

Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen*

von Georgios Galitis, Athen

Nicht ohne Grund ist unser Jahrhundert in theologischer und kirchlicher Sicht als das Jahrhundert des Ökumenismus bezeichnet worden. Die orthodoxe Kirche, der der Verfasser dieser Zeilen ein demütiges Mitglied sein darf, ist ihrer ökumenischen Aufgabe für die Einheit innerhalb der christlichen Welt bewußt. Demzufolge nimmt sie aktiv teil an der Ökumenischen Bewegung unserer Zeit. Sie betet nicht nur unaufhörlich »für die Einheit des Glaubens« und »für die Vereinigung aller«, sondern sie bemüht sich auch darum. Schon in den Jahren 1902 und 1904 betonten zwei Patriarchal- und Synodalschreiben die Notwendigkeit einer Zusammenarbeit der Orthodoxie mit der übrigen christlichen Welt. Unmittelbar kommt diese Notwendigkeit in einem Aufruf des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel »an die Kirchen Christi allerorts« im Jahre 1920 zum Ausdruck, was mit zur Gründung des Weltkirchenrates führte. Außerdem hat die orthodoxe Kirche seit Jahren bilaterale Dialoge mit den anderen Kirchen angefangen, aufgrund der Beschlüsse panorthodoxer Konferenzen, die in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts stattfanden.

Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, der der Gegenstand dieses Aufsatzes ist, hat nach dreijähriger Vorbereitung im Jahre 1980 auf Patmos und Rhodos angefangen. Dies war die erste Begegnung der zwei Kirchen seit dem sog. »Pseudo-Konzil« von Ferrara-Florenz 1438-39 und das glückliche Ende der Bemühungen beider Kirchen für eine Annäherung, die vor etwa zweieinhalb Jahrzehnten begann. In diesem Rahmen sollten erwähnt werden:

- 1) Die erste Berührung zwischen den Kirchen auf dem II. Vatikanischen Konzil;
- 2) die Reise von Papst Paul VI. nach Jerusalem und die Begegnungen dort mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und dem Patriarchen von Jerusalem, Benediktos, (1964) sowie die weiteren Reisen von Papst Paul VI. nach Konstantinopel (Juli 1967) und Patriarch Athenagoras nach Rom (Oktober 1967);
- 3) die Nichtigerklärung der Exkommunikationen von 1054, die am 7.12.1965 gleichzeitig in Rom und Konstantinopel stattfand;
- 4) die theologischen Gespräche auf niedrigeren Ebenen, wie z.B. die Regensburger Symposien (seit 1969);

* Revidierte Fassung eines Vortrags, der am 17. Juli 1989 am Institut für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München abgehalten wurde [Anm. d. Red.].

- 5) der Austausch von Zeichen der Brüderlichkeit zwischen den Kirchen, wie z.B. die Rückgabe von Reliquien an die orthodoxe Kirche von seiten der römisch-katholischen Kirche;
- 6) die gemeinsame Herausgabe von Schriften zur Begegnung, wie z.B. der Tomos Agapis, Rom-Konstantinopel 1971.

Erwartungsgemäß bestehen Schwierigkeiten im Primats- und Jurisdiktionsanspruch des Papstes, in der Lehre von seiner Unfehlbarkeit und im »filioque«.

Das erste positive Ereignis des Dialogs ist das Dokument, das von der Vollversammlung der Kommission in München (im Juli 1982) verabschiedet wurde¹. Es folgten das zweite in Bari (1987) und das dritte in Valamo/Finnland (1988).

Vorausgesetzt, daß der Inhalt aller drei Dokumente bekannt ist, wird im folgenden in einem ersten Teil über die geschichtliche Belastung als *Hindernis* des Dialogs und im zweiten über die *theologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen* eines zwischenkirchlichen Dialogs und einer gemeinsamen Erklärung gesprochen, um im dritten dann zu *allgemeinen* und *speziellen* Bemerkungen voranzuschreiten. Das Thema ist so umfangreich, daß das, was aufgeführt wird, nur sehr knapp und dicht sein kann.

I. Die geschichtliche Belastung als Hindernis des Dialogs

Bereits im Römischen Reich haben wir Römer und Griechen als verschiedene Völker, die sich in ihrer Denk- und Lebensweise voneinander unterschieden. Durch die Teilung des Reiches (396 n. Chr.) bildeten sich nach und nach zwei in sich geschlossene und voneinander entfremdete Welten: die von Byzanz geprägte griechische, die ihr Zentrum in der Hauptstadt des Oströmischen, d.h. des Byzantinischen Reiches, Konstantinopel, hatte, und die vom Papsttum geprägte lateinische mit ihrem Zentrum Rom.

Einer der wichtigsten Faktoren im Prozeß der Entfremdung ist die allmähliche Bildung und Entfaltung des Primatsanspruchs der Päpste von Rom. Diesen Anspruch lehnte der Osten entschieden ab, weil er darin eine grundsätzliche Änderung der Struktur der Kirche sah, die von Anfang an keine zentrale Autorität besaß und kollegial verwaltet wurde.

Keineswegs unwichtiger Faktor für die Entfremdung zwischen Ost und West ist die Differenzierung auf dem Feld des Glaubens. Neue Lehren und Sitten, wie z.B. das filioque, der Zölibat des Klerus oder der Gebrauch des ungesäuerten Brotes in der Eucharistie wurden vom Osten als Untreue zum überlieferten apostolischen Glauben und als Verletzung seiner Einheit und Reinheit verstanden.

