

Auszüge aus:

Gemeinsamer Glaube und pastorale Zusammenarbeit

25 Jahre Weggemeinschaft
zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche
und der Römisch-Katholischen Kirche

*Herausgegeben von
Johannes Oeldemann*

(Epiphania Egregia 6)

Friedrich Reinhardt Verlag
Basel 2011



Patriarch Ignatius Zakka I. Iwas
und Papst Johannes Paul II. in Rom 1984



Festakt im Kloster St. Jakob von Sarug in Warburg
am 23. Juni 2009

Das Syrisch-Orthodoxe Patriarchat von Antiochien – eine Kirche im Spannungsfeld von Tradition und Emigration

Johannes Oeldemann

Der Versuch, einen kurzen Überblick über die Geschichte und die gegenwärtige Lage der Syrisch-Orthodoxen Kirche zu geben, stellt den Autor vor das Problem, eine lange, fast 2000 Jahre währende Tradition und eine unübersichtliche Situation, die aufgrund der Emigration syrisch-orthodoxer Christen aus ihren Heimatländern im 20. Jahrhundert entstanden ist, in wenigen Seiten zusammenzufassen. Daher ist der folgende historische Überblick eher kursorisch, und die Beschreibung der Gegenwart beschränkt sich auf die Situation der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland. Abschließend wird die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche in groben Zügen skizziert. Deren wichtigste Frucht ist die Gemeinsame Erklärung von 1984, die in den folgenden Beiträgen näher vorgestellt und analysiert wird.

Historische Aspekte

Die Syrisch-Orthodoxe Kirche geht zurück auf das altkirchliche Patriarchat von Antiochien. Obwohl der Patriarch der Syrisch-Orthodoxen Kirche heute in der syrischen Hauptstadt Damaskus residiert, trägt er den Titel „Patriarch von Antiochien und dem ganzen Osten“. Dieser Titel deutet darauf hin, dass in der frühen Christenheit nicht Damaskus, sondern Antiochien, die Hauptstadt der damaligen römischen Provinz Syria, das Zentrum des Christentums in Palästina und Syrien bildete. In Antiochien, dem heutigen Antakya im Südosten der Türkei, entstand die erste heidenchristliche Gemeinde. Hier wurden die Anhänger der neuen Gemeinschaft erstmals als Christen bezeichnet, wie die Apostelgeschichte berichtet (Apg 11,26).

Antiochien war in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung neben Alexandrien eines der wichtigsten christlichen Zentren, in dem der Glaube der Christen geistig durchdrungen und theologisch reflektiert wurde. So verwundert es nicht, dass die antiochenischen Theologen auch in die wichtigsten theologischen Streitfragen involviert waren, die im 3. bis 5. Jahrhundert diskutiert wurden. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen stand dabei die christologische Frage. Die frühe Kirche war noch auf der Suche nach dem rechten Verständnis der Bedeutung Jesu Christi in der Heilsgeschichte. Dabei galt es, zum einen das Verhältnis des Sohnes zum Vater und zum anderen das Verhältnis von Gottheit und Menschheit im Sohn zu klären. Das Verhältnis zwischen Sohn und Vater wurde vor allem in der Auseinandersetzung mit der Lehre des alexandrinischen Priesters Arius geklärt und führte schließlich auf dem Konzil von Nizaä (325), dem ersten Ökumenischen Konzil, zu jenem Glaubensbekenntnis, mit dem die Kirche die Gottheit Jesu Christi bekannte. Dadurch, dass man gegen Arius die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater formuliert hatte, waren die Schwierigkeiten jedoch noch nicht ausgeräumt. Denn nun galt es die Frage zu lösen, wie die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus verstanden und theologisch korrekt ausgedrückt werden kann.

Nachdem in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts viele Versuche, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zu definieren, zu gegenseitigen Verurteilungen geführt hatten, versuchte das Konzil von Chalcedon (451), das Geheimnis der vollkommenen Gottheit und der vollkommenen Menschheit Jesu Christi mit der Sprechweise von den „zwei Naturen in einer Person“ zu erfassen. Das Verhältnis von Einheit und Zweiheit in Christus wurde dabei durch die vier Attribute „unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und

ungesondert“ charakterisiert, die sich einerseits gegen die Tendenz zur Überbetonung der Einheit in der alexandrinischen Schule und andererseits gegen die Tendenz zur Überbetonung der Zweiheit in der antiochenischen Schule wenden. Denn eine zu starke Betonung der Einheit würde letztendlich zu einer Vermischung der beiden Naturen in Christus führen, während eine zu starke Betonung der Zweiheit die Gefahr des Abgleitens in eine völlige Trennung der Naturen in sich birgt.

Die christologischen Diskussionen waren jedoch auch mit dem Konzil von Chalcedon noch nicht abgeschlossen. Erst in der nachchalcedonischen Zeit gelang es, die für die chalcedonische Glaubensformel so wichtigen, jedoch zunächst höchst umstrittenen theologischen Begriffe „Natur“ (*physis*), „Hypostase“ (*hypostasis*) und „Person“ (*prosopon*) klar zu differenzieren. Das theologische Ringen der nachchalcedonischen Zeit, aber auch die nach wie vor bestehenden Rivalitäten zwischen den Patriarchaten von Antiochien und Alexandrien sowie die kaiserliche Politik führten schließlich zu einer Spaltung zwischen den Anhängern der Beschlüsse des Konzils von Chalcedon und denjenigen, die diese Beschlüsse ablehnten.

Das Syrisch-Orthodoxe Patriarchat von Antiochien ist aus den Reihen der Gegner des Konzils von Chalcedon hervorgegangen und zählt daher zu den „vorchalcedonischen“ orthodoxen Kirchen. Früher wurden diese in der Konfessionskunde unter dem Begriff „altorientalische Kirchen“ zusammengefasst. In neueren Konfessionskunden und im Sprachgebrauch des Vatikans und des Ökumenischen Rates der Kirchen werden diese Kirchen heute als „orientalisch-orthodoxe Kirchen“ bezeichnet.

In den Auseinandersetzungen nach Chalcedon wurden die Anhänger des Konzils von Chalcedon meist von den byzantinischen Kaisern unterstützt, weshalb sie von ihren Gegnern später polemisch als „Melkiten“ (Kaisertreue) bezeichnet wurden. Die antichalcedonische Opposition hatte dagegen oft unter staatlicher Verfolgung zu leiden und wurde dadurch, dass man sie ab dem 7. Jahrhundert als „Monophysiten“ bezeichnete, als häretisch gebrandmarkt. Neuere Forschungen haben zu der Erkenntnis geführt, dass die Chalcedongegner in der Regel nicht die streng monophysitische, in der Tat als häretisch zu bezeichnende Lehre des alexandrinischen Theologen Eutyches vertreten haben, sondern der rechtgläubigen Theologie des Patriarchen Kyrill von Alexandrien folgten, der mit seiner „Mia-Physis-Formel“ die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus wahren wollte. Daher sollten die Gläubigen der orientalisch-orthodoxen Kirchen, die aus der antichalcedonischen Opposition hervorgegangen sind, heute nicht länger als „Monophysiten“ verunglimpft, sondern theologisch korrekt als „Miaphysiten“ bezeichnet werden.

Im 6. Jahrhundert erlebte die Syrisch-Orthodoxe Kirche einen ständigen Wechsel zwischen Zeiten der Verfolgung und Zeiten des Wiederauflebens. Eine wichtige Rolle spielte dabei die Einstellung des byzantinischen Kaiserhauses: Während es unter Justin I. (519–527) zu einer Restauration der chalcedonischen Hierarchie kam, vermochten die Miaphysiten unter Kaiser Justinianos I. (527–565), vor allem mit Hilfe der sie protegierenden Kaiserin Theodora (527–548), ihre kirchlichen Strukturen zu reorganisieren. Eine zentrale Rolle spielte dabei Jakobos Baradaïos († 578), der 542 von dem im Exil weilenden Patriarchen Theodosios von Alexandrien zum Bischof geweiht worden war. In den folgenden Jahren reiste er auf abenteuerlichen Wegen durch den ganzen Orient, weihte zahlreiche Priester und Bischöfe und legte damit die Grundlage für das Wiederaufleben der Syrisch-Orthodoxen Kirche. Nach ihm wurden syrisch-orthodoxe Gläubige lange Zeit als „Jakobiten“ bezeichnet, womit jedoch die viel älteren historischen Wurzeln dieser Kirche unterschlagen werden.

Das 7. Jahrhundert brachte für den ganzen Nahen und Mittleren Osten große Umbrüche mit sich. Eroberungskriege führten zu einem mehrfachen Wechsel der staatlichen Obrigkeit: Nachdem zu Beginn des 7. Jahrhunderts zunächst die Perser bis an die Mittelmeerküste

vorstießen und die byzantinischen Herrscher verdrängten, eroberten ab 635 die muslimischen Araber weite Teile der Region. 661 erkoren die Omajjaden Damaskus zur Hauptstadt ihres Großreiches, was zu einem zunehmenden Arabisierungs- und Islamisierungsdruck auf die griechisch- und syrischsprachige Bevölkerung führte. An dieser Situation änderte sich wenig bis zur Eroberung des Nahen Ostens durch die lateinischen Kreuzfahrer, die ab 1098 in Edessa, Antiochien und Jerusalem lateinische Fürstentümer bzw. Königreiche errichteten. Die aus dem Westen stammenden Herrscher waren bestrebt, die örtlichen Priester und Bischöfe der von ihnen eingesetzten lateinischen Hierarchie unterzuordnen.

Nach der Vertreibung der Kreuzfahrer erlebte die Syrisch-Orthodoxe Kirche im 12. und 13. Jahrhundert eine Zeit der Renaissance, in der große Theologen wie Dionysios bar Salibi († 1171) und Gregorios bar Hebraeus (1226–1286) das syrische Christentum zu einer Blütezeit führten. Ab dem 14. Jahrhundert kam es unter den muslimischen Mamluken jedoch zu einer Verfolgung der Syrisch-Orthodoxen Kirche, so dass ihr im 16. Jahrhundert nur noch etwa 50.000 Familien, überwiegend aus der armen Landbevölkerung, angehörten, während die intellektuelle Elite größtenteils den muslimischen Glauben angenommen hatte. 1516 eroberten die türkischen Osmanen die Region und gliederten sie in ihr Reich ein. Bis zum Untergang des Osmanischen Reiches 1918 lebten die Christen in Syrien und Palästina damit weiterhin unter muslimischer Herrschaft. Die syrisch-orthodoxen Christen bildeten im Osmanischen Reich nur noch eine kleine Minderheit. In dieser Zeit wurde die Identität der Syrisch-Orthodoxen Kirche vor allem vom Mönchtum bewahrt, dessen Zentrum die Klöster des Tur Abdin (im Südosten der heutigen Türkei) bildeten.

In der Mitte des 17. Jahrhunderts schloss sich ein großer Teil der indischen Thomaschristen, die ursprünglich zur ostsyrischen Tradition gehörten, aufgrund der Unionspolitik der katholischen Portugiesen dem Syrisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochien an und übernahm von diesem den westsyrischen Ritus. Heute bilden die indischen Diözesen eine autonome Kirche innerhalb des Syrisch-Orthodoxen Patriarchats. Mit ca. 1 Million Gläubigen ist die „Syrisch-Orthodoxe Kirche von Malankar“ die zahlenmäßig weitaus stärkste Gruppe innerhalb des Patriarchats von Antiochien, dem heute insgesamt etwa 1,5 Millionen Gläubige angehören.

Die Patriarchen der Syrisch-Orthodoxen Kirche haben nach der Zerstörung Antiochiens über Jahrhunderte in verschiedenen Klöstern Mesopotamiens residiert, zuletzt in Mardin im Südosten der heutigen Türkei. Aufgrund des starken Verfolgungsdrucks auf die syrisch-orthodoxen Christen, die zwischen die Fronten von Türken und Kurden gerieten, wurde der Patriarchatssitz 1924 nach Homs in Syrien und von dort 1959 nach Damaskus verlegt. Die angespannte Situation im traditionellen Siedlungsgebiet der syrisch-orthodoxen Christen im Südosten der Türkei führte im 20. Jahrhundert zu einer Auswanderungswelle nach Europa und Amerika, so dass heute der größte Teil der Gläubigen dieser Kirche nicht mehr im Ursprungsland, sondern in der westlichen Diaspora lebt.

Gegenwärtige Situation in Deutschland

Nach Deutschland kamen die ersten syrisch-orthodoxen Christen mit den türkischen Gastarbeitern, die in den 1960er-Jahren angeworben wurden, um die deutsche Wirtschaft mit ihrer Arbeitskraft zu unterstützen. Nach dem Anwerbestopp für Gastarbeiter kamen syrisch-orthodoxe Christen in den 1970er-Jahren vermehrt als Flüchtlinge nach Westeuropa, wobei Deutschland und Schweden sich zu bevorzugten Zielen der Emigranten entwickelten. 1977 wurde eine syrisch-orthodoxe Diözese für Westeuropa gegründet, deren Oberhaupt, Erzbischof Julius Çiçek († 2005), seinen Sitz in den Niederlanden nahm. Bis 1997 gehörten alle syrisch-orthodoxen Gemeinden in Deutschland zu dieser Diözese.

Am 18. Mai 1997 wurde eine eigene syrisch-orthodoxe Diözese in Deutschland gegründet, der seither alle syrisch-orthodoxen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland angehören. Zum ersten Bischof der neuen Diözese wurde Erzbischof Dionysius Isa Gürbüz ernannt. Er nahm seinen Sitz im ehemaligen Dominikanerkloster in Warburg, das die Syrisch-Orthodoxe Kirche 1996 erworben hatte. Nach der Versetzung von Erzbischof Dionysius in die Schweiz im Jahr 2006 übernahm der langjährige Abt des Klosters in Warburg, Dr. Hanna Aydin, im Februar 2007 die Leitung der Diözese. Im Gedenken an den langjährigen Leiter der Diözese für Westeuropa nahm er bei seiner Bischofsweihe in Damaskus den Namen Julius an.

Heute leben in Deutschland ca. 80.000 syrisch-orthodoxe Christen in 64 Gemeinden, die von gut 60 Priestern betreut werden. In den letzten Jahren ist die Zahl der Gemeinden weiter angestiegen – allerdings nicht aufgrund des Zustroms weiterer Emigranten, sondern durch die Abspaltung kleinerer Gruppierungen von größeren Gemeinden, wie es sie heute vor allem in den Ballungszentren gibt. Im Hintergrund stehen häufig Differenzen zwischen bestimmten Familiengruppen. Trotz der Diasporasituation haben sich vielfach „Clan-Strukturen“ erhalten, wie sie aus dem Orient bekannt sind. Die überkommenen Familienstrukturen prägen auch das Leben der hiesigen Gemeinden und haben zu Differenzen zwischen einzelnen Gemeinden geführt, die das Zusammenleben innerhalb der Diözese beeinträchtigen. Nach kontroversen Debatten hat die Synode der Syrisch-Orthodoxen Kirche im August 2010 beschlossen, die Gemeinden in Deutschland künftig auf zwei Diözesen aufzuteilen, von denen eine vor allem die norddeutschen Bundesländer umfassen wird, die andere vor allem Süddeutschland. Welche Auswirkungen dieser Beschluss auf die Syrisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland haben wird, ist zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Beitrags noch nicht abzusehen.

Gerade aufgrund der internen Probleme innerhalb ihrer Kirche ist es für viele syrisch-orthodoxe Christen wichtig, Rückhalt in den katholischen Gemeinden vor Ort zu erfahren. Nach der Verabschiedung der Gemeinsamen Erklärung von 1984 haben viele syrisch-orthodoxe Eltern ihre Kinder zum katholischen Religionsunterricht geschickt und sie teilweise auch am Erstkommunionunterricht teilnehmen lassen, obwohl die Kinder ihre erste Heilige Kommunion nach orthodoxer Tradition bereits bei der Taufe empfangen haben. Die Pfarrer der syrisch-orthodoxen Gemeinden befürworten in der Regel diese Kontakte, weil eine katechetische Unterweisung der Kinder in den syrisch-orthodoxen Gemeinden oft nicht erfolgt. So hat sich in den letzten drei Jahrzehnten an vielen Orten ein lebendiges Miteinander von syrisch-orthodoxen und römisch-katholischen Gemeinden entwickelt, von dem beide Seiten profitieren.

Katholische Christen können durch den Besuch syrisch-orthodoxer Gemeinden in ihrer Nachbarschaft die uralten Traditionen des christlichen Ostens kennenlernen. Die kirchlichen Festtage werden in der Syrisch-Orthodoxen Kirche nach dem Julianischen Kalender gefeiert, weshalb Weihnachten und Ostern oft später als in der Römisch-Katholischen Kirche begangen werden. Das erleichtert es, auch einmal eine festliche Liturgie in einer syrisch-orthodoxen Gemeinde zu besuchen. Die Liturgie der Syrisch-Orthodoxen Kirche wird bis heute in altaramäischer Sprache gefeiert und damit in jener Sprache, die nach Überzeugung der syrisch-orthodoxen Christen auch Jesus selbst gesprochen hat. Aufgrund ihrer Wurzeln in der aramäischen Sprache und Kultur werden die syrisch-orthodoxen Christen oft einfach als „Aramäer“ bezeichnet. Im Alltag sprechen sie untereinander Neuaramäisch (Turoyo).

Das Bewusstsein, aufgrund ihrer aramäischen Wurzeln eine Gemeinschaft zu bilden, die den Ursprüngen der Kirche besonders nahe steht, prägt bis heute die Identität der Syrisch-Orthodoxen Kirche. Sie steht damit vor der Herausforderung, die Bewahrung der Tradition, aus der sie ihre Identität schöpft, mit der Integration in die moderne westeuropäische Gesellschaft zu verbinden, in der die meisten ihrer Gläubigen inzwischen schon in der zweiten und dritten Generation leben.

