, in der Organisation des synodalen Lebens der Kirche einen bevorzugten Platz eingeräumt. So hat sich die Pentarchie gebildet: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, auch wenn im Laufe der Geschichte außerhalb der Pentarchie andere Erzbischöfe, Metropoliten, Primate und Patriarchen aufgetreten sind“ (1988,52). Im Kontext der Pentarchie wird zum ersten Mal auf den nun berühmten 34. Kanon der Apostel hingewiesen, „der“, nach dem Valamo-Dokument, „in die kanonische Überlieferung unserer Kirchen eingegangen ist“: „Der erste der Bischöfe trifft nur in Übereinstimmung mit den übrigen Bischöfen Entscheidungen, und diese treffen keine wichtige Entscheidung ohne die Zustimmung des ersten Bischofs“ (1988, 53).

Die Anwendung dieses 34. Kanons wird jedoch in diesem Dokument noch nicht auf die Gesamtkirche, oder mit dem späteren Vokabular auf der Universalebene der Kirche, verfolgt.¹¹ Dies wird der Fall im letzten gemeinsamen Dokument von Ravenna 2007 sein, wo meines Wissens zum ersten Mal in der Kirchengeschichte eine klare Differenzierung zwischen der lokalen, regionalen und universalen Ebene getroffen wird, und dabei der 34. Kanon als Verbindungs- und Vermittlungsinstanz zwischen diesen drei Ebenen fungiert.

Dies ist m.E. die große Leistung des Ravenna-Dokuments (2007), in der dritten Phase des Dialogs: dort wird eine neue, kreative Dimension zum Verständnis der Beziehungen zwischen Konziliarität, Primat und Katholizität ermöglicht: „Primat und Konziliarität sind wechselseitig voneinander abhängig. Deshalb muss der Primat auf den verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche, lokal, regional und universal, immer im Kontext der Konziliarität betrachtet werden und dementsprechend die Konziliarität im Kontext des Primats“ (2007,43). Die konziliare

¹¹ B. E. Daley, *Primacy and Collegiality in the fourth Century. A Note on Apostolic Canon 34*, *The Jurist* 68 (2008) 5-21; E. Lanne, *Le canon 34 des apôtres et son interprétation dans la tradition latine*, *Irénikon* 71 (1998) 212-233.

Dimension des Lebens der Kirche wird nicht einfach auf einer verwaltungsmäßigen, strukturellen Ebene gesucht, sondern als ein tiefer Ausdruck der Katholizität der Kirche wahrgenommen, die eben jedesmal „verwundet wird“ (1987, 11), wenn die eucharistische *Communio* zwischen den Kirchen unterbrochen wird. (2007, 11).¹² Problematisch erscheint mir die Analogie, in der der Text von Ravenna die „Ordnung unter Ortskirchen“ (2007, 5) setzt: Kann dieser Ordnung unter den Kirchen die Ordnung in der immanenten Trinität entsprechen, und welche Person würde dann in der Ordnung der Kirchen die Stellung Gottes des Vaters übernehmen, geschweige denn, dass für die Interpretation des Lebens der immanenten Trinität die Theologien, nicht nur zwischen Ost und West, sondern in ihren eigenen Reihen, unterschiedliche Modelle anwenden.¹³ Wie man auch diese Ordnung der Kirchen begründen mag¹⁴, ihre Strukturierung auf der Universalebene mit Hilfe des 34. Kanons erlaubt eine gewisse Balance zwischen Primatsausübung und Konziliarität herzustellen (2007, 43): wobei alle Entscheidungen als die Frucht eines Konsenses im Leben der Kirche erscheinen. Denn Konsens ist nicht bloß erforderlich, damit Primat und Konziliarität lediglich in den höchsten Organen der Kirche harmonisch funktionieren (2007, 26). Konsens wird als ein ständiger Prozess im Leben der Kirche wahrgenommen (2007, 35 und 37). Das macht die Stellung eines „Protos“ (Ersten) (2007, 42) in der Kirche gar nicht überflüssig, sondern gerade erforderlich. Dass auf der Universalebene „die Rolle des Bischofs von Rom als Protos der Bischöfe der Hauptsitze“ (2007, 42) von den Ostkirchen nie angezweifelt wurde, ist aber nur die eine Seite der Medaille. Die andere, mit der die Orthodoxie jetzt erst recht deutlicher konfrontiert wird, ist es, dass diese Stellung des Protos im Rahmen einer universal agierenden Kirche, was man jedoch nicht mit einer universal strukturierten Kirche zu verwechseln braucht,¹⁵ bis jetzt auf Grund ihrer Autokephalie-Strukturen nicht konkret in allen ihren

