

Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze

von Theodor Nikolaou, München

Geographische, politische, sprachliche, kulturelle und andere Gründe, aber auch theologische Mißverständnisse und nicht zuletzt kirchlich-theologische Differenzen haben im Laufe der Zeit die große Spaltung zwischen Osten und Westen verursacht. So entstanden die Orthodoxe Katholische und die Römisch-katholische Kirche. Es gehört, Gott sei Dank, der Vergangenheit an, sich gegenseitig zu beschuldigen und herausstellen zu wollen, wer sich von wem abgespalten hat. Sicher ist auf jeden Fall, daß es im Westen später zu neuen Spaltungen kam und daß diesen wiederum neue folgten. Es ist nicht unsere Aufgabe festzustellen, ob und wie weit dies vielleicht im Zusammenhang mit dem Schicksal des Weges der Neuerungen und der Abweichungen von der biblisch-patristischen Wahrheit steht. Die Orthodoxe Kirche hat jedenfalls weiterhin versucht, auf dem Boden der Alten ungeteilten Kirche zu stehen, und sie betont in jeder Hinsicht und Richtung, daß sie der apostolischen Überlieferung und den sieben gemeinsamen Ökumenischen Konzilien treu geblieben ist. Und obwohl eine vollständige Stagnation selbstverständlich im Bereich des Unmöglichen liegt, beinhaltet diese Aussage einen beachtenswerten, ernstesten und respektablen Wahrheitskern.

Dieser durch die Jahrhunderte auf uns überkommenen kirchlichen Spaltung begegnete unser Jahrhundert mit einer großen Anzahl bedeutender Ereignisse, welche als »Ökumenismus« oder »ökumenische Bewegung« bekannt sind. Es handelt sich um jene dynamische kirchliche Entwicklung, die eine bessere Verwirklichung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen und die Wiederherstellung der Einheit der Christen anstrebt. Dieses letztere Moment, die Einheit der Kirche Christi, ist heutzutage das große Anliegen vieler Christen. Mit Schmerz nehmen sie den Zustand der kirchlichen Spaltung und Zerrissenheit wahr und ergreifen jene »Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind«¹.

Den ersten nennenswerten Beitrag zum Ökumenismus hat bekanntlich die Orthodoxe Kirche geleistet. Es waren die Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats von 1902, 1904 und 1920², die wegweisend und im gewissen Sinne der Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung gewesen sind. Besonders die Enzyklika von 1920, die an alle Kirchen

¹ Das Zweite Vatikanische Konzil, Dekret über den Ökumenismus, 4, in: *LThK*, II, Freiburg, 1967, S. 61.

² Vgl. die Dokumente bei *J. Karmiris*, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, 2 Bde, Graz 1968 (im folgenden: *DSMn*, I und II), II, S. 1032 ff und 1055 ff.

in der Welt gerichtet ist und die Bildung eines »Kirchenbundes« (*κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν*) — entsprechend dem damals entstandenen »Völkerbund« — anregt³, beweist die Sorge der Orthodoxie um die Einheit der Kirche und ihre Bereitschaft, wieder mit der westlichen Christenheit den Kontakt aufzunehmen. Es darf allerdings in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß auch Überlegungen zur Abwehr des protestantischen, aber auch des römisch-katholischen Proselytismus unter den Orthodoxen der ökumenischen Bewegung einen Anstoß gegeben haben.⁴ Indem der Dominikaner Le Guillou die Enzyklika von 1920 bewertet, schreibt er: »Die Ökumenische Bewegung entsprang einfach einem Ruf nach Begegnung, der aus dem Innersten der orthodoxen Welt hervorgegangen war.«⁵ Der Ruf der Orthodoxie nach Begegnung galt und gilt nicht nur der Altorientalischen, der Anglikanischen, der Altkatholischen und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, sondern auch und in erster Linie der Schwesterkirche des Westens, der »verehrungswürdigen Römisch-katholischen Kirche«, wie sie bereits im Beschluß der Zweiten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos (1963) bezeichnet wurde.⁶

So befinden wir uns heute in der erfreulichen Situation, diese Begegnung bzw. die Beziehungen der beiden Kirchen als ein werdendes Ereignis, eine fortdauernde Realität zu erleben. Diese Beziehungen sind bestimmt das von Gott gegebene »Gedeihen« (1 Kor 3,6-7) der menschlichen Bemühungen. Papst Johannes XXIII. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. verdanken wir einen erheblichen Teil dieser Bemühungen. Denn ist die Einberufung des Zweiten Vatikanums das größte Werk dieses Papstes und der Römisch-katholischen Kirche in unserem Jahrhundert, so gehen die Panorthodoxen und die darauffolgenden Präkonziliaren Konferenzen der Orthodoxen Kirche seit Anfang der sechziger Jahre besonders auf die charismatische Gestalt des Patriarchen Athenagoras I. zurück.⁷

³ Vgl. *J. Karmiris*, DSMn, II, S. 1058.

⁴ Charakteristisch ist folgender Abschnitt aus dem Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen Joakim III. vom Jahr 1904: Nachdem er Schwierigkeiten und Spaltungen in der Orthodoxen Kirche als das Ergebnis der Nicht-Beachtung »der kirchlichen und kanonischen Ordnung und Lehre« beklagt hat, fährt er fort, »daß die mannigfachen Versuche seitens der Römischen Kirche und vieler der Protestantischen, die (Christen) der Orthodoxen Kirche zu fangen und zu Proselyten des eigenen Stalls zu machen, die Schwierigkeiten vermehren«. Anschließend beschreibt er genauer die »für den heiligen christlichen Namen verleumderischen« Methoden des angewandten Proselytismus (z.B. Ausbeutung der sozialen Umstände von Waisenkindern und Witwen). Die Lösung des Problems erblickt er nicht nur in der verstärkten pastoralen Fürsorge der Bischöfe für die ihnen anvertrauten Kirchen, sondern auch in den Bemühungen »um die Einheit aller« (*J. Karmiris*, DSMn, II, 1041—1042). Vgl. auch das Rundschreiben von 1920 (*J. Karmiris*, DSMn, II, 1056).

⁵ Bei *B. Stavridis*, *Σκέψεις ρωμαιοκαθολικοῦ θεολόγου ἐπὶ τῶν ἐνωτικῶν προβλημάτων*, Istanbul 1963, S. 10.

⁶ *J. Karmiris*, DSMn, II, S. 1089.

⁷ Nach *Yves Congar* (Athenagoras I. Der Patriarch spricht, Wien 1965, S. 12) war Athenagoras ein »prophetischer Mann, dessen gegenwärtiges Handeln der Zukunft angehört«. Über die Persönlichkeit des Patriarchen Athenagoras vgl. darüber hinaus: *B. Ohse*, Der Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel. Ein ökumenischer Visionär, Regensburg 1968; *O. Clément*, Patriarch Athenagoras. Porträt eines Propheten, München-Zürich-Wien 1982; *A. Payer*, Der ökumenische Patriarch Athenagoras I. Ein Friedensbringer aus dem Osten, Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet 1985. Über den Anstoß des Zweiten Vatikanums vgl. *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 110—126.

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

Die gesamte Orthodoxe Kirche hat sich diese Auffassung von Athenagoras zu eigen gemacht und auf dieser Basis ein Programm des interkirchlichen Dialogs aufgestellt. Sie spricht seit der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) vom »Dialog der Liebe« und dem »Dialog der Wahrheit«. In den Beschlüssen der IV. Panorthodoxen Konferenz von Chambésy/Genf (1968) heißt es über den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche:

- »1. daß die gegenseitigen Kontakte und Beziehungen brüderlicher Liebe und des Respektes zwischen den Orthodoxen autokephalen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche fortgesetzt werden sollen im Hinblick auf eine endgültige Überwindung der für einen fruchtbaren theoretischen und theologischen Dialog bestehenden Schwierigkeiten;
2. daß den Orthodoxen autokephalen Kirchen empfohlen werden soll, die künftige systematische Vorbereitung eines theologischen und theoretischen Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche fortzusetzen, und
3. daß dies in der Weise geschehen soll, daß der Gegenstand des Studiums dieses Dialogs von jeder der Orthodoxen Kirchen mit den dem theologischen Studium am besten angemessenen Mitteln und Methoden betrieben wird und daß die Kirchen darin fortfahren, die Ergebnisse ihrer Studien sowie jegliche anderen diesbezüglichen Informationen untereinander auszutauschen«.⁸

An dieser Stelle muß hervorgehoben werden, daß Patriarch Athenagoras ziemlich früh den Begriff »Schwesterkirchen« zur Bezeichnung der beiden Kirchen verwendete.⁹ Wie bahnbrechend die Verwendung dieses Terminus in diesem ekklesiologisch erweiterten Sinne war, zeigt gewissermaßen die Vorsicht, die im Dekret über den Ökumenismus zweieinhalb Jahre später immer noch in Erscheinung tritt. Im Art. 14 des Dekrets taucht zwar der Begriff auf, aber nur als Bezeichnung der Altorientalischen bzw. der Orthodoxen au-

⁸ Vgl. *Dam. Papandreou*, Die Vorbereitung des Heiligen und Großen Konzils der orthodoxen Kirche, *Una Sancta* 25 (1970) 312.