Ökumenische Beziehungen

Aus dem kurzen Überblick über die Geschichte ist deutlich geworden, dass es historisch nicht zutreffend wäre, das Jahr 451 als Datum des Schismas zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche anzugeben. Die Trennung zwischen der abendländischen Kirche und den Patriarchaten im Nahen und Mittleren Osten ist das Ergebnis eines jahrhundertelangen Entfremdungsprozesses. Ebenso ist die Wiederannäherung zwischen den Kirchen das Ergebnis eines längeren Prozesses, der zwar nicht Jahrhunderte gedauert, aber doch einige Jahrzehnte in Anspruch genommen hat. Voraussetzung für die Wiederannäherung war ein Prozess, den wir in heutiger Terminologie als „Globalisierung“ bezeichnen könnten: Unsere Kirchen lebten im 20. Jahrhundert nicht mehr in getrennten Lebensräumen, sondern kamen durch die modernen Verkehrs- und Kommunikationsmittel wieder in Kontakt miteinander. Diese Faktoren trugen auf beiden Seiten wesentlich zur ökumenischen Öffnung bei, auch wenn der konkrete Ausgangspunkt für ökumenische Kontakte jeweils ein anderer war.

Für die orientalisch-orthodoxen Kirchen war die Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) der entscheidende Anstoß, ökumenische Gespräche mit Vertretern anderer Kirchen zu suchen. Aufgrund der – zumindest aus westlicher Sicht – nahen Verwandtschaft der verschiedenen östlichen Traditionen kam es im Rahmen des ÖRK zunächst zu inoffiziellen Gesprächen mit Vertretern der chalcedonischen Orthodoxie, die 1964 in Aarhus begannen und mit drei weiteren Gesprächsrunden in Bristol 1967, Genf 1970 und Addis Abeba 1971 fortgesetzt wurden. Die Gespräche mit der chalcedonischen Orthodoxie boten den Vertretern der orientalisch-orthodoxen Kirchen die Gelegenheit, Erfahrungen im ökumenischen Dialog mit anderen Kirchen zu sammeln.

Auf katholischer Seite war es das Zweite Vatikanische Konzil, das in der ersten Hälfte der 1960er-Jahre einen grundlegenden Umschwung im Verhältnis der Katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften markierte. Obwohl während und unmittelbar nach dem Konzil das Gespräch mit der byzantinischen Orthodoxie im Vordergrund stand, suchte Rom schon bald nach dem Konzil auch Kontakt zu den Kirchenoberhäuptern der orientalisch-orthodoxen Kirchen. Als Wegbereiter fungierte dabei in der zweiten Hälfte der 1960er-Jahre die armenische Kirche. Im Mai 1967 empfing Papst Paul VI. den damaligen armenischen Katholikos von Kilikien, Khoren I., zu einem Besuch in Rom. Drei Jahre später, im Mai 1970, folgte der Besuch des armenischen Katholikos von Etschmiadzin, Vasken I., in Rom. Bei der letztgenannten Begegnung appellierten Papst Paul VI. und Katholikos Vasken I. an die Theologen, gemeinsame Studien zur Erforschung der historischen Kontroversen in der Christologie aufzunehmen.

Diesen Aufruf versuchte in den folgenden Jahren vor allem die vom Wiener Erzbischof Kardinal König gegründete Stiftung „Pro Oriente“ in die Tat umzusetzen. Die inoffiziellen theologischen Konsultationen der Stiftung „Pro Oriente“ bereiteten ohne Zweifel ganz entscheidend den Weg für die Wiederannäherung zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche. Die erste Pro-Oriente-Konsultation mit Vertretern der orientalisch-orthodoxen Kirchen fand 1971 in Wien statt. Dabei bemühten sich herausragende Theologen beider Seiten darum, die unbewältigte Vergangenheit aufzuarbeiten und den Konflikt um das Konzil von Chalcedon zu analysieren. Das abschließende Kommuniké konnte eine erfreulich weitgehende Übereinstimmung in der Christologie formulieren, die später als „Wiener Christologische Formel“ bezeichnet wurde.

Diese Wiener Christologische Formel zeichnet sich dadurch aus, dass sie die umstrittenen Fachtermini der Definition von Chalcedon (*physis, hypostasis, prosopon*) vermeidet, wobei sie einerseits deutlich die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus betont und

andererseits deren Unterschiedenheit festhält. Schon gut einen Monat nach der ersten Wiener Pro-Oriente-Konsultation kam es im Oktober 1971 zu einer Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Mor Ignatius Yaqoub III. Dabei verabschiedeten die beiden Kirchenoberhäupter eine Gemeinsame Erklärung, in der sie feststellten, dass es im Glauben an Jesus Christus trotz der unterschiedlichen theologischen Ausdrucksweise keinen Unterschied gibt.

1984 wurde diese Übereinstimmung in der Christologie durch Papst Johannes Paul II. und Patriarch Ignatius Zakka I. Iwas bestätigt. Beide betonten in ihrer Gemeinsamen Erklärung, dass die Unterschiede nicht die Substanz des Glaubens betreffen, sondern dass es sich um unterschiedliche theologische Formeln handelt, die denselben Inhalt zum Ausdruck bringen wollen. Gut 1500 Jahre nach dem Konzil von Chalcedon waren damit die christologischen Differenzen zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche offiziell ausgeräumt.

Besonders bemerkenswert an der Gemeinsamen Erklärung von 1984 ist, dass die Glaubensübereinstimmung bereits als derart weitreichend angesehen wird, dass die beiden Kirchenoberhäupter gegenseitige pastorale Hilfen einschließlich der Sakramentenspendung an Gläubige der anderen Kirche in bestimmten Fällen für möglich erachten. Ohne Zweifel verdient diese Erklärung das Prädikat historisch, denn erstmals in der Geschichte wird hier eine begrenzte *communicatio in sacris* trotz weiter bestehender Kirchentrennung vereinbart. Die Gemeinsame Erklärung von 1984 hat den Weg zur pastoralen und ökumenischen Zusammenarbeit zwischen orthodoxen Syrern und Katholiken eröffnet. Gerade in Deutschland, wo viele syrisch-orthodoxe Christen Zuflucht vor den Repressionen im Südosten der Türkei suchten, bedeutete diese Erklärung einen Durchbruch für die ökumenische Zusammenarbeit zwischen syrisch-orthodoxen und römisch-katholischen Christen, der Auswirkungen nicht nur in der Liturgie, sondern auch in der Katechese, im Religionsunterricht und nicht zuletzt im Bereich von Diakonie und Caritas hatte.

Im Vergleich mit anderen ökumenischen Gesprächen hat der Dialog zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche damit einen eigentümlichen Verlauf genommen: Nachdem inoffizielle Gespräche – die Wiener Pro-Oriente-Konsultationen – den Weg zu einer Verständigung bereitet hatten, wurde deren Ergebnis sofort in offiziellen Verlautbarungen der jeweiligen Kirchenoberhäupter bestätigt. Normalerweise steht eine solche offizielle Bestätigung erst am Ende eines längeren Dialogprozesses, in dem theologische Dialogkommissionen sich bemühen, die Differenzen aufzuarbeiten und den Boden für ein besseres gegenseitiges Verständnis zu bereiten.

Der offizielle theologische Dialog wird in diesem Fall erst im Nachhinein geführt. Im Januar 2004 fand in Kairo die erste Vollversammlung der Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisch-orthodoxen Kirchen statt. Bemerkenswert ist, dass zur katholischen Delegation auch eine ganze Reihe von Vertretern der mit Rom unierten Ostkirchen gehört, die aus verschiedenen orientalisch-orthodoxen Traditionen stammen. Die Kommission trifft sich einmal im Jahr, abwechselnd in Rom und in einem der Heimatländer der orientalisch-orthodoxen Kirchen. Bei ihrer Vollversammlung im Januar 2009 in Rom konnte die Kommission ein erstes gemeinsames Dokument verabschieden, das sich mit „dem Wesen, der Verfassung und der Sendung der Kirche“ befasst. Das Dokument verdeutlicht die große Übereinstimmung, die im Blick auf das Kirchenverständnis zwischen unseren Kirchen besteht. Probleme tauchten im Dialog weniger bei den zwischenkirchlichen Fragen auf, als vielmehr im Blick auf das Verhältnis zu anderen Weltreligionen. Die Tatsache, dass aus katholischer Sicht auch Ehen zwischen Christen und Muslimen möglich sind, ist für syrisch-orthodoxe Christen aufgrund ihrer Erfahrungen mit dem

Islam kaum nachvollziehbar. So stellen vermutlich in Zukunft die Frage nach der Heilsexklusivität des Christentums, die Möglichkeit des interreligiösen Dialogs und – in engem Zusammenhang damit – die Bedeutung der Religionsfreiheit die letzten Punkte dar, die zwischen unseren Kirchen noch umstritten sind.

In diesem Monat (Oktober 2010) tagt in Rom die Bischofssynode der Katholischen Kirche für den Nahen und Mittleren Osten. Sie hat der Weltöffentlichkeit erneut die prekäre Lage der Christen in den Ursprungsländern des Christentums vor Augen geführt. Papst Benedikt XVI. hat zum Abschluss der Synode die Christen im Abendland dazu aufgerufen, den katholischen und den orthodoxen Christen in dieser Region gerade angesichts ihrer schwierigen Situation unsere Solidarität und Unterstützung zu erweisen. Rowan Williams, Erzbischof von Canterbury und Ehrenprimas der Anglikanischen Gemeinschaft, hat dies vor einiger Zeit mit folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: „Diese Gemeinschaften werden nur überleben, wenn die christlichen Glaubensbrüder im Westen sich entschließen, ihnen ein wenig Aufmerksamkeit zu schenken. Dies bedeutet nicht, ungeschickten politischen oder militärischen Druck auszuüben, um sie zu ‚schützen‘ mit Mitteln, die lediglich die Vorstellung verstärken, dass sie Alliierte des Westens und daher nicht vertrauenswürdig seien. Es bedeutet vielmehr, willens zu sein zu protestieren, wenn sie schlecht behandelt werden; direkte Kontakte mit ihnen anzuknüpfen, um Verbindungen zwischen den Kirchen hier und im Nahen Osten herzustellen; und sich, wenn wir die Region besuchen, daran zu erinnern, dass sie existieren und Freunde brauchen.“ Dem ist nichts hinzuzufügen – außer vielleicht die Bemerkung, dass wir uns nicht nur bei Besuchen im Nahen Osten, sondern auch hier in Deutschland daran erinnern sollten, dass die syrisch-orthodoxen Christen „Freunde brauchen“.

Die Gemeinsame Erklärung vom 23. Juni 1984 **Theologische Aussage und ökumenische Bedeutung**

Theresia Hainthaler

1. Der Rahmen der Erklärung: Der Besuch des Patriarchen in Rom

Im Juni 1984 kam Patriarch Moran Mor Ignatius Zakka I. Iwas zu einer Pilgerreise zu den Apostelgräbern. Er wollte die Bande stärken, die zwischen der Kirche von Rom und der syrischen Kirche von Antiochien existieren; er wollte den Papst und die Kirche von Rom besuchen. Die Stadt und die Kirche von Rom waren ihm nicht unbekannt: Zum II. Vaticanum hatte ihn sein Vorgänger, Moran Mor Ignatius Yaqoub III., als Beobachter der Syrisch-Orthodoxen Kirche entsandt, er hatte an der ersten (1962) und zweiten (1963) Sitzungsperiode teilgenommen. Im Oktober 1971 hatte er Patriarch Yaqoub III. bei dessen Besuch bei Papst Paul VI. in Rom begleitet.¹ Außerdem war Zakka Iwas Konsultor der Päpstlichen Kommission für die Revision des orientalischen Kirchenrechts.

Den damals 51 Jahre alten syrisch-orthodoxen Patriarchen Zakka I. Iwas², keine vier Jahre im Amt, begleitete eine Delegation aus sieben Männern, darunter zwei Laien. Der ranghöchste war der Katholikos des Ostens aus Indien, Mor Baselius Paulose II.³, damals 70-jährig. Zur Delegation gehörten ferner der damals 35-jährige Metropolit Mor Gregorios Yohanna Ibrahim⁴ von Aleppo sowie Mor Julius Yeshu (Isa) Çiçek⁵, der damals 42-jährige Erzbischof für Zentraleuropa (Metropolit der syrisch-orthodoxen Diözese von Mitteleuropa und den Benelux-Ländern) und Mor Severius Ishak Sakka⁶ aus Mossul, damals 53-jährig und Patriarchal-Generalvikar für Kuwait, verantwortlich für die Golfregion (bis 1990). Dazu kamen der Sekretär Fr. Benjamin Joseph und zwei Laien, Dr. Babu Paul und Mr. John Glore.

Auf katholischer Seite war zu dieser Zeit Kardinal Willebrands⁷ Präsident des Sekretariats (später: des Rats) zur Förderung der Einheit der Christen, als Sekretär fungierte P. Pierre Duprey⁸; Untersekretär war in dieser Zeit Jean-François Arrighi⁹ aus Korsika (nicht auf dem Foto). Links auf dem Foto ist als Mitarbeiter des Einheitsrates Mons. Gérard Daucourt¹⁰ zu sehen, heute Bischof von Nanterre.

Im Verlauf des Rom-Besuchs der syrisch-orthodoxen Delegation besuchte Patriarch Zakka I. Iwas die vier Hauptbasiliken sowie die Priscilla-Katakomben, das Päpstliche Orientalische Institut und die Vatikanische Bibliothek. Am Donnerstagsmorgen, 21. Juni 1984, hatte der

¹ Das erwähnt Johannes Paul II. selbst in seiner Grußadresse: ISPCU, Nr. 55, 1984/II–III, 59.

² Moran Mor Zakka I. Iwas (* 21.04.1933 in Mossul), Patriarch seit 14.09.1980.

³ Mor Baselius Paulose II. (* 1914, † 01.09.1996).

⁴ Mor Gregorios Yohanna Ibrahim (* 18.08.1948), seit 04.03. 1979 Erzbischof von Aleppo.

⁵ Mor Julius Yeshu (Isa) Çiçek (* 25.03.1942 in Kafro 'Elayto im Tur Abdin, † 29.10.2005 in Düsseldorf).

⁶ Mor Severius Ishak Sakka (* 1931), Metropolit, 1990 bis 1995 Direktor des St. Ephrem Seminars in Mossul.

⁷ Johannes Gerardus Maria Cardinal Willebrands (* 04.09.1909, † 02.08.2006), Sekretär des Päpstlichen Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen ab 28.06.1960, Präsident ab 12.04.1969 bis 12.12.1989. Er war der zweite Präsident, der erste war Augustin Kardinal Bea (Präsident: 06.06.1960 bis zu seinem Tod am 16.11.1968).

⁸ Pierre François Marie Joseph Duprey (Weißer Vater) (* 26.11. 1922, † 13.05.2007), Sekretär vom 25.04.1983 bis 16.05.1999, Bischofsweihe am 06.01.1990.

⁹ Jean-François Arrighi (* 01.05.1918, † 01.12.1998), Untersekretär 1970–1985, bis er am 17.04.1985 zum Bischof und Vizepräsidenten des Rates für die Familie ernannt wurde.

¹⁰ Gérard Antoine Daucourt, bis 1991 im Einheitsrat, dann Weihbischof und 1992 Bischof von Troyes, 1998 Bischof von Orléans, seit 2002 Bischof von Nanterre. – Mit herzlichem Dank an Herrn Prälat Dr. Wyrwoll, der hier weiterhelfen konnte!

Patriarch eine Audienz beim Papst, zunächst unter vier Augen, dann mit der Delegation. Dabei wurden Grußadressen¹¹ verlesen und Geschenke ausgetauscht. Der Papst schenkte dem Patriarchen ein Brustkreuz und dem Katholikos des Ostens einen Kelch. Der Patriarch überreichte dem Papst das Original einer kostbaren Bibel in Syrisch, der Katholikos schenkte einen Hirtenstab aus Ebenholz.

In seiner Grußadresse verweist Patriarch Zakka Iwas auf die gemeinsamen Bande zwischen Rom und Antiochien durch Petrus, das Bekenntnis zum Nicaenum, die Nähe zur frühen Kirche, die Anerkennung der Ämter und Sakramente und die besondere Verehrung Marias als Gottesmutter, Theotokos, Yoldat Aloho. Er findet auch bemerkenswerte Worte für die Ausübung des Amtes durch Papst Johannes Paul II. Er habe mutig die christlichen Werte hochgehalten und so ein lebendiges und leuchtendes Beispiel für christliche Führer überall gegeben. „Unter Ihrer dynamischen Führung ist das Papsttum zu einem neuen Ausdruck für apostolisches Zeugnis und Aktivität geworden, und die ganze christliche Welt ist Ihnen dafür zu Dank verpflichtet.“ Durch seine weitgespannten pastoralen Besuche verbreite er unermüdlich das Licht christlichen Glaubens als Botschafter Christi. Deutlich unterstreicht der Patriarch die Notwendigkeit der ökumenischen Bemühungen: Die Welt sei heute zu stark für eine geteilte Kirche.¹²

Am Nachmittag nahmen der Patriarch und seine Delegation an der Fronleichnamsmesse im Lateran teil und dann an der Prozession zu Santa Maria Maggiore. In der Predigt des Papstes vor der Lateran-Basilika heißt es: „Hier sind heute unter uns Seine Heiligkeit Ignatius Zakka I. Iwas, Patriarch der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien, und Seine Seligkeit der Katholikos von Indien, Basilios Paulus II. Ihr Besuch bei der Kirche von Rom wird zur Vertiefung und Stärkung der bereits bestehenden Bande der Gemeinschaft beitragen und uns auf dem Weg zur vollständigen Einheit voranschreiten lassen. In inständigem gemeinsamen Gebet bitten wir den Herrn, es möge bald der Tag heraufziehen, an dem wir seine Eucharistie gemeinsam feiern können“.¹³

Am Samstag, 23. Juni 1984, trafen Patriarch und Papst erneut zusammen und unterzeichneten dabei die Gemeinsame Erklärung, in der eine wesentliche Übereinstimmung im Glauben an die Menschwerdung festgehalten wird: die Unterschiede betreffen nicht die Substanz des Glaubens. Wegen dieser bereits bestehenden Übereinstimmung wird, trotz fehlender Kirchengemeinschaft, pastorale Zusammenarbeit vereinbart und in Notfällen der wechselseitige Empfang der Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung erlaubt. Bis heute ist es das erste Mal in der Geschichte der Ökumene, dass die katholische Kirche und eine andere Kirche gegenseitig eine solche Möglichkeit akzeptiert und autorisiert haben.