¹² Zum Begriff der Katholizität s. weitere Literatur in meinem Beitrag, Katholizität oder Ökumenizität der Kirche? Das Ringen um die dritte Eigenschaft der Kirche in der orthodoxen Theologie, in: S. Hell, Katholizität, Innsbruck 2007, S. 49-91.

¹³ Siehe die Beiträge im Band von M. Böhnke – A.E. Kattan – B. Oberdorfer (Hg.), Die Filioque-Kontroverse. Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode (809) (QD 245), Freiburg – Basel – Wien 2011. Zwar kann eine Entsprechung zwischen der Gemeinschaft der Drei göttlichen Personen und einer *Communio* der Kirchen auch sehr positives zwischen den Kirchen bewirken, wenn „keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen“ konstatiert werden kann, und diese Ordnung keine „Verminderung oder Unterordnung beinhaltet“. Doch wollte man die Grenzen dieser Analogie überspannen, läuft man Gefahr, dass die Apophatik, mit der das Leben der immanenten Trinität geschützt wird, völlig erlischt. Nicht zuletzt wirft diese Analogie weitere Fragen auf, die eine christologische Entsprechung des Bischofsamtes tangieren (nach dem Vokabular der Orthodoxie wird der Bischof „eis Typon kai Topon Christou“ eingesetzt).

¹⁴ Strittig wäre z.B. in einem orthodox-katholischen Dialog die Zuordnung, was denn „göttlichen“ oder „weltlichen Rechts“ in einer Hierarchie der Kirchen sei. Jedenfalls der Kanon 34. erlaubt eine andere Begründung dieser Zuordnung: eine ex posteriori: damit durch die „Eintracht“, die herrschen wird, Gott gepriesen wird durch den Herrn im Heiligen Geist, und dies bedeutet, das Leben der Kirche wird zu einem Anlass der Verbreitung des Werkes der Einheit (Eingliederung-Synaxis) aller in der Herrlichkeit Gottes.

¹⁵ Papst Benedikt XVI. hat in seiner Predigt (s. Anm. 3) auch unterstrichen: „Die Einheit, zu der Christus durch seinen Geist die Kirche ruft, realisiert sich nicht nur durch Organisationsstrukturen, sondern sie bildet sich auf einem viel tiefer gehenden Niveau, als eine Einheit, die sich ausdrückt im Bekenntnis eines einzigen Glaubens, in der gemeinsamen Feier der Liturgie und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes“.

Konsequenzen in ihren Blick geraten ist. Dies unterstreicht u.a. die klare Zurückhaltung vorerst der Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche, die den Ravenna-Text nicht mitgetragen haben, wenn auch vorerst, formal gesehen, aus innerorthodoxen Zwistigkeiten. Aber gerade diese Unstimmigkeiten zwischen den Orthodoxen unterstreichen die Notwendigkeit einer verbindlichen Entscheidungsfindung auf der Universalebene, was sich momentan als sehr schwierig erweist.¹⁶ Dass diese Dimension eine ganz neue Herausforderung für alle Beteiligten bedeutet, erübrigt sich zu unterstreichen.¹⁷ Ob aber diese Herausforderung durch eine Rückschau im ersten Millennium zu gewinnen sei, möchte ich hier stark anzweifeln.¹⁸ Aber gerade dies scheint nun der Fall zu sein: Wie auch im Ravenna-Dokument vereinbart (2007, 41 und 45), werden nun die historischen Belege aus dem ersten Millennium gesucht, die die Vorrechte des Bischofs von Rom als Protos sicherstellen können. Jetzt erst recht scheint jedoch der orthodox-katholische Dialog sich selber in eine „Falle“ hineinzumanövrieren: Die Rolle Roms als des ersten (Protos) Thrones wurde m.W. von keinem ökumenischen Konzil mit konkreten Verbindlichkeiten festgeschrieben. Und umgekehrt, auf der anderen Seite Selbst werden die für die Pentarchie-Theorie des Ostens so gewichtigen Kanones von Ökumenischen Synoden (vor allem des 4. Ökum. Konzils und des Konzils Quinisextum von 691/692) bis heute von der Römisch-katholischen Seite offiziell nicht rezipiert. Gerät nun damit der weitere Verlauf des Dialogs nicht in eine Sackgasse? Selbst für den, m.E. extremen, Fall, dass für das erste Millennium die Rolle des Ersten konsensfähig in einem Dokument festgehalten werden kann, was würde dies für die Gestaltung eines Dienstamtes für die Einheit der Kirche im dritten Millennium bedeuten, wo sich die Koordinaten gründlich gewandelt haben?¹⁹