⁹ Bereits in seinem Antwortschreiben vom 12.4.1962 an Kardinal Augustin Bea: *ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ*. Vatican-Phanar (1958—1970), Rome—Istanbul 1971, Nr. 10, S. 40. *Pro Oriente* (Hg.), Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958—1971, Innsbruck u.a.: Tyrolia-Verlag 1978, Nr. 10, S. 16.

tokephalen Kirchen untereinander.¹⁰ Erst im Breve »Anno ineunte« von Papst Paul VI. anlässlich seines Besuches im Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel am 25. Juli 1967 wird römisch-katholischerseits von den »Schwesterkirchen« in bezug auf die beiden Kirchen gesprochen.¹¹

Der Begriff »Schwesterkirchen« weist eine tiefe ekklesiologische Dimension und Tragweite auf, weil er die brüderliche Verbundenheit und Einheit von Lokalkirchen (autokephalen Kirchen) im Glauben, im sakramentalen Leben und der Grundverfassung der Kirche zum Ausdruck bringt. Auf die beiden Kirchen angewandt, bedeutet er somit eine enorme Erweiterung seines Sinngehaltes und auch einen Fortschritt ihrer Beziehungen. Zugleich macht er allerdings bewußt, daß die Verbundenheit im oben beschriebenen Sinne nicht vorhanden ist und deshalb erst hergestellt werden muß, wenn dieser »Fortschritt« nicht rein verbal bleiben sollte. Mit Sicherheit wird die Richtigkeit der Anwendung des Begriffes noch fraglicher, wenn die eine oder die andere Kirche auf Bedingungen pocht, die sich nicht auf die apostolische Überlieferung zurückführen lassen und von daher für den jeweils anderen Partner von vorneherein unannehmbar erscheinen¹². Solche Bedingungen und Positionen müßten im Dialog der Wahrheit unter dem Lichte der gemeinsamen Tradition erörtert und geklärt werden.

In diesem Zusammenhang kann nicht auf eine Reihe von bedeutenden Ereignissen (wie z.B. die Begegnungen zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I., die sogenannte »Aufhebung« des gegenseitigen Bannes, die Begegnungen zwischen Papst Johannes Paul II. und Patriarch Dimitrios I. und vor allem die Bildung und die Arbeiten der Offiziellen Orthodox-Katholischen Theologischen Kommission) näher eingegangen werden, nicht nur, weil sie allgemein bekannt sein dürften¹³, sondern auch, weil sie den

¹⁰ Dekret über den Ökumenismus, 14, in: *LThK* 13, S. 97.

¹¹ Tomos Agapis, Nr. 176, S. 117–118. Vgl. hierzu auch die Beiträge von John Meyendorff, Schwesterkirchen — Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis, und Em. Lanne, Schwesterkirchen — Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, in: *Pro Oriente* (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, Innsbruck u.a.: Tyrolia-Verlag 1976, S. 41–88.

¹² Eine solche für die orthodoxe Kirche unannehmable Bedingung stellt die Bemerkung von W. de Vries bei der Diskussion im Anschluß an die obengenannten Beiträge von Meyendorff und Lanne dar, in: *Pro Oriente* (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, S. 84: »Rom ist nicht bereit, diese (sc. die von Lanne genannten) Bedingungen anzunehmen, auch nicht Papst Paul VI., der von seinem Primat sehr überzeugt ist und nicht auf seine Jurisdiktion über den Orient verzichten würde. Hier darf man sich keine Illusionen machen.«

¹³ Vgl. hierzu die bereits zitierte wichtige Dokumentation zu den Beziehungen zwischen beiden Kirchen: Tomos Agapis. Vgl. auch Ger. Zaphiris, Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, (Sonderdruck aus »Theologia«), Athen 1982. Th. Nikolaou, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 117 ff.

Es gibt mehrere Ereignisse kleinerer Tragweite, die hier angeführt werden könnten: Stipendien, Rückgabe von hl. Reliquien, Kontakte und Dialoge von Ortskirchen. Fragt man sich nach der Effektivität all dieser Ereignisse, so wird man vielleicht einiges mit Skepsis beurteilen. Aber eins darf nicht übersehen werden, daß diese Ereignisse sich oft in der Gestaltung der Beziehungen unmittelbarer und gravierender als theologische Dialoge auswirken. Diese Ereignisse laufen in entgegengesetzter Richtung zu den Geschehnissen der Spaltung. Sie verpflichten somit die Theologen, eine neue Haltung zu entwickeln, d. h. an das zu denken und es in den Vordergrund zu stellen, was uns eint. Daraus läßt sich die Hoffnung ableiten, daß der Wunsch des Herrn nach »Vollendung in der Einheit« sich verwirklichen wird: »Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einigkeit, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich« (Joh 17, 22–23).

Rahmen dieses Beitrages sprengen würden. Diese Ereignisse haben zum heutigen Stand der orthodox-katholischen Beziehungen entscheidend beigetragen und werden, besonders der Offizielle Theologische Dialog, auch für die Zukunft dieser Beziehungen bestimmend sein.

Im Rahmen dieses Dialogs wurden inzwischen drei gemeinsame Erklärungen¹⁴ verabschiedet: »Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der Heiligen Dreieinigkeit« (München 1982), »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« (Bari 1987) und »Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes« (Valamo/Finnland 1988). Die Bedeutung dieser Dokumente kann nicht leicht überschätzt werden, nicht nur, weil sie nach Jahrhunderten der Isolation, des Schweigens, aber genauso des römisch-katholischen Proselytismus unter den Orthodoxen und der gegenseitigen Polemik gemeinsam verfaßt wurden, sondern auch, weil sie die ersten, wenn auch behutsamen Schritte in Richtung auf die Wiederherstellung der Einheit der beiden Kirchen bilden.

Diese Erklärungen verdeutlichen überdies durch ihren Duktus die auch ansonsten bekannte und unumstrittene Tatsache, daß die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche zwar Jahrhunderte hindurch ihren eigenen Weg gegangen sind, jedoch **in den grundlegenden Glaubensartikeln** ihre Verbundenheit miteinander bewahrt haben. Sie zeigen, daß beide Kirchen weitgehend auf dem Boden der altkirchlichen Tradition stehen und daß diese Tradition feste Ansätze für eine Verständigung bietet. Während theologische Differenzen sich leicht benennen lassen, nicht nur, weil sie zahlenmäßig begrenzt sind, sondern auch und vor allem, weil sie im Arsenal der Auseinandersetzungen und der gegenseitigen Polemik im Laufe der Kirchengeschichte konkret auftauchen, ist die Frage nach dem, was die beiden Kirchen eint, etwas schwieriger. Die Schwierigkeit, die keine Schwierigkeit im wahren Sinn des Wortes ist oder — um es als Oxymoron auszudrücken — eine angenehme, leichte Schwierigkeit darstellt, besteht darin, daß fast alles andere in Theologie, kirchlichem Leben und christlichem Glauben **die feste Basis für die Wiedervereinigung** liefert. Es beginnt mit unserem im Grunde gemeinsamen Kanon des Alten und des Neuen Testaments und reicht bis zu der konkreten Feier der Eucharistie und der übrigen Sakramente. Es umfaßt die fundamentalen Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile von der Gottheit Christi (Nikaia 325) bis zu seiner ikonographischen Darstellung als Zeichen seiner tatsächlichen Menschwerdung (Nikaia 787). Es ist präzise und zusammengefaßt im unverfälschten Nicaeno-Constantinopolitanum. Dies und noch viel, viel mehr hier nennen bzw. behandeln zu wollen, wäre eine schier endlose Aufgabe: Die vielen gemeinsamen Heiligen mit der immerwährenden Jungfrau und allheiligen Gottesmutter an der Spitze, das wahre Priestertum, das Mönchtum, die Frömmigkeit etc. All dies sind wichtige Ansätze für die Verständigung der beiden Kirchen.