So weit einige Schlaglichter auf den Besuch in Rom. Anschließend reiste der Patriarch auf Einladung der Stiftung „Pro Oriente“ zu einem ökumenischen Besuch nach Wien, wo u.a. das 10-jährige Jubiläum der Wiener syrisch-orthodoxen Gemeinde begangen wurde.¹⁴ Als Metropolit war der Patriarch bereits 1971 an den Altorientalen-Dialogen von „Pro Oriente“ beteiligt: So nahm er persönlich an der II. (1973) und an der III. Konsultation (1976) teil, bei der I. (1971) und bei der IV. (1978) war er verhindert; von „Pro Oriente“ wurde er 1972 zum Ehrenmitglied und 1984 zum Protektor ernannt.

¹¹ Die Grußadresse des Papstes im Original in: ISPCU, Nr. 55, 1984/II–III, 59–60, und in: AAS 76,2 (1984) 848–850.

¹² Die Antwort von Patriarch Ignatius Zakka I. Iwas (in: ISPCU, Nr. 55, 1984/II–III, 60–61) ist besonders entfaltet und herzlich; er unterstreicht, dass das besondere Erbe der Kirche von Antiochien bewahrt und erneuert werden soll für das Wohl der gesamten Kirche.

¹³ Text aus: OR (D), Nr. 26 vom 29.06.1984, 1.

¹⁴ OR (D) 14 (1984), Nr. 29, 11.

Die Gemeinsame Erklärung von 1984 erwähnt zu Beginn in Nr. 1, dass die Beziehung zwischen den beiden Kirchen bereits auf der „joint initiative“ von Papst Paul VI. und Moran Mor Ignatius Yaqoub III. aufbauen könne und dadurch ausgezeichnet sei. In Nr. 4 wird ausdrücklich Bezug auf das „Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens an die Inkarnation unseres Herrn Jesus Christus“ genommen, wie es die beiden Kirchenoberhäupter 1971 bereits ausgesprochen hätten. Zum besseren Verständnis der Erklärung von 1984 ist es daher nötig, wenigstens kurz auf die Gemeinsame Erklärung von 1971 einzugehen, die eine grundlegende Etappe in der Beziehung zwischen beiden Kirchen darstellt.

2. Die Gemeinsame Erklärung von 1971

Was war der Inhalt der Erklärung von 1971¹⁵ und wie kam es dazu? Zunächst ein Rückblick auf den Verlauf des Besuchs von 1971: Papst Paul VI. empfing Patriarch Moran Mor Ignatius Yaqoub III. am Morgen des 25. Oktober 1971 in Audienz.¹⁶ Darüber hinaus besuchte der Patriarch am 27. Oktober die Vollversammlung der Bischofssynode, wo er vom Präsidenten der Synode begrüßt wurde und dann zum Ende seines Rom-Besuchs Abschiedsworte an Papst Paul VI. richtete, die dieser mit einer Ansprache vor der Vollversammlung beantwortete.¹⁷ Beide Ansprachen des Papstes sind voll Hochachtung, sie machen auf das Besondere des Augenblicks aufmerksam. Er verweist auf Gemeinsamkeiten zwischen Rom und Antiochien im sakramentalen Leben, auf die gemeinsame apostolische Tradition und das sogenannte „Nicaenische Glaubensbekenntnis“. „Wir bekennen beide das Geheimnis des Wortes Gottes, das Mensch wurde, um uns zu erlösen und uns zu ermöglichen, in Ihm Kinder Gottes und untereinander Brüder zu werden“.¹⁸

Die Gemeinsame Erklärung, die am 27. Oktober 1971 unterzeichnet wurde, spricht von der „tiefe(n) geistliche(n) Communio ..., die schon zwischen ihren Kirchen existiert“, und benennt dann als Elemente dieser tiefen geistlichen Communio:

- die Feier der Sakramente des Herrn,
- das gemeinsame Bekenntnis des Glaubens an den inkarnierten Herrn Jesus Christus,
- die apostolischen Überlieferungen, die zum gemeinsamen Erbe beider Kirchen gehören,
- die Kirchenväter und Lehrer des gemeinsamen Glaubens.

Etwas später wird vom gemeinsamen Glauben gesprochen, den sie bekennen im Blick auf „das Mysterium des Wortes Gottes, das Fleisch und wahrhaft Mensch geworden ist“, selbst wenn durch die Jahrhunderte Schwierigkeiten „auf Grund verschiedener theologischer Ausdrucksweise“ entstanden sind, in der dieser Glaube formuliert wurde.

¹⁵ Der Text der Erklärung in deutscher Übersetzung in: DwÜ I, 528–529. Das englische Original ist publiziert in: Oss. Rom. 27.10.1971; Wort und Wahrheit Suppl. 1, 184.

¹⁶ Die Ansprachen von Paul VI. und Patriarch Ignatius Yaqoub III. finden sich in OR (D), 1. Jg., Nr. 5 vom 05.11.1971, 1–2. Vom Besuch des Patriarchen in Rom berichtet auch Irénikon 44 (1971) 515–516; dort wird der Ablauf eines gemeinsamen Wortgottesdienstes („célébration de prière“) nach dem Austausch von Geschenken erwähnt (515, Anm. 2: Veni Creator, Lesung von Phil 2,5–11, Responsorium aus der syrisch-orthodoxen Liturgie, Ansprachen, Orationen, Fürbitten, Vater unser, Segen). Am 26. Oktober traf der Patriarch Mitglieder der römischen Kurie. Er besuchte die vier Hauptkirchen, die Priscilla-Katakomben, die Vatikanische Bibliothek und das Päpstliche Orientalische Institut; das gleiche Besuchsprogramm absolvierte 1984 sein Nachfolger Zakka I. Iwas.

¹⁷ Beide Texte sind in Deutsch zu lesen in OR (D), Nr. 6 vom 12.11.1971, 12; auf derselben Seite ist auch eine deutsche Übersetzung der Gemeinsamen Erklärung abgedruckt.

¹⁸ OR (D) 1 (1971), Nr. 5, 1.

13 Jahre später greift die Gemeinsame Erklärung von 1984 die folgenden drei Punkte wieder auf: die tiefe geistliche Communio, die schon besteht (Nr. 2)¹⁹; den gemeinsamen Glauben an die Inkarnation (Nr. 4)²⁰; es gebe keinen Unterschied im Glauben an das Geheimnis des Wortes Gottes, das Fleisch und wahrhaft Mensch wurde.²¹

Schon 1971 wurde gesagt, dass kein Unterschied im Glauben an die Menschwerdung bestehe, auch wenn im Lauf der Jahrhunderte Schwierigkeiten über die verschiedenen theologischen Ausdrucksweisen im Bekenntnis des Glaubens entstanden seien. 1984 heißt es dann, dass die Schismen in keiner Weise die Substanz des Glaubens („the substance of their faith“) betreffen, sondern aus kulturellen und terminologischen Unterschieden herrührten (Nr. 3).

3. Die Erklärung von 1984 in der Übersicht

Zunächst eine Übersicht über die Erklärung von 1984²² mit einigen wenigen theologischen Anmerkungen. Die Unterteilung in zehn Nummern findet sich bereits im englischen Original.

a. Übersicht

- 1 Die Beziehung zwischen Rom und Antiochien ist die von Schwesterkirchen. Sie baut auf der Initiative von Paul VI. und Yaqoub III. auf.
- 2 Das Ziel: Festigen der bestehenden Bande, auf ein gemeinsames kirchliches Leben hin.
- 3 Das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens (Nicaea 325). Die späteren Differenzen betreffen nicht die „Substanz des Glaubens“.
- 4 Der „gemeinsame Glaube an die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus“: Feierliche Bestätigung des Bekenntnisses von Papst Paul VI. und Patriarch Moran Mor Ignatius Yaqoub III. von 1971 (es gibt keinen Unterschied im Glauben an das Mysterium des Wortes Gottes, das Fleisch und wahrhaft Mensch wurde).
Das christologische Bekenntnis von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Zakka I. Iwas.
- 5 Dasselbe Verständnis von Christus und dem Heilsgeheimnis: das neue Volk Gottes, Kirche und Sakramente.
- 6 Die Initiationssakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie.
- 7 Die übrigen Sakramente (Priesterweihe, Ehe, Versöhnung, Krankensalbung), hingeordnet auf die Feier der Eucharistie, die Mitte des sakramentalen Lebens.
- 8 Die Eucharistie kann noch nicht gemeinsam gefeiert werden (völlige Identität des Glaubens fehlt).
- 9 Pastorale Zusammenarbeit:
In Notfällen kann man Bußsakrament, Eucharistie und Krankensalbung von den Priestern der Schwesterkirchen erbitten.
Gemeinsame Möglichkeiten der Priesterausbildung und theologischen Bildung fördern.
Weiterarbeiten an der vollen Communio.

¹⁹ 1971: (have recognized) „the deep spiritual communion which already exists between their Churches“. 1984: (affirm herewith) „the deep spiritual communion which already unites ... their Churches“.

²⁰ 1971: „common profession of faith in the Incarnate Lord Jesus Christ“. 1984: (our) „profession of common faith in the Incarnation of our Lord Jesus Christ“.

²¹ 1971: „in agreement that there is no difference in the faith they profess concerning the mystery of the Word of God made flesh and become really man, even if over the centuries difficulties have arisen out of the different theological expressions by which this faith was expressed“. 1984: „They denied that there was any difference in the faith they confessed in the mystery of the Word of God made flesh and become truly man“.

²² Englisch Original: Common Declaration of Pope John Paul II and HH Mar Ignatius Zakka I Iwas, June 23, 1984, Rome, in: ISPCU, Nr. 55, 1984 II–III, 61–63. Deutsche Übersetzung in OR (D), Nr. 29, vom 20.06.1984, 4; DwÜ II, 571–574; die beiden Übersetzungen sind nicht identisch und wohl unabhängig voneinander.

10 Dank und Selbstverpflichtung, die letzten Hindernisse zur vollen Communio zu beseitigen helfen.

b. Kommentar

Nr. 1: Die Einleitung enthält bereits eine bedeutungsvolle Aussage, die über die Gemeinsame Erklärung von 1971 hinausgeht: Die Kirche von Rom und die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien sind Schwesterkirchen („two sister churches“). Die Beziehung zwischen beiden Kirchen sei auch „ausgezeichnet“ („excellent“) durch die gemeinsame Initiative von Papst Paul VI. und Yaqoub III., also die Begegnung mit der Gemeinsamen Erklärung von 1971. Der Titel ‚Schwesterkirche‘ wird im Dokument noch ein zweites Mal gebraucht, wenn es in Nr. 9 um die besonderen pastoralen Konsequenzen geht, die aus der weitgehenden Glaubensübereinstimmung gezogen werden; eine Begründung für den Titel wird nicht gegeben. Man könnte natürlich auf eine besondere Nähe der beiden Kirchen von den Ursprüngen her verweisen, ist doch Antiochien ein petrinischer Sitz. Die römischen Päpste haben ab Papst Damasus (382) den Vorrang der drei petrinischen Sitze Rom, Alexandrien und Antiochien betont. In seiner Grußadresse erwähnt Patriarch Zakka Iwas, dass er der 121. Nachfolger des Petrus in Antiochien genannt werde. Zakka Iwas verweist ferner mit seinem Wort vom „Vorsitz in der Liebe“ implizit auf Ignatius von Antiochien (Brief an die Römer), ohne dessen Namen zu nennen. – In der „Note über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen‘“ der Kongregation über die Glaubenslehre vom 30. Juni 2000 ist zu lesen, dass Papst Paul VI. erstmals im Breve an Patriarch Athenagoras I. vom 25. Juli 1967 den Ausdruck „Schwester“ in Bezug auf Kirchen verwendet und jetzt von der „Möglichkeit, dass wir uns als Schwesterkirchen wiederentdecken“ spricht (Nr. 7). Johannes Paul II. habe den Ausdruck in zahlreichen Ansprachen und Dokumenten verwendet (Nr. 8). Die Note führt nicht die Gemeinsame Erklärung von 1984 an (die noch vor der in der Note erwähnten Enzyklika *Slavorum Apostoli* von 1985 unterzeichnet wurde). Auf jeden Fall ist festzuhalten, dass hier zum ersten Mal eine orientalisch-orthodoxe Kirche als Schwesterkirche bezeichnet wird. In der christologischen Erklärung mit der Koptisch-Orthodoxen Kirche von 1973 ist das nicht geschehen.

Nr. 2: Die „tiefe geistliche Communio“ (ein Zitat aus der Erklärung von 1971) soll bestätigt werden, und das Ziel eines vollen gemeinsamen kirchlichen Lebens wird formuliert. Das Ziel ist die volle Communio („to achieve the full visible communion“, Nr. 9; „full communion“, Nr. 10), wie dies dann auch in späteren Abschnitten zum Ausdruck kommt.

Nr. 3: Gemeinsam wird der Glaube des Konzils von Nicaea (325) bekannt, man verweist auf das sogenannte „Nicaenische Glaubensbekenntnis“, aus dem später (Nr. 4) die Aussage vom Fleisch- und Menschwerden des Wortes Gottes zitiert wird – wie schon in der Erklärung von 1971. Auch wenn das Konzil von Konstantinopel (381) nicht namentlich genannt wird, ist an das Nicaeno-Constantinopolitanum zu denken, das schon Ende des 4. Jahrhunderts und lang darüber hinaus auch als „nicaenisch“ bezeichnet wird, trotz aller Unterschiede im Wortlaut. Nicaea ist also die Grundlage. Trotz aller späteren Differenzen und Schismen sei keineswegs die Substanz des Glaubens („substance of their faith“) berührt worden. Es sei heute „keine wirkliche Grundlage für die traurigen Trennungen und Schismen ... über die Lehre von der Inkarnation“ („no real basis“) zu finden. Nur wegen Verschiedenheiten in der Terminologie und Kultur, wegen der unterschiedlichen Formeln, die theologische Schulen gebrauchten, um dasselbe auszusagen, seien die Spaltungen entstanden. Das ist eine zentrale und sehr starke Aussage. Sie stützt sich auf die Ergebnisse der Forschungen und inoffiziellen Konsultationen, die in den 1960er-Jahren begannen (dazu später kurz einige Anmerkungen am Ende). Die wahre Lehre über Christus werde in Wort und im Leben bezeugt, ungeachtet der unterschiedlichen Interpretationen von Lehren, die „zur Zeit des Konzils von Chalcedon aufkamen“. – Der Name

Chalcedon wird hier nur genannt, ohne dass die anvisierten „Lehren“ genauer entfaltet werden. Die christologische Definition des Konzils von Chalcedon (451) spricht vom „einen Christus“, „der in zwei Naturen und einer Person unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert erkennbar ist“. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche zählt zur Familie der antichalcedonischen Kirchen, die die Rede von zwei Naturen in Christus nach der Einung ablehnen und stattdessen von der einen zusammengesetzten Natur Christi sprechen und die Mia-Physis-Formel („eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos“) gebrauchen.

Nr. 4 bringt ein christologisches Bekenntnis, das wir anschließend genauer untersuchen.

Nr. 5 zieht die Folgerung, man habe dasselbe Verständnis von Christus. Aus dem Geheimnis Christi, seinem Tod und seiner Auferstehung erwächst die Erlösung, die neue Schöpfung, schließlich die Kirche, der Leib Christi. Durch Wort und Sakrament werden die einzelnen zu Gliedern der Kirche, durch Taufe und Firmung. Mit diesem Abschnitt wird der Übergang von der Christologie zur Sakramentenlehre beschritten, die dann in den nächsten Nummern zum Thema wird. Herausragend in dieser Darstellung ist allerdings die Betonung der Eucharistie als Erfüllung sakramentalen Lebens und Höhepunkt, als Erfüllung des Wesens der Kirche.

Nr. 6 bietet eine eucharistische Theologie, die sich zum einen aus der Lehre des II. Vaticanums speist, wo die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens bezeichnet wird (vgl. LG 11: *Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen*), die aber auch von der geheimnisvollen Vergöttlichung („mysterious divinization“) spricht, einem theologischen Konzept spezifisch östlicher Prägung, das klar im Neuen Testament wurzelt, vgl. etwa 2 Petr 1,4: „durch sie hat er uns die kostbaren und größten Verheißungen geschenkt, auf dass ihr dadurch an der göttlichen Natur Anteil erlangt“; Kirchenväter wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, die Kappadokier, aber auch Augustinus haben dies weiter entfaltet bis hin zu Maximus Confessor, den man als Höhepunkt in dieser Linie ansehen kann.²³ „Die Eucharistie: Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche“ war das Thema nicht zuletzt der Bischofssynode, die ab 2004 vorbereitet wurde. In den Lineamenta wird (Kap. VII, Nr. 65)²⁴ unter der Überschrift „Heiligung und Vergöttlichung des Menschen“ auch auf den hl. Johannes Chrysostomus hingewiesen, einen der bekanntesten Antiochener. In seiner Enzyklika *Orientalis Lumen* (Nr. 11) von 1995 verweist Papst Johannes Paul II. bei ähnlichen Gedanken über die Eucharistie und die Vergöttlichung auf Gregor von Nyssa (*Oratio catechetica*, XXXVII: PG 45, 97).

In der Erklärung von 1984 ist eine deutliche Unterscheidung zwischen den drei Initiationssakramenten (Nr. 6) und den übrigen vier Sakramenten in Nr. 7 (Weihe, Ehe, Buße, Krankensalbung) zu beobachten. Auffallend ist hier nochmals die Betonung, dass diese

²³ Vgl. Art. Divinisation, in: DSp 3 (1957) 1376–1389 (I.-H. Dalmais), 1389–1398 (G. Bardy).