¹⁶ Die letzten Schwierigkeiten der Orthodoxen Kirchen auf dem Weg ihres panorthodoxen Konzils habe ich kommentiert in meinem Beitrag: Wer ist der Erste in der Orthodoxie? Das Ringen der Orthodoxen Kirchen um die Gestaltung einer panorthodoxen Rangordnung, *Una Sancta* 66 (2011) 2-5.

¹⁷ Eigentlich von einer „Falle“, von der der damalige Bischof Hilarion (Alfeyev) in seiner Kommentierung des Textes von Ravenna einst sprach, hätte auch ruhig die römisch-katholische Seite sprechen können, denn der Ravenna-Text stellt m.E. genauso die Papstdogmen der zwei Vatikansynoden (Vaticanum I. und II.) in Frage, wenn nun alle Entscheidungen praktisch „ex consensu Ecclesiae“ getroffen werden soll.

¹⁸ Vgl. J. Oeldemann, Zwischen Idealisierung und Profilierung. Chancen und Problemfelder im orthodox-katholischen Dialog, *Der Christliche Osten* 64 (2009) 243: „Historische Studien mögen uns vielleicht irgendwann zu einer gemeinsamen Definition der Primatslehre im ersten Jahrtausend führen. Damit ist aber keineswegs gesagt, dass die Primatspraxis immer dieser Lehre entsprochen hat. Schließlich ist zu bedenken, dass in der globalisierten Welt des dritten Jahrtausends eine völlig veränderte Form der Primatspraxis erforderlich sein wird im Vergleich zur Praxis des ersten Jahrtausends. Die Lösung für die Primatsfrage liegt daher nicht in der Vergangenheit, sondern im gemeinsamen Blick auf die Zukunft“.

¹⁹ Bei der Suche nach einem solchen Konsens wird zuwenig auf die Rolle der politischen Mächte geachtet, konkreter des Kaisers in Konstantinopel und dann der politischen Wirren um und nach der Krönung Karls des Großen in Rom um 800. Dies wird jedoch insbesondere von katholischen Vertretern unterstrichen. So Kardinal W. Kasper, Wandel der ökumenischen Situation, *Der christliche Osten* 62 (2007) 261-266, 263: „Ein Zurück ins erste Jahrtausend ist auch deshalb nicht möglich, weil die damalige Praxis eng mit dem römisch/byzantinischen Reichsrecht verknüpft war, das heute Geschichte ist“.

Der theologische Dialog wird nun schleppend fortgeführt²⁰, jetzt aber belastet durch weitere Faktoren aus der Last der Kirchengeschichte, die obschon von der Dialogkommission vorerst ad Acta gelegt sind, nicht desto trotz v.a. das Kirchenvolk im Osten tief irritiert haben.