¹⁴ Diese Dokumente sind original in französischer Sprache verfaßt und von den beiden Vorsitzenden der Gemischten Kommission unterzeichnet worden. Ihren Wortlaut vgl. unten S. 218—250. Einen geschichtlichen Überblick über den offiziellen orthodox-katholischen Dialog bis zum Jahr 1985 siehe *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 121 ff. Darüber hinaus vgl. *Episkepsis*, Nr. 359, 15.6.1986, S. 3—5. Nr. 382, 15.7.1987, S. 9—12. Nr. 403, 15.7.1988, 7—9. Nr. 404, 1.9.1988, S. 9—18.

Die Einigung und die volle Kirchengemeinschaft selbst, welche letzten Endes die Frucht des Heiligen Geistes sein wird, setzt allerdings nach orthodoxer Auffassung die Verständigung in den überkommenen Lehrunterschieden voraus. Sie kann nicht im Zuge einer globalen und unkritischen »gegenseitigen Anerkennung« erfolgen, weil dies die Lehrdifferenzen verschleiert und notgedrungen den Eindruck erweckt, daß die christliche Wahrheit einmal so, einmal anders verstanden und geglaubt werden darf. In diesem Sinne läßt es sich nicht leugnen, daß die tatsächliche Aufgabe der Kommission noch aussteht.

Der orthodox-katholische Dialog, wie auch die übrigen offiziellen Theologischen Dialoge, welche die Orthodoxe Kirche heute führt, benötigen deshalb dringend **ein kirchlich-theologisches Kriterium**, auf dessen Basis die vorhandenen Lehrdifferenzen überprüft und die gemeinsamen Texte erstellt werden. Während die Orthodoxe Kirche und Theologie **die Fülle der Überlieferung der Alten ungeteilten Kirche** voll bejaht und sich darauf stützt, wird diese Überzeugung von der Römisch-katholischen Kirche nicht in derselben Weise geteilt. Für sie ist eine **Entwicklung**¹⁵ in der Lehre möglich. Denn nur auf dieser Grundlage läßt sich letzten Endes z.B. die Dogmatisierung der Lehren über das Papsttum¹⁶ und die Gottesmutter im vorigen und in diesem Jahrhundert rechtfertigen. Weil diese Grundeinstellung die Verständigung erschweren könnte, so wäre die Übereinkunft über den übergeordneten und daher verpflichtenden Charakter der apostolischen Überlieferung und der altkirchlichen Lehre die sichere Basis und das entscheidende Kriterium bei Lehrdifferenzen.

Untersucht man die Kirchengeschichte von der Mitte des 9. Jhs. bis heute unter dem Gesichtspunkt der Spaltung und untersucht man insbesondere die Flut der Streitschriften, die von griechischen und lateinischen Theologen bereits im Mittelalter verfaßt wurden, so wird man leicht mehrere theologische Differenzen genannt finden. Es versteht sich von selbst, daß nicht alle dieselbe dogmatische Relevanz besitzen.

Wenn man einem orthodoxen Theologen die Frage nach den Hauptunterschieden stellen würde, die der Einigung zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche im Wege stehen, wäre die Antwort einfach: **Die Papstdogmen** (der Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom). Damit würde man sicher nicht leugnen, daß es auch andere Lehrdifferenzen (z.B. das »Filioque«) gibt, die Antwort wäre jedoch wegweisend dafür, wo nach orthodoxem Verständnis die Hauptschwierigkeit liegt. Diese Unterschiede will ich im Folgenden kurz behandeln und dabei versuchen, Ansätze für eine Verständigung aufzuzeigen.

¹⁵ Augustin (De baptismo contra Donatistas 2,14: CSEL 51,178f) sprach hierbei von »Verbesserung« (emendatio), und zwar nicht in sprachlicher, sondern in inhaltlicher Hinsicht.

¹⁶ Eindeutig geht die Entwicklung in der Lehre der Römisch-katholischen Kirche in dieser Frage aus den Worten von Kardinal Joseph Ratzinger (Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1, 1977, 36–37) hervor: »Rom muß vom Osten nicht **mehr** an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.... Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die **westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends** als häretisch zu bekämpfen....« (Die Hervorhebung stammt von mir).

I. »Filioque«

Theologiegeschichtlich gehört das Filioque zu den schwerwiegenden trennenden Lehrpunkten. Nach der für alle Christen verbindlichen Entscheidung des Zweiten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel 381) und dem dort authentisch ausformulierten Glaubensbekenntnis der Kirche glauben wir »an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, **der vom Vater ausgeht**, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird...«.

Seit dem 5. Jh. (Augustin) wurde jedoch im Westen die theologische Betrachtung entwickelt, daß der Hl. Geist »vom Vater und vom Sohne (filioque) ausgeht«. Im Dritten Konzil von Toledo/Spanien im Jahr 589 wurde die Formulierung »Spiritus... est a Patre et a Filio procedere«¹⁷ in das Glaubensbekenntnis aufgenommen. Auch das Vierte Konzil von Toledo bekannte den Heiligen Geist »ex patre et filio«¹⁸. In die fränkischen Glaubensbekenntnisse fand der Zusatz des Filioque erst in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. (wohl um das Jahr 767) Eingang. Als Reaktion darauf ließ Papst Leo III. (795-816) zwei Silbertafeln mit dem unveränderten Text des Credo, d.h. ohne den Zusatz, in griechischer und lateinischer Sprache eingravieren und in St. Peter aufstellen. Die Frage des Ausgangs des Hl. Geistes »vom Vater und vom Sohne« oder »vom Vater allein« hat in der Kontroverse zwischen Papst Nikolaus I. und Patriarch Photios eine wichtige Rolle gespielt. Photios wies das Filioque zurück, und zwar nicht nur aus dogmatischen Gründen, sondern auch, weil die lateinischen Missionare das Glaubensbekenntnis mit diesem Zusatz in Bulgarien verbreiteten; dadurch hörte die entsprechende Lehre auf, eine lokale und vielleicht deshalb zulässige Tradition zu sein. Und obwohl die Einfügung in Rom offiziell erst durch Papst Benedikt VIII. im Jahr 1014 erfolgte, so ist die Feststellung jedenfalls nicht übertrieben, daß diese Frage schon vorher, aber auch danach zum Schisma zwischen Ost- und Westkirche erheblich beigetragen hat.

Die Frage nach dem Filioque in ihrer geschichtlichen und theologischen Dimension hier auszubreiten, würde uns zu sehr weit führen. Trachtet man jedoch nach Ansätzen einer orthodox-katholischen Annäherung, so muß **die Notwendigkeit einer Streichung des Zusatzes vom Glaubensbekenntnis** betont werden. Es ist nicht zufällig, daß sich dies auch aus der Entscheidung des letzten wirklich gemeinsamen Konzils, des Konzils von 879-880, ergibt. Im Horos dieses Konzils wird jede »Einfügung« als »ungerechtfertigte Hybris gegen die Väter« ausdrücklich zurückgewiesen¹⁹. Für einige orthodoxe Theologen könnte dieses Konzil als das achte Ökumenische Konzil angerechnet werden. Unabhängig davon, ob man es als das achte Ökumenische Konzil gelten lassen will oder nicht,

¹⁷ A. Hahn-G.L. Hahn (Hgg.), *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Hildesheim 1962, S. 232. Der Versuch von Sp. Mpilalis (*Ἡ ἀίρεσις τοῦ*) Filioque, Bd. I, Athen: Orthodoxos Typos 1972, S. 62ff) den entsprechenden Text dieser Synode als Fälschung zu beweisen, scheint mir nicht geglückt.

¹⁸ A. Hahn-G.L. Hahn (Hgg.), a.a.O., S. 235.