²⁴ Nr. 65: „Während der hl. Johannes Chrysostomus die Worte Christi hört: ‚Ich bin auf die Erde zurückgekommen, nicht um mich nur unter dein Volk zu mischen, sondern auch um dich zu umarmen. Ich lasse mich von dir essen, und ich lasse mich in kleine Teile zerbröckeln, damit unsere Vereinigung und Vermischung wirklich vollkommen seien. Während die Menschen, die sich vereinigen, ihre unterschiedliche Individualität bewahren, bin ich hingegen ganz eins mit dir. Im übrigen will ich nicht, dass etwas zwischen uns steht; ich will nur das eine: dass wir beide eins seien‘ [In epistulam I ad Timotheum, 15, 4: PG 62, 586]. Darum wird der Leib des Gläubigen Wohnung des dreifaltigen Gottes: ‚Er hat Christus, dessen Vater und den Beistand in seinem Innern wohnen‘ [Exhortatio ad Theodorum lapsam, 1: PG 47, 278]. So wird während der byzantinischen Göttlichen Liturgie gesungen: ‚Wir haben das wahre Licht geschaut, den himmlischen Geist empfangen, den wahren Glauben gefunden, anbetend die unteilbare Dreiheit, denn sie hat uns erlöst.‘ Die Kommunion besitzt also eine ontologische Wirksamkeit, weil sie Vereinigung mit dem Leben Christi ist, der das Leben des Menschen verwandelt. Durch sie entsteht eine Lebenszugehörigkeit, welche die Gotteskindschaft vervollkommnet und vollzieht, die durch die Taufe erlangt worden war.“

Sakramente auf die Eucharistie hin geordnet sind, „das Zentrum des sakramentalen Lebens und der wichtigste sichtbare Ausdruck der kirchlichen *Communio*“.

Damit kommt der Text dann auf die gemeinsame Feier der Eucharistie zu sprechen (Nr. 8): Eine Konzelebration sei noch nicht möglich, da es noch keine vollständige Identität des Glaubens gebe („complete identity of faith“). Die offenen Fragen betreffen die Ekklesiologie: Was ist der Wille des Herrn für seine Kirche? Dogmatische Implikationen und kirchenrechtliche Details in den beiden Traditionen.

Nr. 9 enthält die bedeutsame Autorisierung zum Empfang der Sakramente in Notfällen. Zugleich wird betont, dass alles getan werden müsse, um die volle sichtbare *Communio* zu erlangen.

Nr. 10: Der Dank für die Begegnung und die Selbstverpflichtung zum ganzen Einsatz für die Einheit beschließt das Dokument.

4. Das christologische Bekenntnis

Der gemeinsame Glaube „an die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus“, „an das Geheimnis des Wortes Gottes ..., das Fleisch und wahrhaft Mensch wurde“ – ein Rückbezug auf die Erklärung von 1971 von Papst Paul VI. und Patriarch Moran Mor Ignatius Yaqoub III. – soll nun feierlich bestätigt werden. Dazu dient ein kurzes christologisches Bekenntnis, in dem dieser Glaube entfaltet wird. Zum besseren Verständnis sind die Aussagen in Nr. 4 hier von mir nummeriert. Um das Bekenntnis recht einordnen und verstehen zu können, bedarf es a. einer dogmengeschichtlichen Analyse und b. eines Vergleichs mit anderen christologischen Bekenntnissen.

„Wir bekennen,

- 1 dass er inkarniert wurde für uns, indem er einen wirklichen Leib mit einer Vernunftseele an sich nahm.
- 2 Er teilte unsere Menschheit in allem außer der Sünde.
- 3 Wir bekennen, dass unser Herr und unser Gott, unser Heiland und der König von allem, Jesus Christus,
 - 3a vollkommener Gott in Bezug auf seine Gottheit ist
 - 3b und vollkommener Mensch in Bezug auf seine Menschheit.
- 4 In ihm ist seine Gottheit mit seiner Menschheit geeint.
- 5 Diese Einung ist wirklich, vollkommen, ohne Mischung oder Vermengung, ohne Vermischung, ohne Änderung, ohne Teilung, ohne die geringste Trennung.
- 6 Er, der Gott ist, ewig und unteilbar, wurde sichtbar im Fleisch und nahm Knechtsgestalt an.
- 7 In ihm sind in einer wirklichen, vollkommenen, unteilbaren und untrennbaren Weise Gottheit und Menschheit geeint,
- 8 und in ihm sind alle ihre Eigenschaften gegenwärtig und aktiv“.²⁵

a. Dogmengeschichtliche Erklärung

Die Einleitung zu einem Bekenntnis tritt zweimal auf: (1–2) und dann (3–8). Das ist durchaus in der *Formula Unionis* (433)²⁶ genauso, die mehrfach als Modell oder Vorlage dient.

²⁵ Deutsche Übersetzung des englischen Originals (s. Anm. 22) von Theresia Hainthaler.

²⁶ Die Formel wurde von antiochenischen Theologen (möglicherweise Theodoret von Cyrus) bereits im August 431 entworfen, überarbeitet und schließlich 433 von Johannes von Antiochien an Cyrill von Alexandrien gesandt, der sie in seinem Laetentur-Brief akzeptierte. Damit endete das Schisma zwischen Alexandrien und Antiochien, das mit dem Konzil von Ephesus (431) begonnen hatte.

- 1 Inkarnation als Annahme eines wirklichen Leibes mit einer Vernunftseele (gegen Apollinarius). Eine Aussage zu einem wirklichen Leib und vernünftiger Seele findet sich in fast allen christologischen Bekenntnissen nach 433. Auch in der *Formula Unionis* (FU) von 433 ist sie formuliert und von dort hat sie die Definition von Chalcedon (DC) übernommen (FU: als vollkommenen Gott und vollkommenen Menschen aus Vernunftseele und Leib). Interessant ist, dass – streng genommen – hier die Inkarnation, das Menschwerden, als Annahme von Leib und Seele erklärt wird.
- 2 Hier liegt ein Mischzitat aus Hebr 4,15; 2,14 vor. Man nimmt an, dass es auf Basilius von Seleucia zurückgeht, jedenfalls ist es erstmals 448 in einem Bekenntnis von ihm belegt, danach auch in der Definition von Chalcedon.²⁷
- 3 Ein erneutes Bekenntnis beginnt mit Christus-Titeln: „unser Herr, unser Gott, unser Heiland, König von allem“. An diesen vier Titeln ist nur ungewöhnlich „König von allem“.
- 3a–b: „vollkommener Gott in seiner Gottheit, vollkommener Mensch in seiner Menschheit“. Diese Formulierung steht der *Formula Unionis* von 433 nahe, die ja antiochenischen Ursprungs ist; in ihr hieß es: „vollkommener Gott und vollkommener Mensch“. In der Definition von Chalcedon, die in diesem Teil von der FU bestimmt ist, heißt es: „derselbe vollkommen in der Gottheit, derselbe auch vollkommen in der Menschheit“. Warum hat man so formuliert? Es sieht so aus, als hätte man die FU-Wendung mit der DC-Wendung kombiniert. Zu bedenken ist freilich: Cyrill von Alexandrien hatte in seinem Laetentur-Brief an Johannes von Antiochien, mit dem das Schisma nach Ephesus 431 überwunden und die Einheit zwischen Alexandrien und Antiochien wiederhergestellt wurde, die Formulierung „vollkommener Gott“ und „vollkommener Mensch“ stillschweigend umgeändert in „vollkommen in der Gottheit“, „vollkommen in der Menschheit“²⁸, und in dieser cyrillianisierten Version hat die Definition von Chalcedon die Wendung aus FU übernommen! Die Formulierung in der Gemeinsamen Erklärung wollte wohl einfach nur aus beiden Dokumenten, FU und DC, gemeinsam etwas zusammentragen.
- 4 Im nächsten Satz heißt es denn auch: „seine Gottheit ist mit seiner Menschheit geeint“. Das ist eher symmetrisch formuliert – nicht: der Logos einte sich die Menschheit. Aber ein Besitzverhältnis ist ausgedrückt: „seine“ Gottheit und „seine“ Menschheit.
- 5 Hier wird die Einung charakterisiert als „wirklich“ und „vollkommen“, und man fügt noch sechs Adverbien²⁹ hinzu: „ohne Mischung oder Vermengung, ohne Vermischung, ohne Änderung, ohne Teilung, ohne die geringste Trennung“, die gleichwohl nichts anderes aussagen als die vier chalcedonischen Adverbien („unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungesondert“), die ja auch allen Traditionen, westlichen wie östlichen, gemeinsam sind. Die beiden hinzugefügten „without mingling, without commixtion“ verneinen nur zusätzlich jegliche Vermischung. Man beobachtet das gleiche Phänomen bei der Gemeinsamen

²⁷ Definition von Chalcedon:

- 5 derselbe vollkommen in der Gottheit,
- 6 derselbe auch vollkommen in der Menschheit,
- 7 wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch,
- 8 derselbe mit vernünftiger Seele und Leib,
- 9 dem Vater wesenseins (*homoousios*) der Gottheit nach,
- 10 derselbe auch uns wesensgleich (*homoousios*) der Menschheit nach,
- 11 uns in allem ähnlich, die Sünde ausgenommen ...

²⁸ Damit betont Cyrill die Subjekteinheit in Christus und versucht, jeden Anschein von zwei Subjekten in Christus auszuschalten. Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I* (Freiburg i.Br. ³1990) 706.

²⁹ Dazu vgl. J.R. Wright, *The Meaning of the four Chalcedonian Adverbs* (Paper bei der International Patristic Conference Oxford 1995, m.W. nicht publiziert); in franz. Version: *La signification des quatre adverbies chalcédoniens dans des accords œcuméniques récents*, in: *Irénikon* 71 (1998) 5–16.

Erklärung von 1973 zwischen der Koptisch-Orthodoxen Kirche und Rom.³⁰ Es zeigt sich, dass Nr. 3–5 weitgehend mit der Katholisch-Koptischen Erklärung von 1973 übereinstimmen, und dass auch schon in Nr. 1–2 nur wenige Abweichungen („geringste“) festzustellen sind.

- 6 Ausdrücklich kommt dann noch ein Bezug auf den Philipper-Hymnus: Gott wurde sichtbar durch die Annahme der Knechtsgestalt (Phil 2,7).
- 7 Es handelt sich um eine reale, ganz unteilbare Einung – ein Anliegen, für das vor allem Cyrill von Alexandrien und in seinem Gefolge Severus von Antiochien unermüdlich gekämpft haben.³¹
- 8 Wichtig ist die Feststellung des Fortbestehens der Eigenschaften von Gottheit und Menschheit in Christus, wie sie Chalcedon in Rückgriff auf Cyrill von Alexandrien und in Übereinstimmung mit Leos *Tomus ad Flavianum* formulierte.³² Der große Kirchenvater der Antichalcedonier, Severus von Antiochien, ist derjenige, der für das Fortbestehen der wesentlichen Eigenschaften der Naturen auch nach der Einung besonders eingetreten ist.³³

Eine Besonderheit dieser Erklärung besteht darin, dass sie nicht die Termini *physis*, *hypostasis* oder *prosopon* (Natur, Person) verwendet.

b. Vergleich mit anderen christologischen Erklärungen

Koptisch-Orthodox/Römisch-Katholisch, 1973:

„... we confess ... who for us was incarnate, assuming for Himself a real body with a rational soul, and who shared with us our humanity but without sin.

We confess that our Lord and God and Saviour and King of us all, Jesus Christ, is perfect God with respect to His Divinity, perfect man with respect to His humanity.

In Him His divinity is united with His humanity in a real, perfect union without mingling, without commixtion, without confusion, without alteration, without division, without separation. ...

He who is God eternal and invisible became visible in the flesh, and took upon Himself the form of a servant.

In Him are preserved all the properties of the divinity and all the properties of the humanity, together in a real, perfect, indivisible and inseparable union.“

³⁰ 1973 (Katholisch-Koptisch): without mingling, without commixtion, without confusion, without alteration, without division, without separation. 1984 (Kath.-Syr.Orth.): without blending or mingling, without confusion, without alteration, without division, without the least separation. Die letzten vier sind identisch (außer der Hinzufügung: the least), bei den ersten beiden ist „blending“ etwa dasselbe wie „commixtion“ (Vermischung). Zum Vergleich die vier chalcedonischen Adverbien in englischer Übersetzung: „without confusion, without change, without division, without separation“ (Christ in Christian Tradition 2/1, 3), Price: „without confusion, change, division, or separation“ (vol. 2, 204).

³¹ Vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2 (Freiburg i.Br. 1989) 19–183 (zu Severus), S. 36 zum Eintreten von Cyrill und Severus für eine „substantielle Einheit“.

³² Definition von Chalcedon:

19 niemals wird der Unterschied der Naturen aufgehoben der Einung wegen,

20 vielmehr wird die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen bewahrt.

Im 2. Brief Cyrills an Nestorius, 430 (ACO I 1, 1, p. 27) heißt es: „nicht als ob die Unterschiede der Naturen durch die Einung aufgehoben (wären)“. Der *Tomus ad Flavianum* von Papst Leo I. formulierte: „Gewahrt nämlich wurde die Eigenschaft beider Naturen“ (v. 54).

³³ Dazu: J. Lebon, *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu’à la constitution de l’église jacobite* (Louvain 1909) 433–442 ; T. Hainthaler, *The christological Controversy on Proba and John Barbur*, in: *JECS* 56 (2004) 161–163 ; auch in: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* 2/3 (Freiburg i.Br. 2002) 410–415.

Syrisch-Orthodox/Römisch-Katholisch, 1984:

„... we confess that He became incarnate for us, taking to himself a real body with a rational soul. He shared our humanity in all things except sin.

We confess that our Lord and our God, our Saviour and the King of all, Jesus Christ, is perfect God as to His divinity and perfect man as to His humanity.

This union is real, perfect, without blending or mingling, without confusion, without alteration, without division, without the least separation.

He who is God eternal and indivisible³⁴ became visible in the flesh and took the form of servant.

In Him are united, in a real perfect indivisible and inseparable way, divinity and humanity, and in him all their properties are present and active.“

Zum Vergleich die sogenannte *Wiener Christologische Formel* (11.09.1971):

„We believe that our Lord and Saviour, Jesus Christ, is God the Son Incarnate; perfect in his divinity and perfect in his humanity.

...

His humanity is one with his divinity without commixtion, without confusion, without division, without separation.

(We in our common faith in the one Lord Jesus Christ, regard his mystery inexhaustible and ineffable and for the human mind never fully comprehensible or expressible.)“

Der Vergleich der Texte führt zu folgendem Ergebnis: An manchen Stellen ist der Text von 1984 gegenüber der koptisch-katholischen Erklärung leicht umformuliert, wobei der typisch koptische Satz („His divinity did not separate from His humanity for an instant, not for the twinkling of an eye“)³⁵ ausgelassen ist. Vielleicht ist als Ersatz dafür geschrieben worden „without the least separation“ (statt: „without separation“)? Insgesamt ist SOK-RK (1984) ein gekürzter Text gegenüber KOK-RK (1973), verkürzt im Ausdruck, dass es der Sohn Gottes ist, die zweite göttliche Person etc., der Mensch wurde; man beschränkt sich auf: „das Geheimnis des Wortes Gottes“. Der Teil über die Ekklesiologie und die Sakramente ist in SOK-RK (1984) viel mehr entfaltet als in der koptisch-katholischen Erklärung.

Überraschend ist zweifellos, wie genau die Erklärung von 1984 der koptisch-katholischen Erklärung von 1973 folgt. Dabei handelt es sich nicht bloß um wörtliche Übereinstimmungen, sondern auch dort, wo der Wortlaut abweicht („assuming for“ – „taking to“), liegt inhaltlich keine andere Aussage vor. Nur am Ende, wenn es heißt, dass die Eigenschaften (von Gottheit und Menschheit) „präsent und aktiv“ sind, kann man sagen, dass SOK-RK eine stärkere (diphysitische) Aussage bietet als KOK-RK, wo es „nur“ heißt, die Eigenschaften „sind bewahrt“. Lanne hat diese Erklärung 1991 ganz ähnlich beurteilt.³⁶ Wie groß die Übereinstimmung ist, zeigt freilich erst die genaue Gegenüberstellung des englischen Originaltextes beider Erklärungen.

³⁴ Der Vergleich ergibt deutlich, dass es sich um einen Druckfehler handeln muss, wenn in Nr. 6 „indivisible“ steht, statt: „invisible“.

³⁵ Aus der koptischen Liturgie, vgl. D.W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog, Innsbruck-Wien 1997, bes. 267–270.

³⁶ E. Lanne, A Christological Consensus, in: The Vienna Dialogue. Five Pro Oriente Consultations with Oriental Orthodoxy. Middle East Regional Symposium Deir Amba Bishoy October 1991 (= Booklet Nr. 3), Vienna 1993, 74–85, hier: 78–79. (78: „in many points very similar to the Common Declaration ... in 1973“; 79: „not passive qualities remaining after the union, but acting realities although it has only one subject“).

Der Vergleich der sogenannten *Wiener Christologischen Formel* von 1971 mit den beiden Erklärungen ist dagegen nicht so ergiebig: Die Übereinstimmung bezieht sich nur auf den Satz, der ohnehin aus der *Formula Unionis* von 433 stammt. Man muss also sagen, dass das christologische Bekenntnis in der Gemeinsamen Erklärung von 1984 eine Kurzfassung des Bekenntnisses der Gemeinsamen koptisch-katholischen Erklärung von 1973 darstellt, angepasst auf Antiochien. Die Bedeutung der Wiener Christologischen Formel, oder besser: der Altorientalen-Dialoge, beruht in diesem Zusammenhang darauf, dass hier wirklich ein neuer Anfang in den Beziehungen und Gesprächen gesetzt wurde und dass man eine kerygmatische Sprache wählte, die auf die Begriffe *prosopon*, *hypostasis* und Natur verzichtet. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine neue Sprache, sondern um alte Formulierungen des 5. Jahrhunderts!