Zwischen der ersten Phase des offiziellen Dialogs, die mit ihren drei erwähnten Dokumenten einen klaren Fortschritt bei einer Reihe entscheidender dogmatischer Fragen präsentiert, und der dritten Phase v.a. ab 2007 mit dem Dokument von Ravenna als wichtige Zwischenstation, lag ja eine Eiszeit von ca. 15 Jahren, verursacht durch das Schmelzen eines anderen Eises, jenes des Kalten Krieges. Diese Tauzeit in der Spannung der Weltpolitik hat jedoch den Kirchen, konkret der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen nicht geholfen, denn sie hat auch jene Kräfte frei gesetzt, die in der Eiszeit des Zweiten Weltkrieges konserviert wurden: das Aufstauen der Wut für das gewaltsame Auflösen der Unierten Kirchen, v.a. in den Ländern der Sowjetunion, wurde konserviert ohne je geheilt zu werden, weil es eben nicht zu einer Versöhnung in diesen strittigen Fragen kommen konnte; deshalb prallten die schmelzenden Wasser der konservierten Wut mit voller Kraft auf den mit großer Anstrengung und schrittweise mühsamen erarbeiteten Konsens des orthodox-katholischen Dialogs und drohten ihn zu untergraben. Obschon sich die Dialogkommission in den Dokumenten ab 1990 bis 2000 um eine Klärung der Frage des Uniatismus bemühte, und diesen Weg der Einheit, nämlich das Beispiel von Unierten Kirchen, klar abgelehnt hatte, war es nicht möglich das Vertrauen v.a. auf der Ebene des Kirchenvolkes wiederherzustellen, was allerdings für das Gelingen des weiteren Dialogs absolut notwendig ist. Ich glaube, hier wurde eine hervorragende Chance verpasst, für den weiteren Dialog konkrete Zeichen der Annäherung und der Versöhnung zu setzen²¹, solche, die es erst ermöglichen von einem erfolgreichen Ablauf des Dialogs auf anderen Dialogebenen, und nicht nur des theologischen Dialogs, zu sprechen.

Die Anspannung zwischen den zwei Schwesterkirchen des Ostens und des Westens, der Römisch-katholischen und der Orthodoxen hat nicht nur ihren theologischen Dialog in Mitleidschaft gezogen. Darunter haben auch die vielfältigen Beziehungen auf der Ebene des Kirchenvolks gelitten, die erst die Früchte des Dialogs weiter tragen und zu einer reichen Ernte wachsen lassen können.

Diese verschiedenen Dialogebenen versuche ich nun im letzten Abschnitt noch einmal konkreter in drei Kategorien zusammenzufassen und für ihre symmetrische Entwicklung zu plädieren.

²⁰ Die unterschiedlichen Reaktionen auf den Verlauf der letzten Sitzung der gemischten Kommission in Wien könnten v.a. in den Interviews der verschiedenen Dialogpartner verfolgt werden. S. exemplarisch in: <http://www.kathpress.at/content/site/nachrichten/database/34868.html?SWS=63465a6987d800266171d5f20a737d25> und in: http://www.romfea.gr/index.php?option=com_content&view=article&id=5885:ilarion&catid=34:2009-12-18-08-37-58 (in griechischer Sprache).

²¹ Die Lösung einer sogenannten „Doppelten Einheit“, d.h. einer eucharistischen Gemeinschaft der Unierten Kirchen sowohl mit der Familie der Orthodoxen als auch mit Rom, kursierte eine Zeitlang in verschiedenen Kirchenmedien (s. <http://www.kath.net/detail.php?id=20113>, abgefragt am 16.06.2008), um vom ökumenischen Patriarchat dementiert zu werden, könnte u.U. eine richtungweisende Überlegung sein, die aber für ihre Realisierung gründliche Anstrengungen und z.T. bahnbrechende Entscheidungen von beiden Seiten gefordert hätte, Schritte, die momentan von beiden Seiten ausgeblieben sind.

3. Schritte für eine symmetrische Entfaltung von ökumenischen Dialogen, konkret vom orthodox-katholischen Dialog

Die herzlichen Begegnungen und sonstigen vielfältigen Kontakte der ersten Phase des orthodox-katholischen Dialogs, bekannt als Dialog der Liebe, habe ich in diesem Beitrag (unter Punkt 2.1.), auf drei Ebenen eingeteilt, die vergebens ihre Entsprechung in der zweiten Phase des Dialogs (ab 1980) suchen. Die Verabschiedung von sachlichen, durchaus fundierten Texten in der Periode des theologischen Dialogs wurde nicht mehr intensiv von weiteren konkreten Zeichen der Annäherung der katholischen und der Orthodoxen Kirche begleitet. Ich möchte nun für einen symmetrischen Verlauf des orthodox-katholischen Dialogs plädieren, den ich in den folgenden drei Schritten eingliedern will: (a.) es kann keine Verständigung im ökumenischen Dialog ohne die Verständigung und einen Grundkonsens im theologischen Dialog geben, wie es wiederum (b.) keine Fortentwicklung im theologischen Dialog ohne Rezeption des Dialogs vom Gesamtpleroma der jeweiligen Kirche geben kann, und es kann drittens (c.) keine Rezeption des Dialogs geben ohne konkrete Zeichen der Versöhnung zu setzen. Ich möchte etwas konkreter werden, indem ich nämlich die drei Etappen der ersten Phase des Dialogs der Liebe auf die heutigen Verhältnisse zu übertragen versuche:

a. *Keine Verständigung im ökumenischen Dialog ohne Verständigung/Konsens im theologischen Dialog!* Der theologische Dialog ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Annäherung von getrennten Kirchen. Jener Zündstoff, der in Glaubenssätzen (Dogmen) steckt, insbesondere jener, der in der Vergangenheit als kirchentrennend wahrgenommen und (sogar synodal) festgehalten worden war -und weiterhin bis heute als solcher Zündstoff wahrgenommen wird, wenn auch nur von einer Seite- sollte in einem detaillierten, aber nicht unendlichen Dialog auf dem Weg des Konsensverfahrens entschärft werden. Dabei stellt sich folgende Frage: wann kann der theologische Dialog als beendet erklärt werden: Etwa, wenn ein Gesamtkompendium der Glaubenslehre, vergleichbar mit einer Art Weltkatechismus, entsteht? Welche Fragen sollten noch alle insgesamt behandelt werden, damit die eucharistische Einheit wiederhergestellt werden kann? Der theologische Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche hat viele Themen behandelt, die als solche in der Vergangenheit *nicht* als kirchentrennend wahrgenommen worden sind.

b. *Keine Erfolge und keine Fortentwicklung im theologischen Dialog ohne Rezeption des Dialogs von dem Gesamtpleroma der Kirche.* Im vielfältigen und v.a. im offiziellen theologischen Dialog wurden bis heute konkrete Resultate erzielt und in Konsentexten -Dokumenten festgehalten. Diese sollten nun von den jeweiligen Kirchen rezipiert werden, wobei Rezeption nicht einfach und nicht nur als Approbation oder offizielle Annahme der Ergebnisse des Dialogs durch die entsprechenden synodalen Organe bzw. durch die verbindlichen Instanzen der jeweiligen Kirche verstanden wird, was ohnehin noch aussteht. Was mir genauso wichtig erscheint, und was aus den Lektüren der langen Kirchengeschichte entnommen werden kann, ist eine Sensibilisierung des Gesamtvolkes für die Sache des Dialogs, was ganz vielfältig kultiviert werden kann (Austausch, Stipendien, ökumenische Gottesdienste, theologisches Studium der ökumenischen Theologie etc.). Die Asymmetrie ist hier, konkret den orthodox-katholischen Dialog betreffend, groß: während in der Römisch-katholischen Kirche in der Regel freundschaftlich über die Orthodoxie gesprochen wird, aber generell gesehen, das Thema dieses Dialogs weitgehend ignoriert und nur von einer kleinen Minderheit von Fachökumenikern thematisiert wird, stößt die ökumenische Öffnung der Orthodoxen Kirche auf einen entscheidenden Widerstand in der orthodoxen Welt, auch wenn es eher eine

Minderheit ist, die sich provokativ der Fortführung dieses Dialogs entgegenstellt.²² Diese fundamentalistischen Tendenzen werden allerdings von irritierenden und widersprüchlichen Signalen genährt, die der Gesprächspartner aussendet.²³

c. *Keine Rezeption des theologischen Dialogs ohne konkrete Zeichen der Versöhnung!*
Die Aufhebung der Anathemata im Jahre 1965 ist ein singuläres Ereignis geblieben.²⁴ Welche könnten weitere Signale einer Versöhnung zwischen Ost- und Westkirche werden? Die Einheit der Kirche fand vor allem in jenen symbolischen Texten ihren Ausdruck, die in präziser Form, konkret und bündig den Glauben bezeugen konnten, wie vor allem im Glaubensbekenntnis (Credo NC). Die orthodoxe Geschichtsschreibung²⁵ geht davon aus,