¹⁹ Vgl. den Horos bei J. Meijer, *A Successful Council of Union. A theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*, (Analecta Vlatadon, 23), Thessaloniki 1975, S. 267. Es ist positiv hervorzuheben, daß auch das Dokument von Bari »Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche« § 53 dieses Konzil als das »gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil« zitiert.

verdient dieses Konzil in der Tat besondere Beachtung, weil es im Hinblick nicht nur auf das Filioque, sondern auch auf den »Primat« des Bischofs von Rom Entscheidungen getroffen hat, welche für die Bestrebungen um Wiedervereinigung der beiden Kirchen grundlegenden Wert und wegweisenden Charakter besitzen.

Für die Streichung des Zusatzes aus dem Credo sprechen ohnedies mehrere Gründe. Neben dem oben genannten Grund, der die Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes des Glaubensbekenntnisses bedeuten würde, ist aus orthodoxer Sicht der wichtigste **Grund der theologische**, daß nämlich das Ausgehen (*ἐκπόρευσις*) des Heiligen Geistes vom Vater seine persönliche Existenzweise (*τρόπος ὑπάρξεως*) anzeigt und als solches dem Ungezeugtsein des Vaters (*ἀγεννησία*) und dem Gezeugtsein des Sohnes (*γέννησις*) entspricht. Der ewige Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater — belegt durch die Schrift — bezeugt die unaufgebbare christliche Wahrheit, daß es in der göttlichen Trinität eine *ἀρχὴ* (Prinzip) und *αἰτία* (Ursache) gibt. Der entsprechende Text von Joh 15,26 unterscheidet eindeutig zwischen einem ewigen Ausgang vom Vater (vgl. das zeitlose Präsens »ἐκπορεύεται«) und einem zeitlichen Ausgang, d.h. einer Sendung des Heiligen Geistes auch vom Sohne (vgl. das Futur »πέμψω«). Während beide Kirchen den zeitlichen Ausgang bzw. die Sendung des Heiligen Geistes auch vom Sohne bzw. durch den Sohn in der Zeit gemäß der Schrift bekennen, weist die Orthodoxe Kirche den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater »und vom Sohne« zurück. Manche westlichen Theologen meinen, den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater »und vom Sohne« per analogiam begründen zu können. Sie schließen hierbei von der Beteiligung des Sohnes bei der Sendung in der Zeit auf den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes »vom Vater und vom Sohne«. Aber der Gedanke der Analogie erweist sich in diesem Zusammenhang als kaum hilfreich, wenn man bedenkt, daß es auch andere Akte des Heilshandelns Gottes in der Geschichte gibt (z.B. Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung etc.), die in der Heiligen Trinität keine analoge Entsprechung haben können. Dies ist der Grund, warum die Kirchenväter zwischen dem »Mysterium der Oikonomia« und dem »Dogma der Theologia« deutlich unterschieden haben.

Der Schritt zur Streichung scheint mir außerdem wichtig, weil einige westliche Kirchen diesen bereits getan (z.B. die Altkatholische) bzw. beschlossen (z.B. die Anglikanische) haben. Auch Papst Johannes Paul II. selber hat in der Pfingstmesse am 7. Juni 1981 zum 1600jährigen Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils (Konstantinopel, 381) das Glaubensbekenntnis in seinem ursprünglichen Wortlaut, d.h. ohne den Zusatz, gebetet. Es wäre ein wahrhaftes ökumenisches Zeichen für den begonnenen orthodox-katholischen Dialog, wenn der Bischof von Rom die Streichung des Filioque, aber auch einen häufigeren Gebrauch des nikäno-konstantinopolitanischen Symbols in der Römisch-katholischen Kirche empfehlen würde. Eine solche Streichung würde zwar die theologische Differenz nicht aufheben, aber doch ganz erheblich entschärfen und dadurch den Boden für eine inhaltliche Verständigung vorbereiten²⁰, wenn die Gemischte Kommission sich dazu entschließen sollte.

²⁰ Ein Schritt in die richtige Richtung ist folgender Passus aus der Münchener Erklärung von 1982, I §6: »Ohne die zwischen dem Osten und dem Westen hinsichtlich der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Geist aufgetretenen Schwierigkeiten lösen zu wollen, können wir schon zusammen sagen, daß dieser Geist, der

II. Papstdogmen

Unter den Problemen und Lehrdifferenzen, welche die Vergangenheit uns aufgebürdet hat, stellen die Papstdogmen selbst nach den Worten von Papst Paul VI. »ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus«²¹ dar. Es handelt sich um den »**Universellen Jurisdiktionsprimat**« und die »**Unfehlbarkeit**« des Bischofs von Rom, welche in der dogmatischen Konstitution »Pastor Aeternus« des Ersten Vatikanums festgelegt wurden (18. Juli 1870).

Zur richtigen Einschätzung der wahren Dimension und Tragweite dieser beiden Lehrdifferenzen sei an dieser Stelle die Erklärung des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. zitiert, der im Jahr 1973 die orthodoxe Lehre in knappen Formulierungen dargelegt und sie dadurch den Papstdogmen deutlich gegenübergestellt hat:

» — Erstens, die höchste Autorität (*αὐθεντία*) der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche liegt in der ökumenischen Synode der Gesamtkirche.

— Zweitens, niemand unter den Bischöfen in dieser katholischen Kirche besitzt eine Autorität (*ἐξουσία*) oder Rechtsanspruch oder kanonisch festgelegtes Recht auf irgendeine kirchliche Jurisdiktion ohne den eigenen kanonischen Willen und die Zustimmung des anderen (sc. Bischofs).«²²

Beide Lehrunterschiede berühren auf radikale Weise die Fundamente des Kirchenverständnisses, der Ekklesiologie. Sie bezeugen zugleich die grundlegend »verschiedene Art, wie Ost und West die Struktur der Kirche sehen«²³. Angesichts der Kluft beider Positionen einerseits und der Bedeutung andererseits, welche die beiden Kirchen ihren jeweiligen ekklesiologischen Auffassungen beimessen, muß man sich prinzipiell fragen, ob diese Lehrunterschiede im offiziellen Dialog gelöst werden können. Vor allem muß man kritisch fragen, ob die Papstdogmen nicht die Kompetenzen der Römisch-katholischen Delegation in der Gemischten Theologischen Kommission übersteigen und deshalb auf außer-

vom Vater ausgeht (Joh 15,26) als der einzigen Quelle in der Dreieinigkeit und zum Geist unserer Kindschaft (Röm 8,15) geworden ist, weil er der Geist des Sohnes ist (Gal 4,6), uns insbesondere in der Eucharistie durch diesen Sohn in der Zeit und in der Ewigkeit mitgeteilt wird (Joh 1,32)«. Die Literatur über das »Filioque« ist ziemlich umfangreich; vgl. hier eine kleine Auswahl: Von einem russ. Theologen, Thesen über das »Filioque«, *Revue Internationale de Théologie*, 6 (1898) 681–712 und 12 (1904) 159–189. S. Boulgakof, *Le Paraclet*, Paris 1943. Vl. Lossky, *La procession du Saint Esprit*, Paris 1948. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la Tradition Orthodoxe*, Paris: Cerf 1969. *Περί 'Αγίου Πνεύματος. Σύναξις 'Ορθοδόξων Θεολόγων* (Theologische μελέται, 1), Athen 1971. *Sp. Mpilalis 'H αἵρεσις τοῦ Filioque*, Bd. 1, Athen: Orthodoxos Typos 1972. *Orient et Occident. La procession du 'Saint Esprit*, *Istina* Heft 3–4 (1972). *Romanides John*, *The Filioque*, *Kleronomia* 7 (1975) 285–314. M. Orfanos, *'H ἐκπόρευσις τοῦ 'Αγίου Πνεύματος κατὰ τὸν ἅγιον Φῶτιον*, *Theologia* 50 (1979) 47–70. L. Vischer (Hg.), *Geist Gottes — Geist Christi. Ökum. Überlegungen zur Filioque-Kontroverse* (Beih. z. *Ökumenischen Rundschau*, 39), Frankfurt 1981. *Evangelische Akademie Tutzing*, *Der Lobpreis des Dreieinig Gottes im Heiligen Geist. 1600 Jahre Bekenntnis von Nicäa-Konstantinopel*, *Tutzing Studien* Heft 2 (1981). B. Bobrinskoy, *Le Mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe*, Paris: Cerf 1986. Th. Nikolaou, *Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente*, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 32f.