„Natur“ ist nur einmal gebraucht, jedoch nicht als christologischer Fachterminus, „Person“ am Ende für „das Geheimnis der Person des inkarnierten Wortes“ (Nr. 10). Alle Kirchen bekennen sich ja zu dieser „Person“, auch die Assyrische Kirche des Ostens³⁷; in deren christologischer Erklärung (von 1994) findet sich ebenfalls die gegenseitige Anerkennung als Schwesternkirchen, trotz fehlender Eucharistiegemeinschaft (Nr. 10). Im Verlauf dieses Dialogs wurde schließlich erlaubt, dass in Notfällen chaldäische Gläubige in Eucharistiefeiern, die ein assyrischer Priester zelebriert, die Kommunion empfangen dürfen – eine Bestimmung, die unter Beteiligung der Dialogkommission, des Päpstlichen Einheitsrates, der Glaubenskongregation und der Kongregation für die Orientalischen Kirchen erreicht wurde.³⁸

5. Ökumenische Bedeutung

Kardinal Willebrands nannte die Erklärung von 1984 ein „historisches Ereignis“, als er bald danach im August 1984 zur Einweihung des St. Ephraem-Klosters durch Patriarch Zakka I. Iwas nach Holland kam.³⁹ Die Gemeinsame Erklärung von 1984 wird auch auf der 6. Konsultation im Syrischen Dialog von „Pro Oriente“, März 2003, von Mar Gregorios Youhanna Ibrahim erwähnt⁴⁰: Für ihn hat diese Erklärung eine Schlüsselstellung, und er regte an⁴¹, die Bestimmung solle auf die ganze orientalisches-orthodoxe Familie (und darüber hinaus) ausgeweitet werden. Im Abschlusskommuniqué dieser 6. Konsultation wird die Gemeinsame Erklärung von 1984 ausdrücklich erwähnt (Nr. 8).

Zum besseren Verständnis der Erklärung von 1984 und ihrer Stellung im ökumenischen Dialog soll schließlich noch kurz eine Übersicht über die Beziehungen der beiden Kirchen stehen.

a. Die Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und der Syrisch-Orthodoxen Kirche

Patriarch Yaqoub III. entsandte Beobachter zum II. Vatikanischen Konzil (darunter, wie erwähnt, Zakka I. Iwas). Papst Paul VI. nahm in der Ansprache vom 25.10.1971 darauf Bezug:

³⁷ Vgl. den Text der Gemeinsamen Erklärung von 1994: „Das Wort Gottes, die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit, wurde inkarniert durch die Kraft des Heiligen Geistes, indem es aus der heiligen Jungfrau Maria einen mit einer Vernunftseele beseelten Leib annahm, mit dem es unlösbar geeint war vom Augenblick seiner Empfängnis an“ (DwÜ III, 597).

³⁸ Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens (Rom, 20. Juli 2001), in deutscher Übersetzung publiziert in: DwÜ III, 599–601. Vgl. auch Osservatore Romano, *Giornale Quotidiano*, 26. Oktober 2001, 7–8; Englisch: 14. November 2001, 6–7. SEIA Newsletter 73, October 26, 2001.

³⁹ OR (D) 14 (1984), Nr. 36, 11. Vgl. auch D.W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck-Wien 1997, 326: „Diese Erklärung verdient ohne Zweifel das Prädikat ‚historisch‘.“

⁴⁰ *Syriac Dialogue* 6, Vienna 2004, 55–58.

⁴¹ Ebd. 57–58.

„Vor neun Jahren nahmen Eure Heiligkeit den Vorschlag unseres Vorgängers seligen Angedenkens, Johannes XXIII. an, sich beim Zweiten Vatikanischen Konzil durch einen Beobachter vertreten zu lassen. Seit dieser Zeit trugen unser Briefwechsel und der Besuch bedeutender Mitglieder unserer Kirche bei Eurer Heiligkeit dazu bei, die Beziehungen zwischen unseren Kirchen zu festigen“.⁴² Auch Patriarch Yaqoub III. war sich bei seinem Besuch in Rom 1971 der Bedeutsamkeit dieser Begegnung bewusst, die er mit folgenden Worten zum Ausdruck brachte: „Heute ist ein einmaliger und wichtiger Tag in der Geschichte unserer beiden Apostolischen Kirchen. Nach 1520 Jahren der Trennung und gegenseitiger Verurteilung treffen sich die Häupter dieser zwei ältesten Kirchen der Christenheit wie Brüder in einer Atmosphäre der Liebe und Brüderlichkeit“.⁴³

Die Syrisch-Orthodoxe Kirche nahm an den Altorientalen-Dialogen von „Pro Oriente“ in Wien von Anfang an teil: Nach dem Beispiel des inoffiziellen Dialogs zwischen Theologen der orientalisch-orthodoxen Kirchen und der Orthodoxie unter den Auspizien des Weltkirchenrats (Faith and Order) von 1964 bis 1971 (Aarhus 1964, Bristol 1967, Genf 1970, Addis Abeba 1971) begann „Pro Oriente“ 1971 einen inoffiziellen Dialog zwischen römisch-katholischen Theologen und Bischöfen und Theologen der orientalisch-orthodoxen Kirchen, mit Wissen und Billigung der kirchlichen Autoritäten, der zu fünf Konsultationen führte (1971, 1973, 1976, 1978, 1988). Die Syrisch-Orthodoxe Kirche war danach auch (durch Mar Gregorios Youhanna Ibrahim) Mitglied im Standing Committee (ab 30.06.1989), das drei Studien-Seminare zu ekklesiologischen Themen durchführte (Primat 1991, Konzil und Konziliarität 1992, Ekklesiologie und Einheit der Kirche 1994).⁴⁴ Papst Johannes Paul II. erwähnte 1984 in seiner Grußadresse an Patriarch Zakka I. Iwas ausdrücklich die Altorientalen-Dialoge von „Pro Oriente“, die fortgeführt werden sollten.⁴⁵ Zum Zeitpunkt dieser Begegnung waren bereits vier Konsultationen abgehalten worden.

Auch am Syrischen Dialog von „Pro Oriente“, der 1994 begann, war die Syrisch-Orthodoxe Kirche an allen sieben Konsultationen beteiligt. Dieser inoffizielle Dialog vereinte alle Kirchen syrischer Tradition, d.h. neben der Syrisch-Orthodoxen Kirche: die Assyrische Kirche des Ostens (Neu- und Altkalendarier); die Malankara Orthodox-Syrische Kirche; die Mar-Thoma-Church; Syro-Malabaren; Syro-Malankaren; Maroniten; die Syrisch-Katholische Kirche und die Chaldäer. Die ersten drei Konsultationen (1994, 1996, 1997) befassten sich mit der Christologie (Theodor von Mopsuestia, Nestorius von Konstantinopel, Ephesus und dem Drei-Kapitel-Streit), die nächsten drei (2000, 2002, 2003) behandelten die Sakramententheologie (Sakramentenlehre und Initiationssakramente; Ehe, Krankensalbung, Malka, Kreuzzeichen; Eucharistie, Priesterweihe, Buße), schließlich wandte sich die siebte Konsultation (2004) der Frage des Primats zu. Auch im Standing Committee wirkte immer ein Vertreter der Syrisch-Orthodoxen Kirche (Mar Gregorios Youhanna Ibrahim) mit.

Seit 1998 gibt es eine enge Kooperation der drei Patriarchen im Nahen Osten, Papst Shenouda (koptisch-orthodox), Patriarch Zakka I. Iwas (syrisch-orthodox) und Katholikos Aram I. (Keshishian) von Kilikien (armenisch-apostolisch), wobei sie sich darauf verpflichteten, in allen

⁴² OR (D) 1, 1971, Nr. 5, 1.

⁴³ OR (D) 1, 1971, Nr. 5, 2.

⁴⁴ Vgl. D.W. Winkler, Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog, Innsbruck-Wien 1997, bes. 288.

⁴⁵ ISPCU, Nr. 55, 1984/II–III, 60: „As for theological and historical researches, these have already produced appreciable results, particularly within the framework of meetings of the Pro Oriente Foundation between representatives of the Catholic Church and the ancient Oriental Churches. We should continue them so that they mark fresh progress for the glory of God.“

theologischen Dialogen eine gemeinsame dogmatische und theologische Haltung einzunehmen und ökumenischen Organisationen gegenüber eine gemeinsame Position.⁴⁶

Im Januar 2004 begann der offizielle theologische Dialog zwischen der Katholischen Kirche und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen mit sechs Treffen (bis Januar 2008), an dem die Syrisch-Orthodoxe Kirche zusammen mit der Koptisch-Orthodoxen Kirche, der Äthiopisch-Orthodoxen Kirche, der Eritreisch-Orthodoxen Kirche, der Armenisch-Apostolischen Kirche (Etchmiadzin und Kilikien) und den Orthodoxen Syro-Malankaren teilnimmt. Diese Gespräche hatten bisher vornehmlich die Ekklesiologie zum Thema und führten zu einem Dokument mit dem Titel „Wesen, Verfassung und Sendung der Kirche“ („Nature, Constitution and Mission of the Church“), das im Januar 2009 verabschiedet wurde.⁴⁷

b. Gemeinsame Erklärungen

Eine Gemeinsame Erklärung eines Papstes mit einem Oberhaupt einer orientalisches-orthodoxen Kirche gibt es erstmals 1970: Papst Paul VI. und der armenische Katholikos-Patriarch aller Armenier Vasken I. unterzeichnen am 12. Mai 1970 einen gemeinsamen Aufruf zur Einheit und Zusammenarbeit.⁴⁸ Dann folgt bereits die Gemeinsame Erklärung vom 27. Oktober 1971 von Papst Paul VI. und dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Yaqoub III. Die letzte vor 1984 ist dann die Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und dem koptisch-orthodoxen Papst und Patriarchen Shenouda III. vom 10. Mai 1973, von dessen christologischen Aussagen die Erklärung von 1984 viel übernommen hat. Nach dieser Erklärung von 1984 gibt es noch zwei Gemeinsame Erklärungen eines Papstes mit dem Oberhaupt einer orientalisches-orthodoxen Kirche: mit der Armenisch-Apostolischen Kirche von Etschmiadzin eine Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier Karekin I. am 13. Dezember 1996.⁴⁹ Mit der Armenisch-Apostolischen Kirche von Kilikien eine Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Katholikos Aram I. vom 25. Januar 1997.⁵⁰

c. Schlussbemerkungen

- In der Gemeinsamen Erklärung von 1984 bezeichnet man sich als Schwesterkirchen (zweimal: Nr. 1 und Nr. 9). Das ist neu gegenüber der Gemeinsamen Erklärung von 1971.
- Die Erklärung übernimmt ein christologisches Bekenntnis, das eng dem christologischen Bekenntnis der Koptisch-Orthodox/Römisch-Katholischen Erklärung von 1973 zwischen Paul VI. und Shenouda III. folgt (abgekürzt, etwas mehr antiochenisch). Damit baut man auf den Ergebnissen des Aufbruchs durch die Wiener Altorientalen-Dialoge Anfang der 1970er Jahre auf.
- Die Erlaubnis zu einer *communicatio in sacris* in Notfällen, obwohl „eine völlige Identität des Glaubens“ (Nr. 8: „complete identity of faith“; oder Nr. 9: „our identity in faith, though not yet complete“) „noch nicht existiert“, ist der bisher weitestgehende gemeinsame Schritt einer orientalisches-orthodoxen Kirche mit der Römisch-Katholischen Kirche. Die Anregung

⁴⁶ Vgl. dazu auch T. Hainthaler, Entwicklungen im Dialog der orientalisches-orthodoxen Kirchen, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 57 (2006) 15–18.

⁴⁷ Veröffentlicht in: ISPCU Nr. 131 (2009/I–II) 14–22.

⁴⁸ Vgl. DwÜ I, 527–528.

⁴⁹ „... common search for unity in Christ, the Word of God made flesh. Perfect God as to His divinity, perfect man as to His humanity, His divinity is united to His humanity in the Person of the Only-begotten Son of God, in a union which is real, perfect, without confusion, without alteration, without division, without any form of separation.“ „... fundamental common faith in God and in Jesus Christ“ (deutsche Übersetzung in: DwÜ III, 582–584).

⁵⁰ Vgl. DwÜ III, 584–587.

von Mar Gregorios Youhanna Ibrahim, zu einer entsprechenden Bestimmung mit allen orientalischem-orthodoxen Kirchen (und darüber hinaus) zu kommen, steht seit 2003 im Raum; von Seiten der Römisch-Katholischen Kirche dürften hier keine Schwierigkeiten bestehen (vgl. CIC 844, 2–3).

- Langjährige gute Beziehungen herausragender Persönlichkeiten der beiden Kirchen haben diesen Schritt wohl in einer Zeit ermöglicht, die auf eine schnelle Annäherung hoffte. Nun ist es die Aufgabe, den Text noch mehr in Leben und Praxis der beiden Kirchen überzuführen.

Die Gemeinsame Erklärung vom 23. Juni 1984 Pastorale Erfahrungen, Kritik und Perspektiven

Aho Shemunkasho

Wir sind heute zusammengekommen, um uns an ein verdientes Dokument zu erinnern, in dem zusätzlich zu den theologischen Übereinstimmungen eine pastorale und seelsorgliche Arbeit zwischen zwei selbständigen Kirchen ermöglicht wird – zwischen zwei Kirchen, die über Jahrhunderte getrennt waren und keine Kommunikation miteinander hatten, geschweige denn eine Kommuniongemeinschaft. Trotz der Unterschiede in der Theologie, Tradition, Liturgie, Kultur und Denkweise ermöglicht das Dokument vom 23. Juni 1984¹ eine praktische pastorale Arbeit zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche; eine gemeinsame Arbeit, die in der gesamten ökumenischen Bewegung unserer Zeit einmalig ist.

Nach einer Einführung zur historisch-theologischen Einordnung des Dokumentes werde ich einzeln auf die pastoral-seelsorglichen Vereinbarungen eingehen, die im neunten Absatz des Dokumentes erwähnt sind. Bei der Analyse des Konsenses im Blick auf seine Rezeption und Umsetzung werde ich auch auf die aus meiner Sicht bestehenden kritischen Punkte und Perspektiven eingehen.

I. Die Vereinbarung von 1984 als ein lebendiges Zeugnis für die wahre Ökumene des 20. Jahrhunderts

Trotz der bilateralen Gespräche, Dialoge und Konsultationen zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und den nicht-orientalisch-orthodoxen Kirchen oder zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und anderen Kirchen ist es zu keinem ähnlichen Konsens bezüglich der pastoral-sakramentalen Arbeit zwischen zwei traditionell unterschiedlichen Kirchen gekommen, wie es mit dem Dokument von 1984 zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und Römisch-Katholischen Kirche der Fall ist.²

Wegbereitend waren diesem Konsens bilaterale Gespräche zwischen der Syrisch-Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche, Pro-Oriente-Konsultationen und die Wiener Christologische Formel vorausgegangen. Die Wiener Christologische Formel von 1971 hat die über Jahrhunderte andauernde christologische Kontroverse zwischen Chalcedonensern und Nicht-Chalcedonensern größtenteils beigelegt. Mit der Wiener Christologischen Formel wurde der gemeinsame Glaube an Christus, unseren Herrn und Erlöser, zum ersten Mal seit der Trennung im Gefolge des Konzils von Chalcedon gemeinsam zum Ausdruck gebracht. Auf Einladung der Stiftung „Pro Oriente“ kam es vom 7. bis 11. September 1971 in Wien zur ersten „Inoffiziellen ökumenischen Konsultation“ zwischen orientalisch-orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, auf der im Kommuniké der gemeinsame Glaube verlautbart wurde:

¹ H. Meyer / D. Papandreou / H.J. Urban / L. Vischer (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung (= DwÜ)*, Bd. 2, Paderborn – Frankfurt a.M. 1992, 571–574.

² Eine entsprechende Vereinbarung mit der Russischen Orthodoxen Kirche war nicht in einer Gemeinsamen Erklärung vereinbart worden, sondern vom Hl. Synod des Moskauer Patriarchats 1969 als Reaktion auf entsprechende Bestimmungen des Ostkirchen-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils verabschiedet worden. Da alle anderen autokephalen orthodoxen Kirchen diesen Beschluss jedoch ablehnten, suspendierte das Moskauer Patriarchat 1986 seine frühere Entscheidung, so dass es heute keine auf Ausnahmefälle begrenzte *communicatio in sacris* zwischen orthodoxen Russen und Katholiken mehr gibt. Vgl. J. Oeldemann, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog*, Paderborn 2004, 163.

*Wir glauben, dass unser Gott und Erlöser,
 Jesus Christus, Gottes fleischgewordener Sohn ist;
 vollkommen in seiner Gottheit
 und vollkommen in seiner Menschheit.
 Seine Gottheit war von seiner Menschheit
 nicht einen Augenblick getrennt.
 Seine Menschheit ist eins mit seiner Gottheit,
 ohne Vermischung, ohne Vermengung,
 ohne Teilung, ohne Trennung.
 Im gemeinsamen Glauben an den einen Herrn Jesus Christus
 betrachten wir sein Geheimnis als unausschöpflich
 und unaussprechbar,
 für den menschlichen Geist weder voll zu verstehen
 noch auszudrücken.³*

Diese Wiener Christologische Formel wurde schon wenige Wochen nach der ersten Wiener Pro-Oriente-Konsultation am 27. Oktober 1971 von Patriarch Ignatius Yaqoub III. und Papst Paul VI. in Rom ratifiziert.⁴ Damit hat man die beiden christologischen Formeln, die Eine-Natur-Lehre und die Zwei-Naturen-Lehre, die bis dahin als im Widerspruch zueinander stehend verstanden wurden, miteinander harmonisiert. Die bis dahin existierenden Unterschiede sahen die wissenschaftlichen Fachleute des 20. Jahrhunderts in der unterschiedlichen Terminologie und Ausdrucksweise des Glaubens, nicht aber im Wesen des Glaubens. Die einst existierenden christologischen Spaltungen und Spannungen werden mit diesem Dokument zu Recht so verstanden, dass sie nicht „die Substanz des Glaubens“ berührten, sondern vielmehr nur aufgrund „terminologischer und kultureller Unterschiede“ und aufgrund eigener Ausdrucksformen entstanden seien.⁵

In der syrischen Tradition wird eine solche Feststellung schon bei Bar Hebraeus († 1286) aus dem 13. Jahrhundert erkennbar. In seinem „Buch der Taube“ schreibt er Folgendes:

Nachdem ich über dieses Thema viel gegrübelt und nachgedacht habe, gewann ich die Überzeugung, dass diese Streitereien zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen keine Angelegenheit von sachlichem Gewicht, sondern von Worten und Formulierungen seien. Denn sie alle bekennen, dass Christus, unser Herr, ganzer Gott und ganzer Mensch ist, ohne Verschmelzung, Mischung oder Unklarheit der Naturen ... So gewann ich die Einsicht, dass alle christlichen Gemeinschaften mit ihren unterschiedlichen christologischen Positionen auf einem gemeinsamen Grund stehen, ohne irgendwelche Unterschiede zwischen sich.⁶

³ A. Stirnemann / G. Wilflinger (Hg.), *Der Wiener Altorientaldialog: Fünf PRO ORIENTE Konsultationen mit den Altorientalischen Kirchen. Communiqués und Gemeinsame Dokumente*, Bd. 1, Wien 1997, 51 (= DwÜ 2, 573).