²² Charakteristisch für die Stärkung der dezidiert antiökumenisch gesinnten Kreise in Griechenland ist die Verfassung einer „Homologia Pisteos“ (Glaubensbekenntnis) gegen den Ökumenismus, die auch von amtierenden Metropoliten der Orthodoxen Kirche des Landes unterschrieben wurde. Der Text in englischer Sprache unter: http://www.impantokratoros.gr/confession_of_faith-against_ecumensim.en.aspx. Wenn man die antiökumenische Haltung von gewissen Kreisen in den Heimatländern der Orthodoxie irgendwie zu verstehen versuchen wollte, v.a. wegen der mangelhaften Information auch seitens der amtierenden Kirche und wegen der fehlenden Kontakte mit Gläubigen anderer Konfessionen, würde man erwarten, dass diese Gründe keine Berechtigung in Ländern hätten, wo die Orthodoxie in der Diaspora, und demnach in unmittelbarer und in der Regel in guter Nachbarschaft mit Nicht-Orthodoxen lebt. Diesen Optimismus kann ich jedoch aus meiner unmittelbaren Erfahrung für den Großraum München nicht mitteilen. So habe ich in den letzten zehn Jahren überhaupt ganz wenige theologische Dialog- und Diskussionsveranstaltungen auf der Ebene von Gemeinden im Geist eines echten ökumenischen Austausches registrieren können. Themen der ökumenischen Theologie beanspruchen leider ganz selten und nur einen peripheren Platz in der Gemeindearbeit von orthodoxen Kirchengemeinden. Man fragt sich, wie sollen dann überhaupt die von der Dialogkommission verabschiedeten Beschlüsse, so wichtig und ertragsreich sie auch sein mögen, den Gemeindemitgliedern kommuniziert werden, damit sie konkrete Früchte tragen können.

²³ Insbesondere irritierend in der Orthodoxen Welt wirkten die Texte der Römisch-katholischen Kirche aus den Jahren 2000 (Eine Note der Glaubenskongregation zum Begriff der „Schwesterkirchen“) und 2007 („Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ der Kongregation für die Glaubenslehre), die einen Teil der Erfolge der ersten Zeit, konkret die Wahrnehmung der zwei Kirchen als Schwesterkirchen aufs Spiel setzten.

²⁴ Die Bitte um Verzeihung des Papstes Johannes Paul II in Athen (Mai 2001) ist leider ohne eine Konkretion im ekklesialen Leben geblieben und wurde sonst von Orthodoxen nicht weiter rezipiert: teilweise durch eigene Verschuldung, teilweise durch widersprüchliche Signale aus Rom, wie die Seligsprechung von Kardinal Stepinac, eines Kirchenmannes, den viele Orthodoxen als Kollaborateur des Ustascha Regimes (während des II Weltkrieges in Kroatien) verantwortlich für die Tötung von vielen tausenden serbischen Orthodoxen machen.

²⁵ Ich verweise mit Absicht auf die Darstellung von J. Romanidis, der als der große Verfechter der treuesten Linie der Orthodoxie von den antiökumenisch gesinnten Kreisen der Orthodoxie beachtet wird. Romanidis verortet das Schisma im Jahr 1009 und kommt demnach konsequent zu der Schlussfolgerung „der einzige Weg der Überwindung des Schismas nicht die Aufhebung der Anathema von 1054 ist, sondern die Rücknahme des Filioque, samt seiner Voraussetzungen und Resultate ist“. Die Dogmatik von J. Romanidis kann auf der folgenden Webseiten gelesen werden: <http://www.oodegr.com/oode/dogmat2/perieh.htm> 31.07.2007 (griech.) und http://www.romanity.org/hm/rom.03.en.franks_romans_feudalism_and_doctrine.03.htm (engl.), abgefragt am 31.01.11. Man sollte jedoch die dogmatische Begründung für die Unterbrechung der Kommemoratio nicht abgesondert von den profan-politischen und kirchen-politischen Turbulenzen jener Zeit betrachten. Dieselben orthodoxen Theologen bringen die Filioque-Zufügung in Verbindung mit einer