Die Reibereien zwischen Ost und West führten wiederholt zu Zeiten der Trennung, bis zum großen Schisma des Jahres 1054, das bis heute anhält. Während der Jahre der Trennung wurde die Kluft zwischen den beiden Kirchen immer größer. Die Orthodoxen, die in der Mehrzahl inzwischen unter fremdem Joch lebten, fühlten sich vom päpstlichen Anspruch auf eine universale Jurisdiktion bedroht und bedrückt; denn es wurde von seiten

¹ G. Galitis - G. Mantzaridis - P. Wiertz, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München ²1988, S. 216–282.

des Westens sehr oft unternommen, diese Jurisdiktion gewaltsam auch dem Osten aufzuerlegen. Dazu bediente sich die römische Kirche hauptsächlich zweier Mittel: 1) Durch Waffengewalt mittels der Kreuzzüge, (der erste schon nur 45 Jahre nach dem großen Schisma), was für den Osten viel Schmerz, Leid und Elend bedeutete. Nachdem der vierte Kreuzzug den griechischen (byzantinischen bzw. oströmischen) Staat auflöste und die »Franken«, wie die Kreuzritter insgesamt im Osten genannt wurden, in Konstantinopel 57 Jahre und auf den griechischen Inseln und auf dem Peloponnes 400 Jahre lang herrschten, wurde die Kluft gefestigt.

2) Durch die Erzwingung einer *Union* unter unannehmbaren Bedingungen und mit fragwürdigen Mitteln.² Die unierten Kirchen des Ostens sind für die Orthodoxen Früchte einer Proselytenmacherei von schlimmster Form. Der Dorn der *Unia* schwebt immer noch im Dialog und ist ein bis jetzt ungelöstes Problem. Gleich nach der Eröffnung des Dialogs auf Rhodos 1980 und vor dem Beginn der Diskussionen erklärten die Orthodoxen, daß das Thema offen bleibe, bis die Kommission entscheidet, daß die Zeit gekommen ist, sich damit zu beschäftigen. Diese Zeit kam voriges Jahr in Valamo/Finnland, wo eine Subkommission zur Behandlung dieses Themas gebildet wurde.

Mit dieser Belastung und trotz aller geschichtlichen, psychologischen und nicht zuletzt theologischen und besonders ekklesiologischen Hindernisse kamen beide Kirchen zum Dialog, mit dem festen Willen, diese Hindernisse zu überwinden und zur Einheit des Glaubens und demzufolge zum gemeinsamen Kelch zu gelangen. Ist es eine leichte Aufgabe? Um diese Frage zu beantworten, muß das Feld der theologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen eines solchen Dialogs erörtert werden. Also:

II. Die theologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen

1. Die theologische *Rechtfertigung* jedes zwischenkirchlichen Dialogs findet sich im Mysterium der Inkarnation, das ein Dialog zwischen Gott und dem Menschen ist. Gott sprach zwar im Alten Bund »viele Male und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern durch die Propheten, im Neuen aber durch den Sohn« (Hebr 1,1-2a). Christus ist der Mittler, durch (griech.: *διά*) den der *Dia*-logos zwischen den beiden ganz anderen und absolut unvereinbaren Teilen Gott und Mensch geschieht. Der *Logos*, der Fleisch geworden ist, ermöglicht als Katalysator den *Dialogos* zwischen Gott und Mensch. Weil er Mensch ist, kann er die Menschen im Namen Gottes anreden und ihnen die Botschaft Gottes vermitteln, und weil er Gott ist, kann er die Antwort des Menschen zu Gott hinbringen.

Der Raum, wo dieser Dialog stattfindet, ist die Kirche. Dort wird dem Menschen der Logos Gottes angeboten und dort wird er ihm eigen: einerseits in der Verkündigung des Kerygmas und andererseits in der Teilnahme am Abendmahl. Das Kerygma ist kein passives Verkünden und Hören von moralischen oder dogmatischen »Thesen«, sondern ständiger »Dialog«, ein ständiges Ringen um das Begreifen des Wortes Gottes, also dessen, was Gott zu uns sagt, und um eine entsprechende Antwort darauf. Auch das Abendmahl ist nicht eine Teilnahme an einer neutralen Handlung, die außerhalb von uns geschieht und

² A.a.O., S. 29–33.

uns gar nicht oder nur sehr wenig berührt. Es ist vielmehr eine Handlung von absolut existentieller Bedeutung, die vollendetste Form des Dialogs, wo der Austausch vom Wort in der Eucharistie verwirklicht wird: da bietet Gott dem Menschen seinen inkarnierten Logos in der Gestalt der eucharistischen Gaben an, damit er vom Menschen aufgenommen und der Mensch auf diese Weise mit ihm vereinigt werde. Gleichzeitig schließt dieser Akt auch die dankbare Darbietung (griech.: *εὐχαριστία*) des Menschen selbst, d. h. seines Körpers, der dem Fleischgewordenen und dem zum Essen und zum Trinken dargebotenen Logos entgegenkommt, und damit seiner ganzen Existenz ein, um die Vereinigung mit dem Logos Gottes voll und ganz anzunehmen. So ist die Vereinigung des Menschen als Körper und als ganze Existenz mit dem eucharistischen Logos Gottes das Telos, d. h. der Zweck, das Ziel und das Ende jeglichen Dialogs zwischen Gott und dem Menschen, wie der Zweck, das Ziel und das Ende jeglichen zwischenkirchlichen Dialogs die gemeinsame Vereinigung im Kelch ist.