⁴ Ebd. 120–121.

⁵ Alois Grillmeier hatte an den Inoffiziellen Konsultationen teilgenommen. Er bearbeitet die christologische Auseinandersetzung des fünften und sechsten Jahrhunderts sehr ausführlich in seinem Buch: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451–518)*, Bd. 2/1, Freiburg 1991; vgl. auch T. Hainthaler (Hg.), *Alois Grillmeier: Fragmente zu Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg 1997. Siehe bes. Kapitel III.5. „Das Verständnis der christologischen Formulierungen in der altorientalischen und römisch-katholischen Tradition im Lichte der nachchalkedonischen Theologie. Analyse der Terminologien in Hinsicht auf ihre Bedeutungsinhalte“ (S. 134–151).

⁶ Zitiert aus S. Brock, *Die verborgene Perle. Die syrisch-orthodoxe Kirche und ihr antikes aramäisches Erbe*, Bd. III, Rom 2001, 33. In seiner Einleitung bringt A.J. Wensinck zum Ausdruck, dass Bar Hebraeus das „Buch der Taube“ am Ende seines Lebens verfasst hat, nämlich nach 1278. A.J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the*

Dass der Mensch als Geschöpf über seinen Schöpfer auf allerlei Art und Weise sprechen kann und jede Formulierung nur als eine unter vielen zu verstehen ist, darauf hat schon vor den christologischen Auseinandersetzungen besonders der antike theologische Poet Ephrem der Syrer hingewiesen. Der Mensch kann Gott in seiner Sprache und in seinen Gedanken nicht zutreffend erfassen und keineswegs definieren. Er kann nur begrenzt über die tatsächliche Wesenheit Gottes sprechen; und das nur soweit Gott durch seine Selbstoffenbarung in der Heiligen Schrift, in der Natur, in der Sprache und nicht zuletzt durch die Inkarnation des Sohnes dies gnädig ermöglicht hat. Alle Metaphern, Bilder und Worte, ja sogar die Menschheit Christi sollen auf das verborgene und unsichtbare Mysterium der Gottheit hinweisen, die der Menschheit in ihrer realen Daseinsweise unzugänglich ist. Dennoch hat Gott selbst durch seine Offenbarung es dem Menschen ermöglicht, über Gott in menschlichen Formen und in menschlicher Sprache zu denken und zu reden.⁷

Obwohl Jakob von Sarug zweifelsfrei in der Tradition der Eine-Natur-Lehre steht, hat er möglichst vermieden, die eine oder andere Formel in seinen zahlreichen *Memre* zu verwenden. Seinen Glauben an den inkarnierten Sohn Gottes hat er mit zahlreichen Bildern und Metaphern zum Ausdruck gebracht.⁸ Die Wiener Christologische Formel und die Vereinbarungen von 1984 mit der Römisch-Katholischen Kirche stehen im Geiste der syrischen Tradition, die im Gefolge des Konzils von Chalcedon großen Einsatz gezeigt hat, die *Communio* der einen Kirche Gottes als Braut Christi zu retten. Dazu zählen freilich die unmittelbar betroffenen Philoxenus von Mabbug⁹ und Severus von Antiochien¹⁰, die aus westlicher Sicht oft aufgrund der Häresie des Monophysitismus verurteilt und mit dem Anathema belegt wurden.

Dove together with some chapters from his Ethikon, Leiden 1919, xiv: „From a note in Codex Rich n° 1794 in the British Museum it appears that the Ethikon has been written by Bar Hebraeus in the year 1590 i.e. 1278 A.D., 8 years before his death. It is probable that the Book of the Dove was composed after the Ethikon, it has even been called an abridged edition of it. I have objections against this qualification, as may be seen further on, but so much is true, that nearly all the materials out of which the first three chapters of the Book of the Dove are composed, are to be found in the first three chapters of the Ethikon. And the fourth chapter of the Book of the Dove seems to betray in its personal tone something of the approaching departure. So the work may have been composed after A.D. 1278.“

⁷ R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, 69–94 (Kapitel V, „The Body of Christ“). Siehe auch R. Murray, A hymn of St Ephrem to Christ on the Incarnation, the Holy Spirit and the Sacraments, in: *Eastern Church Review* 3 (1970) 142–150; L. Leloir, La christologie de saint Éphrem dans son commentaire, in: *Handes Amsorya* 75 (1961) 449–466; S.P. Brock, *The Luminous Eye: The spiritual world vision of St Ephrem*, Rome 1985; P.S. Russel, Ephraem the Syrian on the Utility of Language and the Place of Silence, in: *Journal of Early Christian Studies* 8/1 (2000) 21–37.

⁸ Vgl. R.C. Chesnut, *Three monophysite christologies*, Oxford 1976; S.P. Brock, *The Syrian Orthodox reaction to Chalcedon: Jacob of Serugh's Homily on the Council of Chalcedon*, in: *Texts and Studies (Athens)* 8/10 (1989/91) 448–459; T. Jansma, *The credo of Jacob of Serugh: a return to Nicaea and Constantinople*, in: *Nederlandse Archief voor Kerkgeschiedenis* 44 (1960) 18–36; P. Krüger, *Die kirchliche Zugehörigkeit Jacobs von Serugh im Lichte der handschriftlichen Überlieferung seiner vita unter besonderer Berücksichtigung der Pariser Handschrift 177*, in: *Ostkirchliche Studien* 13 (1964) 15–32.

⁹ Zu Philoxenus von Mabbug vgl. A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963; B. Aland, *Monophysitismus und Schriftauslegung. Der Kommentar zum Matthäus- und Lukasevangelium des Philoxenus von Mabbug*, in: P. Hauptmann (Hg.), *Studien zur Ostkirchlichen Spiritualität: F. von Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1982, 142–166; M.A. Mattai, *The concept of ‚becoming‘ in the Christology of Philoxenos of Mabbug*, in: *The Harp* 2:1/2 (1989) 71–77.

¹⁰ M. Brière und F. Graffin haben viele der Homilien des Severus von Antiochien herausgegeben, siehe *Patrologia Orientalis* 29/1 (1960); 35/3 (1969); 36/1 (1971); 36/3–4 (1973/4); 37/1 (1975); 38/2 (1977). Vgl. auch W.H.C. Frend, *Severus of Antioch and the origin of the monophysite hierarchy*, in: *Orientalia Christiana Analecta* 195 (1973) 261–275.

Rund 1500 Jahre nach Patriarch Severus von Antiochien († 538) dürfen wir sehr froh sein, dass wir in einer Zeit leben, in der nicht nur die Schismen und Feindschaften abgeschafft sind, sondern mit dem Dekret vom 23. Juni 1984 ein Appell hörbar wird, dass die Syrisch-Orthodoxe und Römisch-Katholische Kirche im Geiste der Bibel und der Ökumene, je nach Bedarf gemeinsam die pastorale Arbeit am Dienst des Menschen meistern wollen.

Die Wiener Christologische Formel diene als Basis für weitere Gemeinsame Erklärungen zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und anderen apostolischen Kirchen¹¹, doch ist es in keiner anderen Erklärung zu solchen sakramentalen und pastoralen Vereinbarungen gekommen wie in dem Dokument, dessen 25. Jahrestag wir heute begehen. Die Einmaligkeit des Dokumentes sagt aber noch nichts über seine Rezeption und Wirkung aus. 25 Jahre nach der Ratifizierung durch den verstorbenen Papst Johannes Paul II. und den Patriarchen Mor Ignatius Zakka I. Iwas sind wir an einem Punkt angelangt, wo wir die Aussagekraft des Konsenses an seiner Rezeption und Umsetzung messen dürfen, und das nicht nur in den beiden Kirchen, sondern auch im Verhältnis zu den anderen Geschwisterkirchen.

Dass aufgrund der Aussagen des Dokumentes die beiden Kirchen, die Syrisch-Orthodoxe und Römisch-Katholische, nicht in eine vollkommene *Communio* getreten sind – was freilich ein wünschenswertes Ziel der Ökumene im Sinne des Auftrages Christi ist und bleibt –, sondern in eine Art *Teil-Communio*, ist theologisch nicht unumstritten. Weiterhin werden aus Sicht der orientalisch-orthodoxen Schwesterkirchen auch die expliziten Aussagen des Dokumentes zur gemeinsamen pastoralen Arbeit infrage gestellt.

Mit der Ratifizierung ökumenischer Dekrete bleibt die Syrisch-Orthodoxe Kirche dem Auftrag Christi und ihrer Tradition treu, sich weiterhin um die Einheit der Kirche Christi zu bemühen. Sie bemüht sich auf allen Ebenen um die ekklesiale Einheit. Sie zeigt ihr Engagement sowohl auf lokalen und regionalen als auch auf nationalen und internationalen Ebenen entsprechend ihrer bescheidenen Kräfte.¹² Die Syrisch-Orthodoxe Kirche ist sich dessen sehr bewusst und freut sich dementsprechend über das Engagement der Geschwisterkirchen und besonders über die klaren und sichtbaren Bestrebungen der Römisch-Katholischen Kirche, die seit dem Vaticanum II viele Früchte getragen haben.¹³

Die 1984 vereinbarte pastorale Zusammenarbeit zwischen beiden Kirchen setzt schon liebevolle Beziehung, gegenseitige Wertschätzung und Achtung, Respekt und Anerkennung voraus. Darüber hinaus ist sie ein klares Signal, dass sich die beiden Kirchen gemeinsam auf die Suche nach der vollen *Communio* begeben. Und dieser Wunsch wird mehrmals explizit im Dokument vom 23. Juni 1984 zum Ausdruck gebracht.

¹¹ Siehe A. Stirnemann / G. Wilflinger (Hg.), *Der Wiener Altorientaldialog: Fünf PRO ORIENTE Konsultationen mit den Altorientalischen Kirchen. Communiqués und Gemeinsame Dokumente*, Bd. 1, Wien 1997, 119–134 (= DwÜ 1, 527–544). Eine ähnliche gemeinsame Erklärung wurde zwischen Papst Paul VI. und Papst Shenouda III. am 10. Mai 1973 ratifiziert (DwÜ 1, 529–531). Sechs Jahre später, am 23. Juni 1979, unterzeichneten Papst Shenouda III. und Papst Johannes Paul II ein weiteres Dokument. 1970 und 1983 kam es zu einer gemeinsamen Vereinbarung zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Armenisch-Apostolischen Kirche (DwÜ 1, 527–528). Eine Zusammenfassung über den ökumenischen Dialog mit den Syrischen Kirchen mit Einbeziehung der Ostsyrischen Kirche findet man bei S. Brock, *The Syriac Churches and Dialogue with the Catholic Church*, in: *Heythrop Journal* XLV (2004) 466–476; S. Brock, *The Syriac Churches in ecumenical dialogue on Christology*, in: A. O'Mahony (Hg.), *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics*, London 2004, 44–65; G. Chediath, *Christology*, Kottayam 2002, Kapitel 10.

¹² Mar Gregorios Y. Ibrahim, *The ecumenical dimension of the Syrian Church of Antioch*, in: *Eastern Churches Journal* 2 (1995) 47–62; Mar Sewerios M. Murad, *Relations between the Syrian Orthodox and the Roman Catholic Church*, in: *Proche Orient Chrétien* 49 (1999) 334–336.

¹³ R.G. Roberson, *The modern Roman Catholic – Oriental Orthodox Dialogue*, in: *One in Christ* 21 (1985) 238–254.

II. Die vereinbarte Pastoralarbeit nach Absatz 9

Die Vereinbarungen zur pastoralen Zusammenarbeit finden sich im Absatz 9 des Dokumentes vom 23. Juni 1984:

Unsere Identität im Glauben, auch wenn sie noch keine vollkommene ist, gibt uns das Recht, eine Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen in der pastoralen Sorge anzustreben in Situationen, die heutzutage häufig wegen der Zerstreung unserer Gläubigen über die ganze Welt und wegen der prekären Bedingungen dieser schwierigen Zeiten bestehen.

Es ist tatsächlich nicht selten, dass es unseren Gläubigen materiell oder moralisch unmöglich ist, Zugang zu einem Priester ihrer eigenen Kirche zu finden.

In der Sorge, ihren Bedürfnissen zu entsprechen und ihren geistlichen Gewinn im Sinn, ermächtigen wir sie in solchen Fällen, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von kanonischen Priestern jeder unserer beiden Schwesterkirchen zu erbitten, wenn sie diese benötigen.

Es wäre eine logische Entsprechung, der Zusammenarbeit in der Seelsorge auch eine Zusammenarbeit in der Ausbildung der Priester und in der theologischen Bildung folgen zu lassen. Bischöfe sollten ermutigt werden, die gemeinsame Nutzung von Institutionen der theologischen Bildung zu fördern, wenn sie dies für ratsam halten.

Während wir all das tun, vergessen wir nicht, dass wir noch alles in unserer Macht Stehende tun müssen, um die volle sichtbare Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien zu erreichen, und wir bitten unermüdlich unseren Herrn, uns diese Einheit zu schenken, welche uns allein in die Lage versetzt, der Welt ein voll einmütiges evangelisches Zeugnis zu geben.¹⁴

Aus dem Text gehen vier Themen hervor:

Ausgangspunkt:	Die gegenwärtige Situation
Handlung I:	Sakramentale Vereinbarung
Handlung II:	Zusammenarbeit in der Priesterausbildung und theologischen Erziehung
Ziel:	Volle sichtbare Gemeinschaft zwischen der Syrisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche

1. Ausgangspunkt: Die gegenwärtige Situation

In den ersten beiden Sätzen des Absatzes 9 wird die damalige Situation der beiden Kirchen auf zwei bleibend aktuellen Ebenen angesprochen: a. das Verhältnis der beiden Kirchen zueinander auf der theologischen Ebene; b. die Lebenssituation der Gläubigen im Hinblick auf ihre pastoralen und seelsorglichen Bedürfnisse auf der Praxisebene.

a. Das Verhältnis der beiden Kirchen zueinander auf der theologischen Ebene

Hier wird zum wiederholten Male die noch nicht erreichte vollkommene Identität des Glaubens beider Kirchen angesprochen. Der Ausgangspunkt auf der theologischen Ebene ist die vorhandene Trennung beider Kirchen voneinander: *Unsere Identität im Glauben, auch wenn sie noch keine vollkommene ist.* Aus dem Dokument geht klar hervor, dass diese schmerzhafteste Trennung nicht dem Willen Gottes und dem Auftrag der Kirche Gottes entspricht, sondern als *status quo* zu überwinden ist. Dabei wird weiterhin festgestellt, dass der unterzeichnete Konsens vom 23.

¹⁴ A. Stirnemann / G. Wilflinger (Hg.), Der Wiener Altorientaldialog: Fünf PRO ORIENTE Konsultationen mit den Altorientalischen Kirchen. Kommunikés und Gemeinsame Dokumente, Band Nr. 1 (Wien 1997) 129 (= DwÜ 2, 573).

Juni 1984 diese Trennung nicht überwindet, aber einen erheblichen Beitrag zur gegenseitigen Anerkennung der jeweiligen Glaubenswahrheiten leistet und somit als ein Meilenstein auf dem Weg der Einheit verstanden werden kann. Die Überwindung der Trennung ist der Hauptgrund und erste Schritt zum Zustandekommen des Konsenses. Im Hinblick auf das Ziel sehen die beiden Kirchen ihre Berechtigung zum Handeln, wie es im Text heißt: *Unsere Identität im Glauben, auch wenn sie noch keine vollkommene ist, gibt uns das Recht eine Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen ... anzustreben*. Die vollkommene Einheit und Gemeinschaft ist auch jetzt, ein Vierteljahrhundert später, nicht erreicht. Daran wird und muss noch gearbeitet werden.

b. Die Lebenssituation der Gläubigen im Hinblick auf ihre pastoralen und seelsorglichen Bedürfnisse

Der zweite Schritt ist eine Antwort auf die Lebenssituation der Gläubigen, vor allem im Hinblick auf ihre pastoralen und seelsorglichen Bedürfnisse in Diasporasituationen. Besonders in der modernen Zeit, mit ihrer Industrialisierung und Globalisierung, durch die Übersiedlung, Ein- und Auswanderung vieler Christen aus ihren ursprünglichen Heimatländern, kommt es häufiger vor, dass Gläubige in der Diaspora leben, wo sie keinen Zugang zu ihrer Kirche haben. Solche und ähnliche Notsituationen verpflichten die Kirchenoberhäupter zu handeln. Daher erlauben sie bzw. laden ihre Gläubigen ein, bei der Geschwisterkirche pastoral und seelsorglich versorgt zu werden: ... *gibt uns das Recht, eine Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen in der pastoralen Sorge, in Situationen, die heutzutage häufig wegen der Zerstreuung unserer Gläubigen über die ganze Welt und wegen der prekären Bedingungen dieser schwierigen Zeiten bestehen, anzustreben. Es ist tatsächlich nicht selten, dass es unseren Gläubigen materiell oder moralisch unmöglich ist, Zugang zu einem Priester ihrer eigenen Kirche zu finden*. Hier stehen nicht die theologischen Debatten im Vordergrund, sondern die religiösen Bedürfnisse der betroffenen Gläubigen. Die pastorale Notwendigkeit bekommt eine besonders starke Gewichtung, so dass durch das Abkommen einige der bis dahin scheinbar unlösbaren theologischen Fragestellungen in den Hintergrund treten, vor allem traditionell bedingte liturgisch-theologische Konzepte.