dass der letzte Abbruch der Commemoratio des Papstes im Osten mit dem Filioquezusatz im Credo zusammenhing (bereits in der Zeit des Papstes Sergius IV. im Jahre 1009, der den Zusatz Filioque in seiner „Inthronistika“ (Brief, der die Wahl auf dem Bischofsstuhl den anderen Oberhirten bekannt macht) aufgenommen haben soll und dann definitiv ab 1014, dem Jahr der endgültigen Zufügung des Filioque durch Benedikt VIII. im liturgischen Gebrauch in der Kirche Roms). Könnte die Römisch-katholische Kirche überlegen, diese Hinzufügung kirchenamtlich zurücknehmen? Zu welchen Schritten würde sich aber dann die orthodoxe Seite veranlasst sehen? Wäre sie etwa bereit, den Namen des Papstes wieder in ihre Diptychen einzutragen, im Sinne der Auffassung der eucharistischen Ekklesiologie, wie sie in den Dokumenten der Zeit 1982-1988 illustriert wird, und v.a. wie sie Josef Ratzinger in seinem nun legendären Vorschlag von 1976 vorgelegt hat²⁶: „Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern muss, als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“?

Eine symmetrische Entfaltung dieser drei Schritte kann erst recht einen Erfolg verheißen, wobei dieser Erfolg wiederum kein Ergebnis bloß menschlicher Anstrengung wäre. Das Maß (metron) für eine maß-volle und in diesem Sinn sym-metrische (maß-gemäße) und wohl sym-phonische Entfaltung unseres Glaubens und unseres Wachstums gibt Gott einem jedem von uns, also auch unseren Kirchen, „nach dem Maß (metron) der Gabe Christi“ (Eph 4,7). „Denn der, den Gott gesandt hat, redet Gottes Worte; denn Gott gibt den Geist ohne Maß“ (Joh 3,34). „Wir aber“, gläubige Menschen, „wollen uns nicht über alles Maß hinaus rühmen, sondern nur nach dem Maß, das uns Gott zugemessen hat...“ (2 Kor 10,13).

Christen leben jedenfalls in der Bescheidenheit, dass sie die Erlangung der Volljährigkeit (nach Paulus, metron helikias) auf dieser Welt, und das will heißen: die Erlangung ihrer Vollkommenheit in aller Erkenntnis, nicht erreichen werden. Die Hoffnung, die uns

wachsenden Einflussnahme der Frankenkönige in Rom und auch gegen die Römer des Ostens. Sie nehmen aber damit die Gefahr in Kauf, das Schisma zwischen den beiden Kirchen als eine nationale Feindschaft zwischen Franken und Byzantinern zu qualifizieren. Vgl. The Fundamental Difference Between the „East“ and „West“, von Prof. *John Romanides*, aus: <http://www.oodegr.com/english/dogma/diafores1.htm> : (Einführung zum Text von J. Romanides von den Betreibern der Webseite): „What follows is a heavily excerpted and slightly edited transcript of three lectures given by the great Orthodox scholar John S. Romanides in 1981 at Holy Cross Seminary in the Patriarch Athenagoras Memorial Lecture series. This article deals with the fundamental difference between Orthodoxy and Western Christianity, mainly Roman Catholicism. Readers will be surprised to learn that the division between „East“ and „West“ was actually more of a political division, caused by the ambitions of the Franks and other Germanic tribes, than a „Theological“ question. Professor John Romanides of the University of Thessalonike challenges the common views regarding the causes for the Schism of the Church in the „Roman world,“ and offers his own provocative interpretation of the historical background of this tragedy in the history of the Christian Church. Far from seeing basic differences in the „Roman world,“ which led to alienation between the East and West, Romanides argues for the existence of „national, cultural and even linguistic unity between East (Byzantine) and West Romans“; that is, until the intrusion and takeover of the West Romans (the Roman Catholics) by the Franks (German tribes).“

²⁶ In meinen Beitrag, Theologie des Petrusdienstes. *Joseph Ratzingers* Angebot zur Einheit mit dem Osten? Beitrag zu einem epochalen Wechsel, *Orthodoxes Forum* 21 (2007) 79-94, hatte ich mich eher zurückhaltend zu dieser Anfrage von J. Ratzinger geäußert. Die Entwicklung des theologischen Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche gibt mich die Sache neu zu überdenken, und von einem doch konstruktiven Vorschlag von J. Ratzinger sprechen.

trägt, ist, dass uns das Erlangen der „Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi“ (Eph 4,13) verheißen worden ist, wenn auch vollkommen in der eschatologischen Fülle. Soll aber deswegen auch die eucharistische Einheit von Christen lediglich eine eschatologische Erwartung bleiben?