Um die Menschen zu diesem Ziel, das mit dem Heil des Menschen identisch ist, zu gewinnen, benutzte Jesus auch den Dialog; das Neue Testament durchziehen Erzählungen von Gesprächen, die er mit den Jüngern, mit Nikodemus, der Samaritanerin, mit Leuten aus dem Volk, mit Sündern und Sünderinnen, Pharisäern, Vertretern der religiösen und staatlichen Autoritäten führte.

Nach seiner Auferstehung pflegten auch seine Jünger seinem Beispiel zu folgen. Den Höhepunkt des Dialogs im Neuen Testament bildet das sog. »Apostelkonzil«, auf dem wichtige Streitfragen mittels Dialog gelöst wurden (Apg 15). Dieses Konzil ist dann zum Vorbild geworden für jeden Dialog innerhalb der Kirche, der in der Form eines Konzils durchgeführt wurde.

Die heutigen bilateralen Dialoge zwischen den verschiedenen Kirchen unterscheiden sich von den Konzilien darin, daß sie nicht innerhalb der *einen* Kirche stattfinden, sondern daß sie *zwei* Kirchen voraussetzen. Die Tatsache, daß jede von diesen beiden Kirchen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche im Credo bekennt und gleichzeitig zwei Kirchen anerkennt, die miteinander einen Dialog führen müssen, ist eine Antinomie: wie kann man die *eine* Kirche als Glaubensartikel annehmen und gleichzeitig über *Kirchen* sprechen?³ Damit stoßen wir auf die primäre Schwierigkeit, deren Überwindung die absolute Voraussetzung für einen zwischenkirchlichen Dialog ist.

2. Es ist nicht unsere Aufgabe, die Antworten der verschiedenen Kirchen oder Konfessionen zu überprüfen. Was die römisch-katholische Kirche aber betrifft, die uns aufgrund unseres Themas interessiert, können wir eine Änderung ihrer Grundhaltung nach dem Decretum de Oecumenismo des II. Vaticanums⁴ beobachten. Zwar stützen sich die Ausführungen des Dekrets auf die diesbezügliche Lehre Augustins, der Geit ist aber m. E. anders. Augustinus führt in seiner Sakramentenlehre aus, daß alle Unmündigen, die außerhalb der katholischen Kirche getauft werden, wie auch diejenigen Erwachsenen, die

³ G. Galitis, Die orthodoxe Ekklesiologie und der zwischenkirchliche Dialog, in: *Études Théologiques* 5, Chambéry 1986, S. 340–342.

⁴ § 3.4.22.

einer schismatischen Kirche *bona fide* angehören, doch Mitglieder der katholischen Kirche sind.

Während dieser Gedanke früher zu einer Art kirchlichen Imperialismus führte, der sich in Handlungen wie z.B. der Benennung von Bischöfen in Diözesen von »Schismatikern« oder »Häretikern« ausdrückte, ist der Wille des II. Vaticanums deutlich, durch diese Äußerung Brücken zu den christlichen Brüdern zu schlagen und sie positiv zu betrachten. Was nun den Dialog betrifft, ist in dieser Änderung der Haltung in der Praxis der Grundstein zu sehen, der den Dialog ermöglichte, und zwar von derselben Wichtigkeit, die auch von seiten der Orthodoxen die Beschlüsse der Panorthodoxen Konferenzen der sechziger Jahre besitzen. Die offizielle Anerkennung und feierliche Erklärung, daß das ganze geistige und liturgische, kanonische und theologische Erbe des Ostens völlig der Katholizität und Apostolizität der Kirche angehört, zeigt, daß die römische Kirche all die Komponenten, mit denen sie die Vergangenheit belastete, beiseite legen will. Natürlich bleiben auch andere Hindernisse psychologischer, geschichtlicher oder einfach realer Art, die noch im Wege sind, der Anfang aber, der die Tür zum Dialog geöffnet hat, ist schon gemacht.⁵

3. Nun kommen wir zu den theologischen Voraussetzungen der *orthodoxen* Kirche.

Zuerst müssen wir kurz den Begriff »Kirche« innerhalb der orthodoxen Ekklesiologie klären.

Wie bekannt, gibt es in der orthodoxen Theologie, wie übrigens auch im Neuen Testament, keine Definition über die Kirche. Das Neue Testament gebraucht nur Bilder und Gleichnisse, um über die Kirche zu sprechen. Auch die Patristik und weiter die orthodoxe Ekklesiologie baut auf diesen Bildern und Gleichnissen die Lehre über die Kirche auf, ohne daß sie dabei aber behauptet, daß sie in das Mysterium der Kirche eindringt. Für die orthodoxe Ekklesiologie ist die Kirche als Leib Christi eine eucharistische Gemeinschaft, die durch den Glauben an das Wort Gottes und durch die Kommunion des einen gewandelten Brotes und Weines vereinigt bleibt. Sie versammelt sich um einen Vorsteher (griech.: *ἐπίσκοπος*, von daher das deutsche Wort Bischof), der an Stelle Gottes und als Vorbild des Messias Christus steht. So ist die Kirche die messianische Gemeinde, das Volk Gottes, das zum himmlischen Jerusalem hinaufschreitet. Jede Versammlung um einen Bischof bzw. einen seiner Beauftragten, der ein Ältester ist (griech.: *πρεσβύτερος*, daher auch deutsch: Priester), ist die lokale Erscheinung der einen, der katholischen Kirche.