²¹ Information Service, 1967/2, S. 4f.

²² Siehe *Epispeksis*, Nr. 90, 11.12.1973, S. 18–19.

²³ W. de Vries, *Orthodoxie und Katholizismus*, Freiburg-Basel-Wien 1965, S. 54.

gewöhnliche Weise vom Papst persönlich angegangen werden mußten²⁴; dies umso mehr, als sie der Prüfstein der orthodox-katholischen Beziehungen sind. Trotz dieser grundlegenden Schwierigkeit will ich im Folgenden die beiden Fragen kurz umreißen und nach Ansätzen zu einer Lösung fragen.

a. »Jurisdiktionsprimat«: Dieser Lehrunterschied scheint in den Streitigkeiten im Mittelalter nur hintergründig zu wirken, ist aber m.E. der primäre Grund des Schismas gewesen. Sein eigentliches trennendes Gewicht erhielt er besonders durch seine Dogmatisierung im Ersten Vatikanum, als nämlich für die Römisch-katholische Kirche festgelegt wurde, daß »Christus der Herr den Vorrang der Rechtsbefugnis über die gesamte Kirche unmittelbar und direkt dem seligen Apostel Petrus **verheiß**en und verliehen (hat)«; daß der heilige Petrus in seinen Nachfolgern, »den Bischöfen des Heiligen Römischen Stuhls (lebt), der von ihm selbst gegründet und mit seinem Blut geweiht ist«; daß infolgedessen »die römische Kirche... nach der Anordnung des Herrn den **Vorrang der ordentlichen Gewalt** über alle anderen Kirchen (besitzt). Diese Gewalt der Rechtsbefugnis des römischen Bischofs, die wirklich bischöflichen Charakter hat, ist unmittelbar. Ihr gegenüber sind Hirten und Gäubige jeglichen Ritus und Rangs, einzeln sowohl wie in ihrer Gesamtheit, zur Pflicht hierarchischer Unterordnung und wahren Gehorsams gehalten, nicht allein in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch der Ordnung und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche«; daß »**der römische Bischof... der oberste Richter aller Gläubigen (ist)**«.²⁵

Diese Lehre über den Universellen Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom widerspricht nach orthodoxem Verständnis sowohl den Gegebenheiten der Heiligen Schrift als auch der Tradition und dem Leben der Alten ungeteilten Kirche; insbesondere ist sie nicht mit den Entscheidungen der sieben gemeinsamen Ökumenischen Konzile vereinbar. Nach den Beschlüssen dieser Konzile erhielten die Bischöfe der fünf wichtigen Bischofssitze der Kirche damals (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) wegen der Bedeutung dieser Bistümer einen **Ehrenprimat** (*πρεσβεῖα τῆς τιμῆς*) und zwar in der entsprechenden Ehrenreihenfolge; sie hatten einen Ehreuvorrang unter den anderen Bischöfen in den größeren kirchlich-geographischen Sprengeln, in denen sie lebten. Von ihrem Amt und ihrer jurisdiktionellen Gewalt her waren sie mit allen anderen Bischöfen gleichrangig und den jeweiligen Ortssynoden untergeordnet.²⁶ Das objektive Studium der Kirchengeschichte der Alten Kirche belegt eindeutig, **daß es damals keinen universellen Jurisdiktionsprimat eines dieser Bischöfe gegeben hat und daß der Ehrenpri-**

²⁴ Der Metropolit von Chalkedon, Meliton, der sich in den orthodox-katholischen Beziehungen der letzten Jahrzehnte große Verdienste erworben hat, hat immer wieder die Einberufung eines dritten Vatikanischen Konzils mit der Aufgabe der Neubewertung und Neuinterpretation der Papstdogmen als die beste Perspektive eines echten, schnellen Fortschritts des orthodox-katholischen Dialogs dargestellt; *Episkepsis*, Nr. 234, 1.7.1980, S. 11–12 und Nr. 308, 1.2.1984, S. 12–13.

²⁵ Nach der Übersetzung von J. Neuner u. H. Roos (Hgg.), *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1965, S. 236 ff. Vgl. den Originaltext H. Denzinger u. A. Schönmetzer (Hgg.), *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg/Br. u.a.: Herder 1965, S. 295–299 (3050–3064).

²⁶ Vgl. Kanones 6 und 7 des Konzils von Nikaia, 2 und 3 des Konzils von Konstantinopel, 9, 17 und 28 des Konzils von Chalkedon, und 36 des Trullanums.

mat im pentarchischen System geschichtlichen Ursprungs ist. Dieses theologiegeschichtliche Faktum wird oft ignoriert und, was viel gravierender ist, gelegentlich durch voreingenommene oder vielleicht inkompetente Auslegung von Quellen auf den Kopf gestellt.²⁷ Die orthodox-katholischen Beziehungen und der offizielle Dialog benötigen heute mehr denn je den Mut der Kirchenhistoriker und der Theologen, zwischen theologischen Wahrheiten und geschichtlich gewachsenen kirchlichen Strukturen zu unterscheiden.

Erst im Laufe der Zeit und insbesondere durch die sogenannte konstantinische Schenkung und die Pseudo-Isidorischen Dekretalien (1. Hälfte des 9. Jhs.) erhob der Bischof von Rom und Patriarch des Westens jurisdiktionelle Ansprüche über die Gesamtkirche. Die Einmischung von Nikolaus I. in die Angelegenheiten des Konstantinopler Patriarchats und die Verurteilung von Photios sowie die Tätigkeit der lateinischen Missionare in Bulgarien bedeuten den ersten nennenswerten Versuch zur Durchsetzung dieser Ansprüche. Eklatanter geschah dies im Jahre 1204, und es brachte die **Vervollständigung der kirchlichen Spaltung** mit sich: Als nämlich die Kreuzritter Konstantinopel eroberten und plünderten und Papst Innozenz III. seinerseits durch die Kreuzfahrer den rechtmäßigen Patriarchen von Konstantinopel absetzen ließ und den Venetianer Thomas Morosini zum Patriarchen ernannte. Mit Recht betont Hans Georg Beck²⁸, daß »die kaum zu verkennenden Absichten des Papstes *Innozenz III.* ... dahin gingen, von der byzantinischen Hierarchie einen Eid totaler Obödienz zu bekommen,« und daß Innozenz »darüber hinaus wohl als Fernziel die völlige Latinisierung als wünschenswert« erachtete. Wenige Jahre später, und zwar im IV. Laterankonzil (1215), erfahren diese Ansprüche des Papstes ihre erste konziliare Festlegung. Durch den fünften Kanon dieser westlichen Synode hört der Bischof von Rom auf, einer der fünf Patriarchen zu sein. Die vier übrigen Patriarchen werden zu einer Art von »Suffraganbischöfen« des Papstes erklärt und sind nicht mehr die Vorsteher von Patriarchaten, d.h. von selbständigen Kirchen, die in Gemeinschaft miteinander leben.²⁹

Es ist nicht möglich, uns hier mit weiteren geschichtlichen Fakten zu beschäftigen. Wir wenden uns deshalb kurz den Entscheidungen des Zweiten Vatikanums zu, um eventuelle Fortschritte in dieser Frage herauszustellen, welche vielleicht die Verständigung mit den anderen Kirchen, speziell mit der Orthodoxie, erleichtern und ermöglichen.

Einer der bekannten zeitgenössischen griechischen Theologen, Nikos Nissiotis, hat im Jahre 1961 bei der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem Blick auf das Zweite Vatikanum folgendes ausgeführt: »Die Kirchen des Ostens haben den Primat des Bischofs von Rom honoris causa, als primus inter pares, nie bestritten. Doch im Dienst für die Einheit müssen wir jetzt unsere Vorstellungen von diesem Primat neu durchdenken. Wir müssen ihn als Antwort auf den Wunsch der örtlichen Kirchen anse-

²⁷ An dieser Stelle weise ich auf die Dissertation von Gr. Larentzakis (*Ἡ Ἐκκλησία Ρώμης καὶ ὁ Ἐπίσκοπος αὐτῆς βάσει ἀρχαίων πατερικῶν πηγῶν*, (Analecta Vlatadon, 45), Thessaloniki 1983) hin, der sich mit Beispielen solcher Auslegungen befaßt. Vgl. hierzu auch meine Rezension in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 95 (1984) 410–412.