2. Handlung I: Sakramentale Vereinbarung

Ausdrücklich werden alle betroffenen Gläubigen beider Kirchen ermächtigt, in solchen Fällen rechtmäßig zu handeln, wie geschrieben steht: *In der Sorge, ihren Bedürfnissen zu entsprechen und ihren geistlichen Gewinn im Sinn, ermächtigen wir sie in solchen Fällen, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von kanonischen Priestern jeder unserer beiden Schwesterkirchen zu erbitten, wenn sie diese benötigen*. Die sakramental-pastorale Handlung wird auf die drei mehrmals empfangbaren Sakramente begrenzt: Buße, Eucharistie, Krankensalbung. Die anderen Sakramente (Taufe, Firmung, Ehe und Priesterschaft), die nur einmal empfangen werden können, bleiben der eigenen Kirche überlassen. Buße, Eucharistie und Krankensalbung gehören zur spirituellen Nahrung und Stärkung des Menschen, die er je nach Bedarf in der eigenen Kirche regelmäßig empfangen kann. Seit 1984 können syrisch-orthodoxe und römisch-katholische Christen diese drei Sakramente bei der jeweils anderen Kirche in einer Notsituation empfangen. Notsituation darf hier nicht auf den Sterbefall beschränkt werden. Im Sterbefall kann sogar die Taufe und eventuell die Firmung von einem rechtmäßigen Priester gespendet werden.

Von beiden Kirchen wurden im Laufe der letzten 25 Jahre einige Stimmen laut, die die Rezeption und Umsetzung dieses Dokumentes nur in strengen Notfällen definieren. Theologisch und praktisch betrachtet öffnet sich mit dem Dokument ein ganz neuer Raum der Begegnung und gegenseitigen Anerkennung. In der Kirchengeschichte findet man einige Beispiele von

liturgischen und sakramentalen Vollzügen, die nur in Notsituationen verwendet wurden, dann aber zum regulären Vollzug wurden, so zum Beispiel die lateinische Taufe, die nur mit Wasser gießen über die Stirn des Getauften vollzogen wird. Hier ist zwischen Sakramententheologie und kanonischem Recht zu differenzieren.

a. Sakramententheologie

Trotz der unterschiedlichen Liturgie, des Vollzugs und der zum Teil andersartigen Definition der Sakramente werden mit dem Konsens von 1984 die drei erwähnten Sakramente, Buße, Eucharistie und Krankensalbung, gegenseitig *de facto* voll anerkannt und für gültig erklärt. Wenn wir zum Beispiel die Eucharistiefeier nehmen, dann sehen wir Unterschiede im Ablauf der Liturgie und in der Deutung der einzelnen Teile: Im Hochgebet stellt die Konsekration der Gaben den Kern der ganzen Eucharistiefeier dar. In der lateinischen Tradition wird die Konsekration dem Einsetzungsbericht und den Worten Jesu zugeschrieben, während sie in der antiochenischen Liturgie der Epiklese am Ende der Anamnese zugeordnet ist. Aus diesem Ausgangspunkt ergibt sich für die westlichen Theologen unvermeidbar ein Problem mit den syrischen Hochgebeten (Anaphoren), die den Einsetzungsbericht nicht im Wortlaut enthalten. Es wurde schon oft über eines der ältesten Hochgebete gestritten, die ostsyrische Addai-und-Mari-Anaphora, ob sie ohne den Einsetzungsbericht gültig sei und in die römische Liturgie adaptiert werden kann.¹⁵ Innerhalb der 90 westsyrischen Anaphoren lässt sich bei nicht wenigen feststellen, dass sie den Einsetzungsbericht nicht im Wortlaut enthalten. Wenn nun die Eucharistiefeier mit diesen Anaphoren vollzogen und in der eigenen Tradition als gültig angesehen wird, dann dürften solche Hochgebete (Anaphoren) sakramententheologisch auch in der Römisch-Katholischen Kirche Akzeptanz finden.

Sowohl das römische Dokument vom 26.10.2001 über die Anerkennung der Gültigkeit der Anaphora von Addai und Mari durch die Glaubenskongregation am 17. Januar 2001¹⁶ als auch das Dokument vom 23. Juni 1984 werden theologisch kritisch hinterfragt. Aus Sicht der Theologen David Berger¹⁷ und Heinz-Lothar Barth zum Beispiel handelte der Papst mit der

¹⁵ R.F. Taft, Mass without the consecration? The historic agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East promulgated 26 Oct 2001, in: *Heythrop Journal* 77 (2003) 482–509; auch in: *Christian Orient* 25 (2004) 68–88; und in: *Eastern Churches Journal* 11:1 (2004) 11–43. Siehe auch G. Winkler, Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken, Rom 2002; dies., A New Witness to the Missing Institution Narrative, in: M.E. Johnson / L.E. Phillips (Hg.), *Studia Liturgica Diversa. Studies in church music and liturgy: essays in honour of Paul F. Bradshaw*, Portland 2004, 177–228; dies., Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet, in: *Theologische Quartalschrift* 74 (1994) 214–231; M.E. Johnson, The Origins of the Anaphoral Sanctus and Epiclesis Revisited: The Contribution of Gabriele Winkler, in: H.-J. Feulner u.a. (Hg.), *Crossroad of Culture: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, Rom 2000, 405–442.

¹⁶ Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlichte am 20. Juli 2001 „Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Orients“, vgl. *DwÜ* 3, 599–601.

¹⁷ D. Berger, Abschied von den exakten Konsekrationsworten? Oder: Besitzt die Kirche die Vollmacht, eine Liturgie ohne Wandlungsworte für gültig zu erklären, in: *UVK* 32 (6/2002) 350–370. Berger sieht die Verlautbarungen des *Osservatore Romano* vom 26.10.2001 über „die Richtlinien für die Zulassung zur Eucharistie zwischen der Chaldäischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Orients“ als nicht vereinbar mit der lateinischen Tradition. Am Ende seines Artikel sagt er: „Christus selbst hat nach dem einhelligen Zeugnis von Schrift und Tradition Materie und Form von Eucharistie und Taufe persönlich und unmittelbar eingesetzt. Die Kirche hat also keinerlei Vollmacht, an den auf göttlicher Anordnung beruhenden wesentlichen Riten dieser Sakramente etwas zu ändern. Ein völliges Fehlen der Konsekrationsworte, eine Veränderung ihrer grundlegenden Aussage bzw. eine Ersetzung dieser nur durch ein Epiklesegebet oder deren bis zur Unkenntlichkeit führenden Aufteilung in ‚euchologische Einzelteile‘, die sich zerstreut in einer ‚Folge von Dank-, Lob- und Bittgebeten‘ finden, würde mit Sicherheit eine solche Änderung darstellen ... Ganz abgesehen von dieser

Ratifizierung der genannten Dokumente gegen seine lateinische Tradition; sie sprechen ihm daher die Autorität ab, über traditionelle Glaubenswahrheiten entgegengesetzte Entscheidungen zu treffen. Aus ihrer Sicht ist die Erklärung von 1984 eine stillschweigende Anerkennung der von ihnen als *defizitär* oder sogar *ungültig* bezeichneten Anaphoren. Sehr extrem ist dabei Heinz-Lothar Barth, den ich hier natürlich nicht als Stellvertreter der Römisch-Katholischen Kirche zitiere, sondern nur als ein Beispiel, wie extrem das Handeln der Kirchenoberhäupter im Hinblick auf die Tradition kritisiert werden kann: *Im Falle der schismatischen Jakobiten oder Assyrer kann man lediglich hoffen, dass der allmächtige und barmherzige Gott den Gläubigen, die unwissend und schuldlos an einer ungültigen Messe teilnehmen, dieselben Gnaden zukommen lässt, die sie im Falle einer rechtmäßigen Liturgie erhielten.*¹⁸ Uwe Michael Lang hat 2007 über die Anaphora von Addai und Mari, die keinen Einsetzungsbericht enthält, eine Studie herausgegeben.¹⁹ Hierzu hat auch Johannes Oeldemann einen Beitrag geschrieben, in dem er die eucharistische Gastfreundschaft zwischen Assyrern und Chaldäern als ein besonderes Zeichen der Ökumene darstellt.²⁰

Umgekehrt soll nun ein anderes Thema aus syrisch-orthodoxer Sicht aufgegriffen werden: Wenn die Römisch-Katholische Kirche ungesäuertes Brot für die Liturgie verwendet und dieses dann zum Leib Christi wird, dann dürfte dies auch in der syrisch-orthodoxen Tradition, die nur gesäuertes Brot verwendet, sakramententheologisch möglich sein. Die Frage nach der Beschaffenheit des eucharistischen Brotes hat in der Vergangenheit nicht selten zu heftigen Auseinandersetzungen geführt und sie war einer der Auslöser der Trennungen zwischen Rom und Byzanz. Um 1150 schreibt Dionysius Barsalibi seinen Traktat „Gegen die Armenier“, wobei er nach der syrischen Tradition nur gesäuertes Brot als „wahres“ Brot für die Eucharistie anerkennt.²¹

Weitere kritische Aspekte aus syrisch-orthodoxer Sicht sind die regelmäßige Teilnahme an der Heiligen Kommunion, öfters ohne besondere Vorbereitung im Sinne des Fastens und der Beichte, oder der Empfang der Kommunion nur in einer der beiden Gestalten (Leib, ohne Blut). Auf einige Unterschiede und Missverständnisse hat aus syrischer Sicht zum Beispiel Sabo Akcay (heute Hanna) in einem seiner Artikel 1996 im *Kolo Suryoyo* hingewiesen.²² Diese Beispiele sollen zeigen, dass es liturgisch und sakramententheologisch offene Fragen gibt, die das Dokument von 1984 nicht explizit anspricht, für die es aber implizit einen Lösungsansatz geben kann. Das Resultat des Dokumentes ist die volle gegenseitige Akzeptanz dieser drei Sakramente, und davon ausgehend wären alle vorhandenen und entstehenden Fragen diesbezüglich rückwirkend zu bearbeiten und zu lösen.

Vor allem die Eucharistie ist das Zentrum der Kirche, zu der sich die Gläubigen regelmäßig versammeln, Liturgie feiern und geistige und spirituelle Nahrung zu sich nehmen. An der

fehlenden Vollmacht der Kirche, lässt sich keine schlimmere Perversion der wahren Ökumene feststellen, als bei der hier dargelegten Doktrin irgendwelche Abstriche zu machen, mit der Begründung, der Ökumene dienen zu wollen“ (ebd. 370).

¹⁸ H.-L. Barth, Vergebliche Suche und alte Antworten, in: Kirchliche Umschau 6 (5/2003) 8; siehe auch M. Lugmayr FSSP, Anaphoren ohne ‚direkte‘ Wandlungsworte bereits unter Pius XI. (1922–1939), in: UVK 33 (4/2003) 227–244.

¹⁹ U.M. Lang (Hg.), Die Anaphora von Addai und Mari, Bonn 2007; siehe auch ders.: Zum Einsetzungsbericht bei ostsyrischen Liturgiekomentaren, in: Oriens Christianus 89 (Wiesbaden 2005) 63–76.

²⁰ J. Oeldemann, Die Erben von Addai und Mari. Jetzt eucharistische Gastfreundschaft zwischen Assyrern und Chaldäern, in: Christ in der Gegenwart 54 (2002) 93–94.

²¹ A. Mingana, The Work of Dionysius Barsalibi Against the Armenians (= Woodbrook Studies 4), Cambridge 1931.

²² S. Akcay, Missverständnisse über das gemeinsame Komunique von 1984 zwischen Rom und Antiochien bei den syrischen Geistlichen und Gläubigen, in: Kolo Suryoyo 110 (07/08 1996) 223–225.

Heiligen Kommunion teilzunehmen bedeutet, an der Gemeinschaft Christi teilzuhaben und zur Gemeinschaft der Kirche zu gehören. Wie lässt sich theologisch erklären, jemanden zum Sakrament der Eucharistie zuzulassen, der nicht zur Gemeinschaft der Kirche gehört? Was ist er oder sie? Ein Gast? Ein/e Besucher/in? Ein/e Fremde/r? In Bezug auf diese Fragen werden kritische Stimmen aus den orientalisch-orthodoxen und den byzantinisch-orthodoxen Kirchen laut. Diese sehen das Dokument von 1984 nicht als Vorbild und nicht als Wegweiser für die Ökumene. Anstelle einer *Teil-Communio* wird aus deren Sicht die vollkommene Identität im Glauben und die Einheit der Kirche angestrebt, was zweifellos auch die Syrisch-Orthodoxe Kirche und die Römisch-Katholische Kirche als Ziel verfolgen.

Besonders in dem von der Internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission 1987 in Bari verabschiedeten Dokument wird betont, dass die Gemeinschaft im Glauben die Voraussetzung für die Gemeinschaft in den Sakramenten ist. Schon in der Einleitung des Dokumentes heißt es: *(3) Aufgrund dieses grundlegenden Charakters des Glaubens muss man sagen, dass der Glaube als vorausgehende Bedingung, die schon in sich selbst vollendet ist, vor der sakramentalen Gemeinschaft betrachtet werden muss, dass er aber durch die sakramentale Gemeinschaft, welche Ausdruck des Lebens der Kirche und Mittel für das geistliche Wachstum jedes ihrer Glieder ist, vermehrt wird.*²³ Jedoch wird diese Aussage in den folgenden Sätzen eingegrenzt: *Das muss bedacht werden, damit man das Problem des Glaubens als Bedingung der Einheit nicht auf unzulängliche Weise angeht. Es darf aber nicht die Tatsache verdunkeln, dass der Glaube eine solche Bedingung ist und dass es keine sakramentale Gemeinschaft geben kann ohne Gemeinschaft im Glauben, sowohl im allgemeinen Sinn als auch im Sinn der dogmatischen Formulierung.*²⁴

Das Jubiläumsdokument bietet keine vollkommene Gemeinschaft im Glauben an und setzt sie auch für die vereinbarte sakramentale Gemeinschaft nicht voraus. Gerade dadurch ermöglicht es, dass bis zur Erreichung der vollen Gemeinschaft im Glauben die pastoral Bedürftigen dieser beiden Kirchen die Früchte der sakramentalen Gemeinschaft kosten dürfen. Die pastorale Vereinbarung von 1984 versichert gegenseitig die sakramentale Gültigkeit der Buße, Eucharistie und Krankensalbung im Vollzug nach beiden Riten, so dass die Gläubigen in „Notsituationen“ rechtmäßig am jeweils anderen Ritus teilnehmen können, solange sie auch in ihrer Kirche kanonisch zugelassen sind. Dabei ist zu bedenken, dass alle sakramentalen Handlungen, denen in einer Notsituation Gültigkeit und Wahrheit zugesprochen wird, dann *de facto* eine universale rechtmäßige Wahrheit besitzen, die theologisch ihre Berechtigung hat, solange ihre Verwendung kanonisch-kirchenrechtlich nicht eingeschränkt ist. Das Dokument bezeugt eine gegenseitige Anerkennung der drei erwähnten Sakramente, beschränkt aber ihre Anwendung auf bestimmte Lebenssituationen.

Es wäre für die Zukunft und das weitere Fortschreiten der Ökumene wünschenswert, diese pastorale Vereinbarung auf alle Lebensumstände ohne jegliche Beschränkung weiter auszudehnen, so dass in jeglicher Lebenssituation die Gläubigen zu den Sakramenten zugelassen werden. Auch die Aufnahme dieses Modells oder ähnlicher Vereinbarungen durch andere Kirchen wäre wünschenswert.

b. Zulassung nur im Notfall

Das Abkommen von 1984 spricht eine Notsituation an, in der die betroffenen Gläubigen keinen Zugang zu ihrer Kirche bzw. ihrem Seelsorger haben:

²³ DwÜ 2, 542. Vgl. ebd. bis S. 551.

²⁴ DwÜ 2, 542.

Unsere Identität im Glauben, auch wenn sie noch keine vollkommene ist, gibt uns das Recht, eine Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen in der pastoralen Sorge, in Situationen, die heutzutage häufig wegen der Zerstreuung unserer Gläubigen über die ganze Welt und wegen der prekären Bedingungen dieser schwierigen Zeiten bestehen, anzustreben. Es ist tatsächlich nicht selten, dass es unseren Gläubigen materiell oder moralisch unmöglich ist, Zugang zu einem Priester ihrer eigenen Kirche zu finden.

Es ist die Rede von *Zerstreuung*, von *prekären Bedingungen* und *schwierigen Zeiten*, von *materiellen* und *moralischen* Gründen. Diese vier Aspekte dürfen nicht zu eng betrachtet werden. Sie geben viel Spielraum zur Auslegung. Das ist auch im Sinne jeder universalen Kirche, die in der Regel Raum lässt zum Handeln. Je nach Heimatort, Kultur, Raum und Zeit kann jeder Mensch anders betroffen sein und einen berechtigten Grund haben, nach diesem Abkommen seine seelsorgliche Betreuung in der anderen Kirche zu suchen, wenn seine Kirche nicht unmittelbar vor Ort präsent ist. Besonders das Wort „moralisch“ könnte unter Umständen noch weit umfassender ausgelegt werden.

Die zum Teil berechtigte Kritik seitens der anderen orientalisch-orthodoxen Kirchen besteht darin, dass sie dieses Dokument nicht für maßgebend halten, wenn das Novum darin ausschließlich auf die pastorale Arbeit in Notsituationen beschränkt wird. Aus Sicht der orientalisch-orthodoxen Kirchen haben alle Gläubigen, die keinen Zugang zu ihrer Kirche und zu Geistlichen haben, zuerst nach einer möglichen pastoralen Betreuung innerhalb der anderen orientalisch-orthodoxen Kirchen zu suchen. Wenn diese nicht vorhanden ist, dann in den byzantinisch-orthodoxen Kirchen, wenn auch diese nicht vorhanden sind, dann in der Römisch-Katholischen Kirche. Das bedeutet konkret, dass auch in solchen Fällen, die das Dokument beschreibt, die orientalisch-orthodoxen Christen vielfach darauf angewiesen wären, sich an die Römisch-Katholische Kirche zu wenden, selbst wenn es das Jubiläumsdokument nicht gäbe. Umgekehrt wäre es in Notsituationen freilich auch für römisch-katholische Christen möglich, sich an die Geistlichen der Schwesterkirche zu wenden. Dennoch darf man die Bedeutung einer offiziellen Bejahung und expliziten Formulierung dessen, was stillschweigend möglich ist, nicht unterschätzen. Mit dem Dokument vom 1984 haben die Gläubigen ein Recht darauf, bei der anderen Kirche pastoral versorgt zu werden, wenn sie keine eigene Kirche vor Ort haben.

c. Wie sah die Praxis in den letzten 25 Jahren aus?