Damit eine solche messianisch-eucharistische Versammlung oder eine solche lokale »Erscheinung« der gesamten katholischen Kirche als Kirche erkannt wird, braucht sie nach der orthodoxen Auffassung hauptsächlich zwei Kriterien, muß sie zwei Bedingungen erfüllen: rechten Glauben und apostolische Sukzession.

⁵ S. zum ganzen *J. Karmiris*, Die Orthodoxe Katholische Kirche über das I. Vaticanum und die auf ihm entwickelten Aspekte und Tendenzen hinsichtlich der christlichen Einheit, *Kyrios N.F.* 4 (1964) 241 ff. und bes. 256 ff. *N. A. Nissiotis*, Ecclesiology and Ecumenism of the second Session of the Vatican Council I, *The Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964) Nr. 1, S. 22 ff. 30. *Ders.*, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht, *Kerygma und Dogma* 10 (1964) 158 ff. Vgl. auch Anm. 1 und die dort angegebene Literatur.

Sie steht in Kommunion, d.h. in eucharistischer Gemeinschaft mit allen lokalen Kirchen, die diese Kriterien auch besitzen und also auch lokale Erscheinungen der einen katholischen Kirche sind. Diese gegenseitige Anerkennung ist das Band, das die orthodoxen Lokalkirchen bindet und das sie zu *einer* Kirche macht.

Was geschieht aber mit den Gemeinschaften, die diese zwei Kriterien nicht im Vollmaß haben? Sind sie nicht Kirche? Wenn ihre Mitglieder aber an den dreieinigen Gott glauben, Christus als Erlöser bekennen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft sind? Gibt der Glaube und die Taufe ihnen kein Recht, sich »Christen« zu nennen und zur Kirche Christi zu gehören?

Zu diesem Problem gibt es in der orthodoxen Theologie mehrere Antworten und Auffassungen, die hier nicht erwähnt werden können. Nur das eine kann gesagt werden, daß man nach der Meinung vieler orthodoxer Theologen unterscheiden muß zwischen »kanonischen« und »charismatischen« Grenzen der Kirche, die nicht immer zusammenfallen; Und wie der große orthodoxe Theologe Florovsky schreibt, »kann die Kirche als mystischer Organismus, als sakramentaler Leib Christi, durch kanonische Definitionen allein nicht zureichend beschrieben werden...⁶. Es gibt zahlreiche Bande, die noch nicht gebrochen sind und die die Schismata in einer gewissen Vereinigung halten... All unsere Achtung und unser Wille müssen sich auf die Verminderung des Trotzes der Uneinigkeit richten.«⁷ Auf jeden Fall wissen wir, wo die Kirche ist; wir wissen aber nicht, wo die Kirche nicht ist. Wir können von einer Gemeinschaft sagen, daß sie im orthodoxen Sinne nicht im Vollmaß die Merkmale der Kirche besitzt, wir können sie aber nicht von dem Begriff »Kirche« ausschließen.⁸

Das bedeutet natürlich nicht, daß man die bestehende, traurige Tatsache der Trennung verkennen oder die bestehenden Grenzen und Unterschiede relativieren darf. Gerade die ehrliche und mutige Begegnung von Angesicht zu Angesicht mit der bestehenden Trennung und den Unterschieden sowie das Erkennen und Anerkennen der Grenzen, die uns trennen, ist der einzige Weg zu ihrer Behebung. Ein romantisierendes Verhalten, als ob es die Trennung, die Unterschiede und die Grenzen nicht gäbe, und ihre Relativierung, ist ähnlich wie die Taktik des Strausses, der seinen Kopf in den Sand steckt, wenn er vor einer Gefahr steht, die er nicht sehen will. Diese Taktik hemmt aber die Möglichkeit der Vereinigung oder sie führt zu einer Vereinigung, die sich auf ein morsches Fundament, auf Sand stützt, so daß sie zum Fall bestimmt ist. (vgl. Mt 7,27).⁹

⁶ G. Florowsky, *Le corps du Christ vivant*, in: *La sainte église universelle*, Neuchâtel-Paris 1948, ins. Griech. übertr. von J. K. Papadopoulos, *Tò σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ*, Thessaloniki 1972, S. 131–132.

⁷ A.a.O., S. 148.

⁸ T. Ware, *The orthodox Church*, London 1963, 315ff. — Vgl. N. A. Nissiotis, Zeugnis und Dienst der orthodoxen Christenheit für die ungeteilte Kirche, in: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, 549, vgl. auch 543 ff.

⁹ G. Galitis, Die Vergebung als Brücke zwischen den Kirchen, *Kerygma und Dogma* 12 (1966) 338–341; Ders., Die orthodoxe Ekklesiologie und der zwischenkirchliche Dialog, S. 344–347.