²⁸ H.-G. Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich* (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, D 1), Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1980, S. 184.

²⁹ Vgl. Th. Nikolaou, *Patriarchalstruktur und Kircheneinheit*, in: *Primum Regnum Dei*. Festgabe für Abt Joh. M. Hoeck, Benediktinerabtei Ettal 1987, S. 34.

hen, daß jemand die Berufung allchristlicher Konzilien übernimmt und das Bindeglied zwischen den Kirchen bildet, wie es heute das Patriarchat von Konstantinopel für die Kirchen des Ostens tut. Die orthodoxe martyria (Zeugnis) für die Einheit muß auch psychologische und theologische Vorarbeit einbegreifen, damit diese Funktion der ungeteilten Kirche, eines der grundlegenden Mittel zur Erhaltung der Einheit, wiederhergestellt wird. Wir müssen auch hoffen und beten, daß das 2. Vatikanische Konzil das Diözesansystem wieder zur Geltung bringt durch eine neue Interpretation des Primats des Heiligen Stuhls, und zwar im vollen katholischen und orthodoxen Sinn *ex consensu ecclesiae et non ex sese*«³⁰.

Acht Jahre später, drei Jahre nach dem Konzil, schrieb derselbe Theologe mit Enttäuschung über dasselbe Thema: »Manche Entscheidungen des Konzils entsprachen nicht den großen Hoffnungen und Erwartungen der Ostkirche. Zum Beispiel hat das Zweite Vatikanum zwar versucht, den **päpstlichen Primat**, das Hauptanliegen des Ersten Vatikanums, neu zu interpretieren, jedoch handelt es sich in Wirklichkeit nicht immer um eine Neuauslegung, sondern um eine Ergänzung und sogar Vervollständigung. Auch die Stellungnahme zur Kollegialität im Bischofsamt, obwohl unanfechtbar richtig, bleibt nur ein vereinzelter Versuch, da der Primat des Papstes neben der Kollegialität unveränderlich stark dasteht oder sogar noch erweitert wurde. Vom östlichen Standpunkt aus wäre es wünschenswert gewesen, wenn das Konzil konsequenterweise das Amt des Papstes als **primus inter pares**, so wie es in der Alten Kirche war, parallel zur Kollegialität gestellt und auf eine echte, charismatische und eucharistische Amtstheologie gegründet hätte. Vielleicht waren die orthodoxen Erwartungen zu unrealistisch, oder die Römisch-katholische Kirche war aus taktischen Gründen der Meinung, daß die Zeit für solche Verbesserungen noch nicht reif sei. Aber die Tatsache der Kollegialität ist für das Leben der Kirche, auch für das der Römisch-katholischen vor dem Konzil, schon immer eine Selbstverständlichkeit gewesen. Damit läge das radikal Neue des Vatikanums in der Ausweitung nicht nur des Bischofsamtes des Papstes, sondern vor allem des Dienstes aller Glieder der Kirche und aller ihrer Amtsträger. Das findet seinen Ausdruck in dem Schema ›De Ecclesia‹, wo das Kapitel über das Volk Gottes vor das Kapitel über den hierarchischen Aufbau gestellt ist. Gleichzeitig wird aber wieder ein Mangel an Konsequenz sichtbar, denn das Volk Gottes wird in den folgenden Kapiteln zugunsten einer hierarchischen Disziplin in einer echt römisch-monarchischen Ordnung dargestellt. Hier ist das Konzil dem Versuch einer Überwindung der Hauptthese des Ersten Vatikanischen Konzils nicht gerecht geworden«³¹.

³⁰ Vgl. Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart 1962, S. 550.

³¹ N. Nissiotis, Die Weltchristenheit nach dem 2. Vatikanischen Konzil, in: *Dam. Papandreou (Hg.), Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des 2. Vaticanums*, Wien u.a.: Herder Verlag 1969., S. 355–356. Ähnliche Kritik üben viele andere orthodoxe Theologen. Eine weitere Darstellung der Ansichten griechisch-orthodoxer Theologen findet sich neben dem oben genannten, von Damaskinos Papandreou herausgegebenen Buch auch in einem zusammenfassenden Bericht von Konstantin Kallinikos, »Orthodoxe Stimmen zum 2. Vatikanischen Konzil«, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 114 (1966) 190–200. Siehe auch die neuere eingehende Behandlung des Themas von Maria Blum, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum*. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung (Ökumenische Beihefte, 18), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1988. In diesen Veröffentli-

Wenn man sich wirklich die Mühe macht, die Dokumente des Zweiten Vatikanums durchzulesen, wird man oft daran Anstoß nehmen, daß die Verfasser dieser Texte glaubten, den Primat und die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom immer wieder zum Ausdruck bringen zu müssen; sogar dann, wenn es nicht unbedingt nötig war. Es erübrigt sich hier, bestimmte Stellen zu nennen, da sie häufig belegbar sind. Indem Johannes Karmiris das zweite Kapitel »Über das Volk Gottes« der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche« bespricht, schreibt er z. B. darüber: »Wenngleich der orthodoxe Leser« mit dem, was in diesem Kapitel steht, »einverstanden ist, stellt er nichtsdestoweniger fest, daß es die Verfasser des Textes auch hier nicht versäumt haben, dreimal den Vorrang und die Unfehlbarkeit des Papstes dazwischenzuschalten, was für die Orthodoxen unannehmbar ist.«³² Und mit Unzufriedenheit führt er an anderer Stelle aus: »Es ist besonders bemerkenswert, daß beim Zweiten Vatikanischen Konzil jeder Versuch gemacht wurde, den Vorrang des Papstes und seines Absolutismus — allgemeiner gesprochen: die kirchliche Monarchie — nicht zu verletzen oder durch die beschlossene Kollegialität (collegialitas) der Bischöfe zu begrenzen, deren Macht auch nach diesem Konzil begrenzt ist und im Grunde nur als Ausfluß der unbegrenzten und einzigartigen päpstlichen Macht wie schon vorher angesehen wird. Zu diesem Zwecke wurde, passend oder unpassend, besonders in den Text des dritten Kapitels (sc. der »Dogmatischen Konstitution über die Kirche«) eine Menge von Ausdrücken eingefügt, durch welche die päpstliche Macht als die vollkommene, höchste und einzige Macht dargestellt wird, der jede andere legitime Macht der Bischöfe und der Konzilien (sogar der ökumenischen) unterworfen ist. Der Begriff des synodischen Zusammenkommens wurde damit verfälscht und das System der ersten sieben Ökumenischen Synoden der antiken Kirche und ihrer Lehre von der Gleichheit aller Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, umgestürzt.«³³

Trotz dieser berechtigten Kritik und besonders der zutreffenden Feststellung, daß das Konzil den Erwartungen einer Überwindung oder zumindest einer wahren Neuinterpretation der Hauptthese des Ersten Vatikanums nicht gerecht geworden ist, darf nicht übersehen werden, daß das Zweite Vatikanum die zwei wichtigen ekklesiologischen Aspekte der **Kollegialität der Bischöfe** und vor allem der **Bedeutung der Ortskirche** nicht bloß wiederentdeckt und thematisiert, sondern auch in einer Weise beschrieben hat, welche der wahren katholischen (im altkirchlichen Sinn des Wortes) Lehre nahekommt. Das Konzil hat dadurch einen dynamischen und hoffnungsvollen Anstoß für eine weitreichende Entwicklung gegeben. In der darauffolgenden Zeit und in einer vom Zweiten Vatikanum veranlaßten ökumenischen Euphorie gewann man den festen Eindruck, daß die römisch-katholischen Ortskirchen mit ihren Bischofskonferenzen ein eigenes, wenn auch kleines Gewicht dem päpstlichen Zentralismus gegenüber zu erhalten begannen. Auch im theolo-

chungen findet der interessierte Leser nicht nur viele Informationen und eine Heraushebung von positiven Punkten, sondern auch mancherlei Kritik. In den meisten der zitierten Beiträge stehen die Fragen des Primates und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom im Mittelpunkt.