III. Spezielle Bemerkungen zu den gemeinsamen Erklärungen

1. Die Entfremdung beider Kirchen führte auch zur Spaltung in der *theologischen Sprache*. Der Westen ist in der scholastisch-praktischen Denkweise geschult, der Osten dagegen in der theoretisch-mystischen. Viele Termini sind von der eigenen Denkweise geprägt, so daß, wenn sie am anderen »Ufer« übersetzt ankommen, sie mit verschiedenen theologischen Inhalten belastet erscheinen. So z.B. entspricht das deutsche Wort »Weihe« oder »Ordination« nicht dem griechischen *χειροτονία*, d.h. Handauflegung; ähnlich das Wort *βάπτισμα*, das »tauchen« heißt, es verliert seinen Inhalt, wenn man es mit »Taufe« übersetzt; *εὐχέλαιον* heißt eigentlich »Öl des Gebets«, also nicht »Krankenölung« und gar nicht »Letzte Ölung«; *μυστήριον* ist »Geheimnis« oder »geheimnisvoller Akt«, und nicht Sakrament; und vieles mehr.

Die Folge dieser Tatsache ist, daß ein westlicher und ein östlicher Christ beim Lesen eines gemeinsamen Textes nicht dasselbe verstehen. Wie überwindet man eine solche Schwierigkeit? Ich fürchte, diese Schwierigkeit ist aus den oben erwähnten Gründen der verschiedenen Denkweise und Schulung fast unüberwindbar. Jedenfalls muß man sich jetzt bemühen, eine *gemeinsame Sprache zu finden*, die von beiden Seiten annehmbar ist. Das versuchte man im Dialog zu tun. Wenn die Texte rein orthodox bzw. römisch-katholisch, nur von Orthodoxen bzw. Römisch-Katholiken geschrieben und ausschließlich für ihre Glaubensbrüder bestimmt wären, hätten sie ohne weiteres eine andere Sprache benutzt. Jetzt aber haben beide Teile bewußt eine gemeinsame Sprache gewählt. Obwohl das nicht leicht war, war es doch nicht unmöglich. In der heutigen römisch-katholischen Theologie kann man eine Tendenz zur Rückkehr zu den Quellen und eine Annäherung zum patristischen Denken feststellen, was der theologischen Tradition des Ostens entspricht. Viele römisch-katholische Theologen stellen Thesen auf, die ein Bild der römisch-katholischen Theologie malen, das verschieden ist von dem, was ein orthodoxer Theologe in seinem Studium gelernt hat. Auch orthodoxe Theologen bemühen sich krampfhaft, sich von scholastischen und westlichen Einflüssen freizumachen und eine neue Einstellung zu ihren patristischen Quellen zu gewinnen. So begegnen sich heute die westliche und die östliche Theologie in vielen Punkten. Es kann sein, daß diese Begegnung nur oberflächlich ist, was bedeutet, daß der Konsensus sich im Ausdruck und nicht im Wesen befindet; oder daß wir mit demselben Ausdruck Verschiedenes meinen; oder daß die Punkte, wo wir einig sind, anders interpretiert werden können, angesichts der verschiedenen theologischen Voraussetzungen; endlich kann man die Texte als sehr arm betrachten im Verhältnis zu dem, was man in ihnen sehen wollte. Wie alles auch sein mag, die Tatsache, daß wir begonnen haben zu versuchen, eine gemeinsame Sprache zu finden, ist bereits ein großer Fortschritt. Um den Grad der Schwierigkeit zu ermessen, denke man, daß auch zwischen Theologen innerhalb derselben Kirche oft keine Einigkeit herrscht bei der Formulierung oder der Terminologie oder der Betonung eines Lehrsatzes. Auf solche Schwierigkeiten stößt man in der Dialogkommission jedesmal, wenn ein Text diskutiert wird, oder beim Versuch, aus zwei Texten verschiedener Herkunft einen gemeinsamen zu formulieren. Ein gemeinsamer Text ist also kein wirklicher Konsensus, sondern ein Kompromiß und eine Widerspiegelung aller dieser Tendenzen. Das ist auch der schwache Punkt der Texte.

2. Eine große Hilfe bei den Bemühungen, eine gemeinsame Sprache zu finden, leistete das Thema selbst. Als während der Arbeiten der Vorbereitungs-Kommission die Frage aufgeworfen wurde, ob wir diejenigen Themen zuerst diskutieren, die uns trennen, oder umgekehrt, die uns binden, hatte man folgendes bedacht: wenn wir mit dem uns Trennenden beginnen, werden wir sofort unsere Meinungsverschiedenheit und Uneinigkeit feststellen, den Dialog abbrechen und ... uns trennen. Wenn wir umgekehrt mit dem Bindenden anfangen, werden wir uns doch an denselben Tisch setzen, auch dann, wenn man später feststellt, daß das Bindende nicht so tiefgreifend ist. Ich möchte die Richtigkeit dieser Ansicht, die sich durchgesetzt hat, nicht bewerten. In dem Moment aber, wo wir als Diskussionsbasis das Bindende setzen, taucht zwanglos als erstes Thema die Sakramentenlehre auf. Es ist ein Glück, daß die Sakramentenlehre und besonders die Lehre über die Eucharistie in den zwei oder drei letzten Jahrzehnten der Zentralpunkt der Ekklesiologie, sowohl im Westen wie auch im Osten, geworden ist. Ein anderer Punkt, der zur gleichen Zeit erforscht wurde, ist die zentrale Stellung des Bischofs als Abbild Christi. Es ist erfreulich, daß auch die römisch-katholische Theologie, besonders nach dem I. Vatikanum, wenn auch nicht in dem vom Osten gewünschten Umfang, nicht mehr so auf dem institutionellen Charakter der Kirche besteht und die scholastische Theologie nicht mehr als die einzige theologische Methode ansieht. Dies alles war der Grund dafür, daß das Finden einer gemeinsamen Sprache da, wo wir sie gefunden haben, nicht unmöglich war.

3. Alle guten Aussichten, daß wir uns näher kommen werden, wenn wir den Dialog mit dem Bindenden und nicht mit dem Trennenden anfangen, haben sich bald als zu optimistisch erwiesen. Obwohl wir eine gemeinsame Sprache benutzten, war es klar, daß man sie oft anders gebraucht und verstanden hatte. Außerdem sah man, daß auch in dem Bindenden die Einigkeit oft nur oberflächlich war, geschweige denn, daß auch da, wo wir im Grunde einig waren, in den Einzelheiten doch Uneinigkeit herrschte. Immer wieder stießen wir auf die größten und schwierigsten Themen, wie Primat und Unfehlbarkeit. Und immer wieder haben wir sie absichtlich ignoriert, weil wir es so vorher verabredet hatten. Sie gehörten ja zu den trennenden Themen! ... Das führte natürlich zu einem Zeitverlust, einem Umherwandern in der Wüste!

Nun kommen wir zu dem Trennenden, nach dem Beschluß der dritten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz in Genf (1986), der auch von den Brüdern von der römisch-katholischen Seite angenommen wurde. Das Thema, das jetzt vorbereitet und nächstes Jahr in München diskutiert wird, lautet: Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der sakramentalen Struktur der Kirche. Synodalität und Autorität in der Kirche.

Der Übergang von der Sakramentenlehre in das Problem des Verhältnisses zwischen der synodalen Struktur der Kirche, welche der Ekklesiologie der orthodoxen Kirche entspricht, und der Macht einer zentralen Autorität, wie es im Westen praktiziert wird, ist offensichtlich. Ob dieser Übergang der richtige Weg ist, zum gewünschten Ziel zu gelangen, wird die Zukunft zeigen.

4. Was ist aber trennend und was bindend? Es gibt Dinge, die uns den Anschein geben, uns zu trennen oder zu binden, das ist aber die Spitze des Eisbergs, während das Bindende

oder das Trennende darunter steckt. Und *hierin liegt die eigentliche Schwierigkeit*, sowohl beim Durchführen des Dialogs wie auch beim Durchlesen eines gemeinsamen Textes.

Weil das Thema sehr wichtig ist, bleiben wir ein wenig dabei und konkretisieren es: Es gibt Dinge, die uns offensichtlich trennen, diese Differenzierungen aber sind von sekundärer Art und der Grund liegt tiefer. Nehmen wir als Beispiel das *filioque*, was ein großes Hindernis neben dem Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes ist. Das *filioque* aber ist nicht der ganze Eisberg. In der Tiefe liegt der Unterschied in der Pneumatologie verborgen, welche mit dem Problem der Unterscheidung zwischen dem Wesen und den Energien Gottes verbunden ist. Nach der scholastischen Theologie (*Thomas von Aquin*) ist Gott *actus purus*, reine Energie. Dagegen unterscheidet die östliche Theologie zwischen dem unerschaffenen, unerkennbaren und unzugänglichen göttlichen Wesen und den auch unerschaffenen, aber doch zugänglichen Energien Gottes, durch die er sich dem Menschen offenbart und sich zugänglich macht. Bei dieser Unterscheidung kann man verstehen, daß, als Jesus den Jüngern sagte: »Nehmet den Heiligen Geist«, er ihnen nicht die Hypostase und das unzugängliche Wesen der dritten Person der Trinität überreichte, sondern ihre unerschaffene, aber doch zugängliche Gnade und Energie. Dasselbe gilt für den Geist an Pfingsten oder den Heiligen Geist, den der Täufling und der Konfirmand empfangen, oder den Geist, der »in unseren Herzen wohnt und ruft: Abba, Vater« (Gal 4,6). Der Heilige Geist als Hypostase geht *nur* vom Vater aus, eine unerschaffene *Energie* und *Gnade* aber wird vom Vater *und* vom Sohn in die Welt gesandt.