³² J. Karmiris, Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: *Dam. Papandreou (Hg.), Stimmen der Orthodoxie*, S. 62.

³³ J. Karmiris, Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, in: *Dam. Papandreou (Hg.), Stimmen der Orthodoxie*, S. 55—56.

gischen Schriftum wurden durch die Hervorhebung der Kollegialität der Bischöfe und der Bedeutung der Ortskirche Hoffnungen auf eine Neuinterpretation der Papstdogmen erweckt. Papst Paul VI. leistete selbst, und zwar über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus, Vorschub zu solchen Hoffnungen — sei es z.B. durch die oben zitierte selbstkritische Äußerung oder die ökumenisch bedeutende Geste, als er am 14. Dezember 1975 anlässlich des 10. Jahrestages der »Aufhebung« des gegenseitigen Bannes in der sixtinischen Kapelle die Füße des Metropoliten Meliton von Chalkedon (Ökumenisches Patriarchat) küßte.

Inzwischen gewinnt man einen anderen Eindruck, daß nämlich die oben beschriebene, vom Zweiten Vatikanum eingeläutete Entwicklung zurückgeschraubt wird.³⁴ Als orthodoxer Theologe fragt man sich kritisch, ob die geweckten Hoffnungen unberechtigt waren; ob die Römisch-katholische Kirche sich heute von manchen Ansätzen des Zweiten Vatikanums her in entgegengesetzter Richtung bewegt und die Entscheidungen des Ersten Vatikanums sogar ausbaut; ob verschiedene Ereignisse in der Römisch-katholischen Kirche (die neu formulierten Bestimmungen zum Verhältnis von Papst und Bischöfen des Codex Iuris Canonici von 1983, can. 330 ff, die Praxis der Bischofsernennungen durch den Papst auch gegen den Widerstand der Ortskirchen, der neue Eid des Gehorsams dem Papst gegenüber für Bischöfe und Theologieprofessoren vom Februar 1989, die Reisen von Papst Johannes Paul II. in die verschiedenen Ortskirchen, wodurch der Jurisdiktionsprimat auf eine bisher nicht dagewesene Weise *in die Praxis umgesetzt wird*³⁵ etc.) die Aussichten auf eine Verständigung mit der Orthodoxen Kirche in der zentralen Frage der Ekklesiologie nicht de facto zunichte machen.

Abschließend läßt sich zu der Frage des Jurisdiktionsprimates des Papstes sagen: Indem die Orthodoxe Kirche den Entscheidungen der Alten Kirche treu bleibt, würde sie in einer wiedervereinten Kirche auch heute dem Bischof von Rom den **Ehrenprimat** unter allen

³⁴ Bezeichnend dafür scheint mir neben der sogenannten »Kölner Erklärung« und anderen ähnlichen Protestaktionen, was *Gisbert Greshake* (»Papstkirche« oder »Communio Ecclesiarum«? Zur Notwendigkeit regionaler kirchlicher Strukturen, *Ökumenisches Forum* 11, 1988, 116—117) kritisch bemerkt: Das Kirchenbild »von der pyramidenartig geordneten societas hierarchica, deren Spitze der Papst ist, (bringt) die Gefahr mit sich, daß die bischöfliche Ortskirche als eine Art organisatorischer Unterabteilung der einen Universalkirche erscheint und daß der Bischof dann leicht in die Rolle einer Art von »Oberkaplan« des Papstes, welcher der eigentliche »Chef« ist, gedrängt wird. Denn in diesem hierarchischen Kirchenkonzept bestimmt letztlich und endlich der Papst, was in der Kirche recht zu sein hat: er ernennt die Bischöfe, die ihr Amt in strikter Abhängigkeit von ihm ausüben (man denke nur an die pflichtgemäßen Rom-Besuche der Bischöfe, an ihre Überwachung durch Nuntiatoren, an das An-sich-Ziehen aller wichtigen Dinge durch Rom).... Nun, auch wenn das Bild der Papstkirche... durch das 2. Vatikanische Konzil aufgebrochen wurde und auch wenn seitdem eine Fülle von synodalen Elementen in die Kirche eingeflossen sind, so stellt sich doch die Frage, ob wirklich das Reizwort »Papstkirche« zu den Akten gelegt werden kann. Muß man nicht heute wieder ein steigendes Maß an Zentralisierung und einsamer päpstlicher Autoritätsausübung beklagen? Das Volk Gottes und seine Erfahrungen gelten wenig; die Autorität der Bischöfe, die sich der Papst ohnehin mehr oder minder allein aussucht, wird ständig von Rom überspielt. Und sind die Reisen des gegenwärtigen Papstes und ihr Stil und die zum Teil sehr zustimmende emotionale Reaktion vieler Christen nicht ein äußeres Zeichen dafür, daß so etwas wie »Papstkirche« noch recht vital ist?«

³⁵ Nach der Entscheidung des Ersten Vatikanums steht dem Bischof von Rom zu, »die ganze Kirche zu verwalten« und »in Ausübung dieses seines Amtes mit den Hirten und Herden der ganzen Kirche **frei zu verkehren**«: *J. Neuner u. H. Roos* (Hgg.), *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1965, S. 240. Vgl. den Originaltext *H. Denziger u. A. Schönmetzer* (Hgg.), *Enchiridion Symbolorum*, Freiburg/Br. u.a.: Herder 1965, S. 599 (3064).

Bischöfen zuerkennen und ihn als »Ersten unter Gleichen« (**primus inter pares**) hochschätzen. Auf der Basis des Ehrenprimates und auf dem Wege konziliarer Entscheidungen könnte die Orthodoxie dem Bischof von Rom auch konkrete Aufgaben und Rechte zustehen.³⁶ Es bleibt also zu wünschen, daß die Römisch-katholische Kirche sich beweglich zeigt und überkommene Machtstrukturen, welche sogar in den eigenen Reihen Probleme schaffen, überdenkt. Das erwähnte Konzil von 879/880 hatte auch in dieser Frage die altkirchliche goldene Regel bekräftigt und den Grundansatz zur Lösung dieser Frage folgendermaßen umschrieben: Die Entscheidungen des Bischofs von Rom sind auch für den Bischof von Konstantinopel verbindlich und umgekehrt,³⁷ d.h. daß weder der eine noch der andere einen Jurisdiktionsprimat über den jeweils anderen hat und daß demnach jeder Bischof in seiner Diözese selbständig ist.

b. »Unfehlbarkeit«. Eng mit dem Jurisdiktionsprimat hängt auch die Frage der Unfehlbarkeit des Papstes zusammen. Ebenfalls im Ersten Vatikanischen Konzil wurde definiert: »Wenn der römische Bischof in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht, das heißt, wenn er seines Amts als Hirt und Lehrer aller Christen waltend in höchster Apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich (ex sese) und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche (non ex consensu ecclesiae) unabänderlich.«³⁸

Auch dieses römisch-katholische Dogma widerspricht nach orthodoxem Verständnis der altkirchlichen und somit der darauf bauenden orthodoxen Ekklesiologie, welche, wie bereits angedeutet, an der Gleichheit, Selbständigkeit und Kollegialität aller Bischöfe untereinander einerseits und der Bedeutung des episkopal-synodalen Systems andererseits festhält. Demnach werden unfehlbare (besser authentische) Entscheidungen auf den Synoden, speziell den ökumenischen, getroffen, sofern sie in Konsens mit der Kirche (ex consensu ecclesiae) sprechen. Indem die Bischöfe als die Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft ihrer Ortskirchen als Zeugen des katholischen Glaubens ihrer Ortskirchen par excellence auf den Synoden wirken, sprechen Synoden authentisch und verbindlich; eine Verbindlichkeit, die sich im darauffolgenden Prozeß der **Rezeption** der synodalen Entscheidungen demonstriert.³⁹

³⁶ Vgl. hierzu Th. Nikolaou, Das Bischofsamt in seiner Bedeutung für die Kircheneinheit, *Ökumenisches Forum* 9 (1986) 192.

³⁷ Vgl. Kanon 1 bei J. Meijer, A Successful Council of Union. A theological Analysis of the Photian Synod of 879–880, (Analecta Vlatadon, 23), Thessaloniki 1975, S. 269.