Gehen wir in unserem Beispiel weiter. Wenn wir über Trinität reden, meinen wir dasselbe? Im Grunde genommen, natürlich ja. Was den Inhalt aber des Begriffes betrifft, taucht sofort das *filioque* auf, mit all den Konsequenzen bezüglich der hypostatischen Verhältnisse der drei göttlichen Personen. Oder wenn wir über die Gnade reden, sind wir uns einig, was sie ist? Die lateinische Theologie spricht von der »*gratia creata*«, weil »*in-creatus*« als »*actus purus*« nur Gott sei und wenn auch die Gnade »*increata*« wäre, wäre sie identisch mit dem Wesen Gottes und deshalb den Menschen unzugänglich. Für die Orthodoxen dagegen, die die Energien nicht mit dem Wesen Gottes identifizieren, ist die göttliche Gnade *increata*, unerschaffene Energie Gottes, aber nicht dem Wesen Gottes identisch, weil eben diese Unterscheidung in der orthodoxen Theologie grundsätzlich ist. Auch die Theosis, die Gottwerdung des Menschen, hat für die Orthodoxen ontologische Konsequenzen, weil die göttliche Gnade, die sie bewirkt, als unerschaffene »Gott« selbst ist, d.h. alles, was der Mensch von Gott erfahren kann. Bei einer erschaffenen Gnade, wie bei den Lateinern, müssen die Konsequenzen der Gottwerdung moralisch oder anderswie verstanden werden, aber nicht ontologisch, weil eben das Wesen Gottes, was als identisch mit seinen unerschaffenen Energien aufgefaßt wird, eine unerschaffene Gnade, die für die Orthodoxen die Gottwerdung bewirkt, als unzugänglich ausschließt.

Ich bestand auf dem Thema des Trennenden und Bindenden, um vor einem oberflächlichen Lesen der Dokumente zu warnen. Ich will keinesfalls die Bedeutung des Bindenden unterschätzen. Ich brauche aber nicht darüber sprechen; denn es spricht für sich selbst. Es ist aber für alle sehr wichtig, sowohl für diejenigen, die sich für den Dialog interessieren, wie auch natürlich für diejenigen, die den Dialog durchführen, daß sie den tieferen Grund der Unterschiede und den vollen und genauen Inhalt der Begriffe, die wir gemeinsam gebrauchen, wissen.

5. Was nun den Aufbau und den Inhalt des ersten Textes (*München 1982*) angeht, könnte man folgendes beobachten:

Es gab zwei Wege, das Thema aufzubauen. Nennen wir sie *scholastisch* und *liturgisch*. Beim ersten Weg beginnt man mit dem Begriff der Kirche an sich. Sie ist eine Institution, die die Sakramente spendet. Eines der (sieben!) Sakramente ist auch die Eucharistie, die hauptsächlich als Mittel der Gnade und der Heiligung der Mitglieder der Kirche behandelt wird. Dementsprechend beschränken sich die Folgen grundsätzlich auf die einzelnen Personen. Der zweite Weg beginnt umgekehrt mit den Sakramenten und besonders mit der Eucharistie, die als das Sakrament/Mysterion der Kirche »kat exochen« betrachtet wird, das jeden Gläubigen, aber auch den ganzen Leib der Kirche aufbaut. So gelangt man von der Eucharistie und den Sakramenten überhaupt zum Begriff der Kirche, die der in der Eucharistie sich darbietende Christus und die an ihr teilnehmenden Gläubigen ausmachen und verwirklichen. Unser Text hat diesen zweiten Weg eingeschlagen, weil er besser der Tradition der ungeteilten Kirche, aber auch den zeitgenössischen Tendenzen der Ekklesiologie entspricht.

Der Struktur ähnlich ist auch der *Inhalt* des Textes. Er versucht nicht, die Kirche zu definieren, noch betont er ihre sichtbare und institutionelle Seite. Er interessiert sich nicht für die Zahl der Sakramente, die Materie und die Form, die »materia remota« und die »materia proxima«, oder den Moment der Wandlung der heiligen Gaben. Er betrachtet die Kirche als das Urmysterion, das Ursakrament, aus dem alle Mysterien bzw. Sakramente, d.h. heiligende Handlungen quellen und auf das sie sich stützen in einer ontologischen und sakramentalen Beziehung.

6. Ähnliches gilt auch für das zweite Dokument (*Bari 1987*), das die Gedanken des ersten einen Schritt weiter führt. Was der Text sagen will, ist, daß es keine gemeinsame Feier der Eucharistie, also keine sakramentale Gemeinschaft, die identisch mit der Einheit der Kirche ist, geben kann ohne Gemeinschaft im Glauben (§3. Kap. 5.6). Der Glaube wird auf diese Weise nicht als ein privates Anliegen, sondern als ein kirchliches Geschehen (§2) verstanden, der in der Liturgie seinen Ausdruck findet (2. Kapitel).

Ferner muß man den Gebrauch einer traditionellen bzw. patristischen Terminologie begrüßen, die eine Annäherung zur orthodoxen Denkweise bedeutet. So wird z.B. der trinitarische (§15), doxologische (§30) und soteriologische (§31) Charakter des Glaubens wie auch der ungebrochene Zusammenhang der Überlieferung betont und über die Vergöttlichung des Menschen und die Verklärung der Schöpfung gesprochen.

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Aussage, daß der Text die Unfehlbarkeit dem ökumenischen Konzil, also nicht einer Person, etwa dem Papst, zuschreibt. Ist das ein Fortschritt? Meiner Meinung nach können solche Aussagen zweideutig sein und je nach dem Wunsch des Lesers interpretiert werden in dem Moment, wo sie die Unfehlbarkeit des Papstes expressis verbis nicht ausschließen. Immerhin ist es angesichts der geschichtlichen Voraussetzungen doch ein Fortschritt, daß man dies heute auch sagen kann, und eine Hoffnung für die Zukunft.

Der Text erwähnt auch Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Kirchen (§48.50), die einen heiklen Punkt während der Diskussionen bildeten. Das ist eine erste

Erwähnung des Trennenden in einer solchen Ausführlichkeit und so begreift der Leser langsam, daß zwischen den beiden Kirchen nicht alles glatt und reibungslos läuft und daß wir trotz allem guten Willen doch nicht eins sind. Der Text versucht, in diesem Moment eine klare und sachliche Registrierung der Unterschiede zu machen, die vor allzu optimistischen Voraussichten warnt.

Zum Schluß sei hier die erfreuliche Tatsache der Berufung auf das Konzil von 879/80 erwähnt, das nach der Meinung der Orthodoxen die Basis für eine Übereinstimmung sein kann, sowohl in den dogmatischen wie auch in den praktischen Fragen. Natürlich gilt die Festsetzung des Konzils, die im §53 erwähnt wird, daß nämlich »jeder (Patriarchal-)Sitz die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten solle«, nur unter der Voraussetzung, daß diese Gewohnheiten das Dogma nicht verletzen und zu den Maßstäben und Kriterien der §§29-31 nicht in Widerspruch stehen;

7. Was nun schließlich das *dritte* Dokument von Valamo (1988) angeht, könnte ein orthodoxer Theologe mit Freude feststellen, daß es eine Annäherung an die theologische Sprache, die ihm vertraut ist, versucht. Eine angenehme Überraschung ist für ihn zuerst die Pneumatologie. Sowohl in der Einleitung wie auch im I. Kapitel (Christus und der Heilige Geist) setzt die Bezugnahme auf den Heiligen Geist eine von den Orthodoxen annehmbare Pneumatologie voraus. So steht z.B. im I. Kap., daß »der Geist ... ewig vom Vater ausgeht« (§6) und Christus ihn »der Kirche gesendet hat« (§11).

Verleugnen damit die römischen Katholiken das *filioque*? Expressis verbis nicht; die Zukunft aber, auf die wir alle hoffen, wird zeigen, was das bedeutet.

Andere Punkte, die aus orthodoxer Seite positiv zu beurteilen sind, sind die Erhebung der Bedeutung der Ortskirche (§§25.26), die triadologischen Züge des Textes (z.B. §36) und die Betrachtung der Kirche als eucharistische Versammlung (z.B. §41). §53 berührt das Thema der Synodalität der Kirche, welches im nächsten Treffen der Kommission (*München 1990*) ausführlicher behandelt wird.

Ein so umfangreiches Thema wie das des Dialogs zwischen zwei Kirchen, die sich vor fast tausend Jahren voneinander getrennt haben, und zwar aus Gründen, die auch auf einige Jahrhunderte davor zurückzuführen sind, kann nicht in einem Artikel komprimiert werden. Alles, was hier geschrieben wurde, war notwendigerweise spärlich und fragmentarisch. Es konnte aber nicht anders sein. Für eine gründliche und systematische Bewertung ist es noch zu früh.

Außerdem müssen solche Texte reif werden. Und damit sie reifen, müssen sie viele Prüfungen bestehen. Zuerst bei den Theologen, dann aber auch beim gläubigen Volk. Die Arbeit, die die Orthodoxen gemeinsam mit ihren westlichen Brüdern durchführen, ist nicht von akademischer Art. Natürlich ist die Ebene der Diskussionen, die im kirchlichen Raum durchgeführt werden, wissenschaftlich. Eine Sache des Glaubens aber ist nicht nur Wissenschaft. Sie ist vielmehr Leben, weil sie das Leben der Kirche betrifft. Und was zumindest die Ostkirche angeht, kann in Glaubenssachen nichts von oben auferlegt werden. Im Westen ist es vielleicht leichter, daß das Volk einen Beschluß annimmt, wenn er etwa vom Papst und der Hierarchie getroffen wird. Im Osten dagegen ist das nicht möglich, wenn das Volk den tradierten Glauben in ihm nicht erkennt.

Das letzte Wort hat also das kirchliche Gesamtbewußtsein des Gottesvolkes. Der Theologe urteilt und bewertet, das Kirchenvolk aber wird annehmen oder verwerfen. Der Theologe klärt auf, kann aber nichts auferlegen. Das Volk, dem natürlich auch seine Führer zugezählt werden, erkennt das Eigene und Zugehörige an und ignoriert das Fremde. Das letzte Kriterium ist das Bewußtsein des Volkes, das selbst die Kirche und also der unfehlbare Leib Christi ist. Das rechtgläubige Volk ist der Hüter und Garant des rechten Glaubens. Die Theologen haben dieses Bewußtsein zu kultivieren, zu formieren, ändern können sie es gar nicht. So wird jede ihre ganze Arbeit danach beurteilt. Und auch die Texte, die die Theologen schreiben, beurteilen und bewerten, unterliegen letzten Endes dem Urteil und der Bewertung des Kirchenvolkes und erwarten die Aufnahme oder die Verwerfung von ihm.

Was bleibt den Theologen übrig? Natürlich zu arbeiten. Und betend zu warten auf das endgültige Urteil des Gottesvolkes. Inzwischen brauchen sie sich nicht vor den Diskussionen, der Kritik und den Gegensätzen zu fürchten. Sie sind unentbehrlich, denn sie sind die Gärung. Und in der Gärung spielen auch sie ihre Rolle. Das Entscheidende dabei ist, daß sie diese Rolle mit Gottesfurcht und Pflichtgefühl wahrnehmen.