³⁸ J. Neuner u. H. Roos (Hgg.), Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1965, S. 244. Vgl. den Originaltext H. Denziger u. A. Schönmetzer (Hgg.), Enchiridion Symbolorum, Freiburg/Br. u.a.: Herder 1965, S. 601 (3074).

³⁹ Vgl. hierzu Th. Nikolaou, Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381), in: *Ökumenisches Patriarchat* (Hg.), *Μνήμη Συνόδου Ἀγίας Β' Οἰκουμένης*, Thessaloniki 1983, S. 302 ff. Siehe auch folgende Auswahl an Literatur: B. Brobrinsky u. a. (Hgg.), Der Primat des Pe-

Fragt man sich nach Ansätzen zur Lösung dieser Frage, so wird man feststellen müssen, daß das Zweite Vatikanum und auch der neue Codex Iuris Canonici die Definition des Ersten Vatikanums hinsichtlich der Unfehlbarkeit des Papstes zwar durch einige Äußerungen über die Kollegialität der Bischöfe und das Ökumenische Konzil etwas gemildert, aber im Grunde weder zurückgenommen noch neuinterpretiert haben; einerseits fällt nämlich das Ringen um Kontinuität mit dem Ersten Vatikanum auf und andererseits werden Halbherzigkeit und Lavieren offenkundig. So lesen wir z.B. in den can. 336-341 des neuen Codex, daß die Gewalt in Hinblick auf die Gesamtkirche vom Bischofskollegium auf dem Ökumenischen Konzil ausgeübt wird, daß aber letzten Endes das Ökumenische Konzil nichts mehr als ein Organ in den Händen des Papstes ist, zumal es ihm »allein zusteht, ... dessen Dekrete zu genehmigen« (can. 338, § 1). Bedenkt man dagegen, daß die Päpste in der Alten Kirche den Ökumenischen Konzilen untergeordnet waren und daß z.B. Papst Honorius vom Sechsten Ökumenischen Konzil verurteilt wurde, so wird deutlich, daß wohl nur eine gut durchdachte Theologie des Ökumenischen Konzils auf der Grundlage der altkirchlichen Erfahrung und Praxis, insbesondere der altkirchlichen Ekklesiologie, in dieser Frage weiterhelfen könnte.

III. Mariologische Dogmen

Zu den oben genannten Lehrunterschieden, welche mit Abstand die schwerwiegendsten zwischen Katholiken und Orthodoxen sind, gehören ferner die **mariologischen Dogmen**. Es handelt sich um die Dogmen der »unbefleckten Empfängnis« (Pius IX., 1854) und der »leiblichen Aufnahme« Mariens in den Himmel (Pius XII., 1950). Diese Dogmen gibt es in der Orthodoxen Kirche nicht. Hier gründet die Mariologie auf besondere Weise in der Christologie, und es wird nur das christologisch bedingte Dogma des Ökumenischen Konzils von Ephesos (431) gelehrt, daß die Jungfrau Maria den Logos Gottes geboren hat und deshalb Theotokos (Gottesgebärerin) genannt wird. Sie wird deshalb als die **höchste** unter den Heiligen betrachtet und im Leben der Kirche vielfach besungen und als *Παυαγία* (Allheilige) tief verehrt.

trus in der orthodoxen Kirche, Zürich: EVZ-Verlag 1961. O. Rousseau u.a. (Hgg.), L'Infaillibilité de l'Église, Éditions de Chevetogne 1962. Stylianos Harkianakis, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Θεολογίᾳ*, Athen 1965. *Ökum. Rat der Kirchen* (Hg.), Konzile und die ökumenische Bewegung (Studien des Ökum. Rates, 5), Genf 1968. Dim. Dimitrijevic, Dogmatische Hauptunterschiede zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, in: J. Madey (Hg.), Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens, Paderborn: Verlag Bonifacius 1974, S. 48 ff. *Deutscher Ökum. Studienauschuß* (Hg.), Verbindliches Lehren der Kirche heute, (Beih. z. Ökum. Rundschau, 33), Frankfurt/M.: Verlag O. Lembeck 1978. G. Nagy (Hg.), Die Konziliare Gemeinschaft (KEK Studienheft, 10), Frankfurt/M.: Verlag O. Lembeck 1978. *Pro Oriente* (Hg.), Ökumene, Konzile, Unfehlbarkeit, Innsbruck u.a.: Tyrolia-Verlag 1979. Chrys. Konstantinidis, Autorität in der Orthodoxen Kirche, *Ökum. Rundschau* 31 (1982) 31–47. Vasilios von Aristi u.a., Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene? Regensburg: Verlag Fr. Pustet 1985.

IV. Weitere Lehrunterschiede

Schließlich haben im Laufe der Kirchengeschichte im Mittelalter einige weitere Lehrdifferenzen den Prozeß der Spaltung begleitet und, wenn auch zu einem geringeren Maß, das Schisma mitverursacht: Die römisch-katholische Lehre vom **Fegefeuer** sowie die Frage nach dem **Zeitpunkt der Wandlung** der heiligen Gaben; während die Lateiner meinten, daß dies beim Aussprechen der Einsetzungsworte geschieht, betrachteten die Griechen das Gebet der Epiklese (der Herabrufung des Hl. Geistes) als den entsprechenden Zeitpunkt. Auch die Frage der **Azumen** sollte hier kurz erwähnt werden; es handelt sich um die Verwendung ungesäuerten Brotes in der Eucharistiefeier der westlichen Kirche seit dem 9. Jh. Diese Neuerung hat zu einigen Auseinandersetzungen geführt. Angesichts der Kluft in der Ekklesiologie aufgrund der Papstdogmen ist man zu Recht geneigt, solche Fragen als oberflächliche Streitfragen abzutun. Es bleibt jedoch eine unbestrittene Tatsache, daß sie einerseits die Trennung vollendeten und sich andererseits hinter solchen Fragen manchmal auch theologische Substanz verbirgt. So wurde z.B. mit den Azymen das überaus wichtige Problem verbunden, ob das ungesäuerte Brot eucharistisches Brot sein kann, da es kein Brot im eigentlichen Sinne ist. Sollte dies so sein, dann ergibt sich, daß die Eucharistie mit ungesäuertem Brot nicht gültig und heilbringend gefeiert wird. Aus dieser Perspektive wohl ein durchaus ernstzunehmendes Problem!

Es würde uns von der gestellten Aufgabe zu weit wegführen, würden wir die hier angeschnittenen Fragen eingehender behandeln bzw. in der Kirchengeschichte nach weiteren Lehrunterschieden suchen wollen. Unser Christsein bedeutet im Grunde Nachfolger und Jünger Christi sein. Die Nachfolge Christi verwirklicht sich auf besondere Weise durch das Charakteristikum des Christentums, **die Liebe**. Jesus hat dies eindeutig und unwiderruflich ausgesagt: »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt« (Joh 13,34-35). Das Gebot der Liebe auch über die konfessionellen Grenzen hinweg ist das Gebot Christi. Nur die Realisierung dieses Gebots, d.h. konkret auch der Verzicht auf geschichtlich gewachsene Machtansprüche, macht unsere christliche Identität wahrhaftig und glaubwürdig. Die theologischen Differenzen ließen sich rasch beseitigen, wenn wir unser Christsein unter dem Gesichtspunkt der Liebe verwirklichen würden. Es ist vielleicht eine symbolträchtige Fügung Gottes, daß Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras sich vor fünfundzwanzig Jahren in Jerusalem getroffen haben. Daß diese Begegnung im Heiligen Land stattgefunden hat, ist ein eindeutiges Symbol der Suche nach der einen christlichen **Wahrheit in der Liebe**. Sie findet sich in den Anfängen des Christentums, in der Lehre und dem Leben der Alten Kirche. Wir Christen jeglicher Konfession werden die Einheit der Kirche nur in der unverfälschten Einen Wahrheit der ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte wiederherstellen und wiedergewinnen können. Nur auf dem gemeinsamen Weg nach Jerusalem werden wir unsere trennende Vergangenheit abbauen können, sei diese trennende Vergangenheit die Verkündigung biblisch und kirchlich unbegründeter Dogmen oder Feindseligkeiten und Mißverständnisse, die das Fehlen der Liebe kundtun.