Aufgrund der Diasporasituation der syrischen Kirche und aufgrund der globalen Verbreitung der Römisch-Katholischen Kirche leben syrisch-orthodoxe Christen des Öfteren in Nachbarschaft mit römisch-katholischen Christen. Auch wenn die meisten syrisch-orthodoxen Christen dieses Dokument nie zu Gesicht bekommen haben, wissen sie inzwischen von der pastoralen Vereinbarung. Öfter müssen sie ihre katholischen Glaubensgeschwister darauf hinweisen, um zu den vereinbarten Sakramenten zugelassen zu werden.

In der Praxis findet dies breite Anwendung, sei es in Gottesdiensten, die in Bildungsinstitutionen wie Kindergärten, Schulen und Bildungshäusern gefeiert werden, sei es im Urlaub, auf Reisen oder aufgrund von Nachbarschaft, Festen, Hochfesten etc. An vielen Orten in Deutschland gibt es noch zahlreiche syrisch-orthodoxe Christen, die keine eigenen Gemeinden in der unmittelbaren Nachbarschaft haben. Auf der Basis der Vereinbarungen von 1984 besuchen sie rechtmäßig die römisch-katholischen Gottesdienste. Aufgrund der Immigration und der modernen Berufswelt kommt dies auch an vielen anderen Orten in Europa und Amerika, aber auch im Nahen Osten vor. Syrisch-orthodoxe Christen wissen, dass sie an der Kommunion teilnehmen können. Das Dokument hat eine besondere psychologische Bedeutung: An einer Eucharistiefeier teilzunehmen und die Sicherheit zu haben, dass man kirchlich nicht ausgeschlossen ist, sondern

voll und ganz am Gottesdienst teilnehmen kann und genauso wie alle anderen die Heilige Kommunion empfangen darf, fördert nicht nur die spirituelle Beziehung zu unserem Gott und Herrn, sondern auch die sozial-menschliche Beziehung im Geiste Gottes zueinander.

Da die Sakramente die gegenseitige Anerkennung gefunden haben, weiß man rational, dass den Sakramenten der anderen Kirche die gleiche Heilswirkung zugesprochen wird wie den Sakramenten der eigenen Tradition. Da die Liturgien, Riten und Formen dennoch anders sind, braucht man am Anfang eine lange Gewöhnungsphase, damit auch das Herz bzw. die Seele sich im fremden Ritus angesprochen fühlt. Obwohl sakramental-theologisch die Grundbedeutung der Buße, Eucharistie und Krankensalbung in beiden Traditionen identisch ist, kommt es dennoch zu unterschiedlichen Assoziationen. In der westlichen Tradition wird die Eucharistie häufig als Tischgemeinschaft, Kommunion und Opfermahl beschrieben. In der syrisch-orthodoxen Tradition begegnet man hauptsächlich folgenden Namen: Versammlung (*knuschyo – Synaxis*), Kommunion/Gemeinschaft (*schautophutho*), Mysterien/Geheimnisse (*roze*), Vollendung der Vollendungen (*gmiruth gmirwotho*), Danksagung/Eucharistie (*tawditho – Eucharistia*), Opfergabe (*qurbono*), Annäherung/Opfer (*qurobo*), glühende Kohle (*gmurto d-nuro*).²⁵ Dementsprechend kommt es zu unterschiedlicher Rezeption und Interpretation der Sakramente. Bei der Auslegung werden traditionsbedingt unterschiedliche Bilder und Metaphern vorgezogen, die den Zugang zum Empfang der Sakramente beeinflussen.

In der Regel nehmen syrisch-orthodoxe Christen öfter an römisch-katholischen Gottesdiensten teil und empfangen dort das Bußsakrament und die Heilige Kommunion als umgekehrt.²⁶ Hier ist Vorsicht angesagt, damit die kleine syrisch-orthodoxe Herde von den größeren römisch-katholischen Gemeinden nicht vereinnahmt wird. Die letzten 25 Jahre haben jedoch gezeigt, dass die syrisch-orthodoxen Christen ihrer Tradition und Kirche treu bleiben. Viele syrisch-orthodoxe Christen nehmen gerne an Gottesdiensten der Geschwisterkirche teil, einige lassen ihre Kinder am Kommunion- oder Firmunterricht teilnehmen und Messdiener sein, so dass durch die liturgische Praxis und das theoretische Wissen ihre Kinder stärker im Glauben aufwachsen. Die bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, dass diese syrisch-orthodoxen Christen sehr bewusst ihre Wurzeln in ihrer Kirche weiter wachsen lassen und ihrer Tradition treu bleiben. Dies sollte auch andere Kirchen ermutigen, sich furchtlos auf ähnliche pastorale Vereinbarungen einzulassen, die tatsächlich als lebendiges Zeichen und Fortschritt der Ökumene gelten können.

3. Handlung II: Zusammenarbeit in der Priesterausbildung und theologischen Erziehung

Es wäre eine logische Entsprechung, der Zusammenarbeit in der Seelsorge auch eine Zusammenarbeit in der Ausbildung der Priester und in der theologischen Bildung folgen zu lassen.

Zu der theologischen Erziehung, von der das Dokument ausdrücklich spricht, gehört freilich implizit jegliche religiöse Erziehung, die in kirchlichen, privaten oder staatlichen Institutionen stattfindet, so zum Beispiel der Religionsunterricht an den Schulen, die religiöse Erziehung in den Kindergärten, die Katechese in den Gemeinden etc. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche im Westen hat in der Regel noch keine öffentlichen Bildungsanstalten, an denen weder ihre Kinder noch andere Kinder ausgebildet werden können – Ausnahme bilden die Gemeinderäume. Daher kann die Umsetzung dieses Punktes im Westen auch nur einseitig erfolgen: Römisch-katholisch-

²⁵ Siehe zum Beispiel die liturgischen Kommentare von Moses Bar Kepha († 903) und Dionysius Bar Salibi († 1171): A. Heinz, Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer, Trier 2000, 45–46; 123–129.

²⁶ Für die gegenseitige Spendung der Krankensalbung sind mir keine Fälle bekannt.

liche Einrichtungen öffnen ihre Bildungsinstitutionen für syrisch-orthodoxe Christen, die diese dann besuchen können.

Überall schicken syrisch-orthodoxe Eltern mit Freude ihre Kinder in Kindergärten und Schulen, die in Trägerschaft der Römisch-Katholischen Kirche sind. Das war auch vor dem Dokument von 1984 möglich. Aufgrund der pastoralen Vereinbarung von 1984 und der Bejahung der beiden Christologischen Formeln von 1971 spüren die syrisch-orthodoxen Christen jedoch eine besondere Nähe zur Römisch-Katholischen Kirche. In deren Bildungshäusern, Kindergärten und Schulen erfahren syrisch-orthodoxe Christen eine besondere Atmosphäre, menschliche Wärme und religiöse Werte, die sonst nicht selbstverständlich sind. An solchen Bildungseinrichtungen erfahren syrisch-orthodoxe Kinder religiöse Erziehung nach der römisch-katholischen Tradition. Dadurch werden die Kinder mit lateinischen Festen und Feiern, theologischer Denkweise und zum Teil mit dem römischen Ritus vertraut gemacht. Da die Syrisch-Orthodoxe Kirche keine eigenen Institutionen im Westen hat und höchstens in Form von eingetragenen Vereinen rechtlich existiert, wäre eine kooperative gemeinsame Arbeit gerade in Bezug auf die Erziehung sehr notwendig, sowohl in Kindergärten als auch in den Schulen und Hochschulen.

Die Römisch-Katholische Kirche hat ein sehr entwickeltes Bildungssystem aufgebaut, das auch staatlich gesichert und mitgetragen wird. Dennoch spürt sie die Wirkung der Säkularisierung und das damit verbundene Verschwinden des Glaubens tief in ihrer Mitte. Mit solchen Gefahren wird die Syrisch-Orthodoxe Kirche in der Zukunft mehr als jetzt auch zu kämpfen haben. Eine systematische Bildungsvernetzung würde sie in ihrer Arbeit stärken. Im Westen ist die Syrisch-Orthodoxe Kirche rechtlich noch nicht zu Hause. Sie ist keine Körperschaft des öffentlichen Rechtes. Erst in den letzten drei bis vier Jahrzehnten hat sie sich hier niedergelassen, doch sie ist noch im Prozess einer gesunden Integration. Sie ist schöpferisch, und es kommt zu Synergien ihrer Tradition und Kultur mit der hiesigen Tradition und Kultur. Dabei spürt sie eine besondere Herausforderung: Wie kann sie ihre Glaubenswahrheiten und moralischen Werte, ihre Liturgie, sakrale Sprache und reiche christliche Tradition an ihre Kinder weitervermitteln, wenn nicht zusätzlich zur Liturgie durch eine systematische Bildung? Die Syrisch-Orthodoxe Kirche greift gerne auf die existierenden Bildungssysteme zurück, aber ihr fehlt es noch an personalen und finanziellen Kräften, die eine solche Arbeit systematisch ermöglichen.

Durch die Bewilligung des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen seitens der Schulministerien in einigen Bundesländern ist schon ein Schritt in diese Richtung getan. In Nordrhein-Westfalen kam es im Sinne des Dokumentes von 1984 zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit mit dem Institut für Lehrerfortbildung (IfL) in Mülheim an der Ruhr, das seine Dozenten und Ressourcen mit Herrn Dr. Laufen an der Spitze den syrisch-orthodoxen Religionslehrern in Nordrhein-Westfalen wohlwollend zur Verfügung gestellt hat. Die durch das IfL angebotenen Seminare und Studientage waren und sind nach wie vor eine besondere Stütze für die syrisch-orthodoxen Lehrer in Nordrhein-Westfalen. Dafür ist ein besonderer Dank auszusprechen. Ein noch nicht gelöstes Problem ist die Verweigerung der syrisch-orthodoxen Religionslehre an den Bekenntnisschulen, die gerne von syrisch-orthodoxen Kindern besucht werden. Es wäre sehr wünschenswert, wenn in Zusammenarbeit mit der Römisch-Katholischen Kirche und den zuständigen Ministerien ein Weg gefunden wird, der es erlaubt, syrisch-orthodoxe Kinder auch an römisch-katholischen Bekenntnisschulen zu unterrichten. Diesbezüglich wird das Dokument von 1984 manchmal missverständlich gegen die syrisch-orthodoxen Christen gerichtet: Die sprachlichen, kulturellen und traditionellen Unterschiede werden ignoriert, und es wird behauptet, dass die Syrisch-Orthodoxe und die Römisch-Katholische Kirche den Glauben soweit teilen, dass die syrisch-orthodoxen Kinder keinen eigenen Religionsunterricht bräuchten – besonders nicht an katholischen Bekenntnisschulen.

Für die Syrisch-Orthodoxe Kirche in der Diaspora wäre eine kooperative Zusammenarbeit auf allen Bildungsebenen sehr hilfreich, wie es im Dokument explizit formuliert ist:

Bischöfe sollten ermutigt werden, die gemeinsame Nutzung von Institutionen der theologischen Bildung zu fördern, wenn sie dies für ratsam halten.

Man könnte auf allen Ebenen ein durchdachtes Konzept entwickeln, das je nach Bedarf und Ort zu adaptieren wäre: Kindergärten, Schulen, Bildungshäuser, Theologische Fakultäten. Ohne hier auf die Einzelheiten einzugehen, muss an dieser Stelle betont werden, dass eine konsequente Umsetzung dieses Dokumentes in die Praxis bedeuten würde, an den Bildungsstätten der Geschwisterkirche für die Syrisch-Orthodoxe Kirche einen Raum zu schaffen, in dem einerseits interessierte syrisch-orthodoxe Christen Zugang zur Bildung finden würden und der ihnen andererseits fern von ihrer Heimat ein Stück neue Heimat böte, wo sie sich frei entfalten dürften.

In seiner Begrüßungsrede an die Teilnehmer der 5. Vollversammlung der Gemeinsamen orientalisches-orthodox / römisch-katholischen Kommission für den theologischen Dialog in Damaskus am 27. Februar 2008 wies Seine Heiligkeit Mor Ignatius Zakka I. Iwas auf das Dokument von 1984 hin und drückte seinen Wunsch nach Kooperation aus „in priestly formation, that is by sharing facilities in regard to the education of the Clergy and having the service of Professors of Theology from either Churches“.²⁷ In diesem Sinne spricht auch das Dokument von 1984 von der Priesterausbildung. Zusätzlich gibt es auch weitere offizielle Verlautbarungen, die Raum zum Handeln schaffen, so zum Beispiel ein Rundbrief der Kongregation für das katholische Bildungswesen an die Verantwortlichen für die Priesterausbildung vom 16. April 1987:

12. An katholischen Kollegien und Universitäten soll darauf geachtet werden, dass im allgemeinen Studienplan eine Behandlung der Christenheit des Ostens vorgesehen ist. Wo eine erhebliche Zahl von Lehrern und Studenten Ostchristen sind, sollen nicht nur ihre pastoralen Bedürfnisse besonders berücksichtigt, sondern auch die Möglichkeit angeboten werden, dass sie eine ausreichende akademische Ausbildung in ihren religiösen und kulturellen Traditionen bekommen. Wo die Verhältnisse es rechtfertigen, können an den Fakultäten besondere Institute eingerichtet werden, um akademische Ausbildung auf diesen Gebieten sicherzustellen.²⁸

Auch im *Ökumenischen Direktorium* wird die Zusammenarbeit im Bildungssektor stark befürwortet. Im Kapitel IV (*Institutionelle und personelle Zusammenarbeit zwischen Katholiken und anderen Christen*) wird besonders auf die Bedeutung der Zusammenarbeit auf der Hochschulebene eingegangen:

1. Unter Berücksichtigung der von Land zu Land verschiedenen Umstände und der oben genannten Grundsätze [Kap. III, Nr. 1] können die Zusammenarbeit zwischen den Hochschulen und der stufenweise Austausch von Professoren und Studenten der verschiedenen Kirchen und

²⁷ Zitat aus der nicht veröffentlichten Rede Seiner Heiligkeit Moran Mor Ignatius Zakka I Iwas bei der Eröffnung des *Fifth Plenary meeting of the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches Joint Commission for Theological Dialogue* (27. Januar bis 2. Februar 2008) in Ma'arrat Seydnaya, Damaskus.

²⁸ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Der Apostolische Stuhl 1987: Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen*, Köln 1989, 2107f. Hierzu siehe u.a. J. Madey, *Die Bedeutung des Studiums der Ostkirchen heute. Zu einer Instruktion der Kongregation für das katholische Bildungswesen*, in: *Catholica* 41 (1987) 235–245; D. Winkler, *Relevanz des Studiums der Ostkirchen innerhalb der römisch-katholisch theologischen Ausbildung. Zu einer Instruktion der Sacra Congregatio Pro Institutione Catholica*, in: *Ökumenisches Forum: Grazer Hefte für konkrete Ökumene* 10 (1987) 315–324.

Gemeinschaften von großem Nutzen sein nicht nur für die ökumenische Bewegung überhaupt, sondern auch für die ökumenische Bildung von Professoren und Studenten.

2. Solche Zusammenarbeit zwischen den Christen auf der Hochschulebene kann den beteiligten Instituten sehr dienlich sein. ...

8. ‚Interkonfessionelle‘ Institute: Je nach den zeitlichen und örtlichen Bedingungen sollten die Institute und Studienzentren ... entweder von Katholiken oder von mehreren Konfessionen gemeinsam geleitet werden. Gemeinsame Institute sind hauptsächlich dort von Nutzen, wo die Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften zusammen bestimmte Probleme zu bewältigen haben, deren sachgerechte Lösung die Einheit der Christen sehr begünstigen kann.²⁹

Bis jetzt haben einzelne syrisch-orthodoxe Studierende an katholischen Fakultäten und Fachhochschulen katholische Theologie oder Religionspädagogik studiert und studieren noch, sei es hier in Deutschland, Rom, Irland oder anderswo. Die Syrisch-Orthodoxe Kirche ist sich dieser Unterstützung bewusst und bringt ihre Dankbarkeit gegenüber der Geschwisterkirche und anderen Institutionen für die Zulassung und Unterstützung der Studierenden zum Ausdruck.

Es ist dringend notwendig, eine auf die syrisch-orthodoxen Gemeinden in der Diaspora orientierte Lösung zu finden. Im Westen gibt es immer noch keine Möglichkeit, syrisch-orthodoxe Theologie zu studieren. Für die Zukunft der syrisch-orthodoxen Gemeinden, für die pastorale und katechetische Arbeit ist die Einrichtung eines akademischen Studienganges für syrisch-orthodoxe Priester- und Lehramtskandidaten unabdingbar. Eine Kooperation mit einer der römisch-katholischen Fakultäten wäre im Sinne der Vereinbarung von 1984 aus Sicht der Syrisch-Orthodoxen Kirche besonders wünschenswert. Auf der Ebene der Bildung und Erziehung ist die Syrisch-Orthodoxe Kirche in Europa auf die Unterstützung sowohl seitens der Geschwisterkirchen als auch seitens des Staates und anderer großer Institutionen angewiesen.

4. Ziel: Volle sichtbare Gemeinschaft zwischen der Syrisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche

Während wir all das tun, vergessen wir nicht, dass wir noch alles in unserer Macht Stehende tun müssen, um die volle sichtbare Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien zu erreichen, und wir bitten unermüdlich unseren Herrn, uns diese Einheit zu schenken, welche uns allein in die Lage versetzt, der Welt ein voll einmütiges evangelisches Zeugnis zu geben.

Ziel der Ökumene ist und bleibt, die vollkommene Übereinstimmung in den Glaubensaussagen und die Einheit der Kirche Gottes auf Erden herzustellen. Dass die Syrisch-Orthodoxe Kirche bilateral und allein mit der Römisch-Katholischen Kirche diese Einheit herstellen kann, halte ich zurzeit für schwierig – nicht weil der Wille dazu fehlt, sondern weil die Syrisch-Orthodoxe Kirche ihrer Tradition treu bleibt und ihre Beziehung, Einheit und Zugehörigkeit zu den anderen orientalisch-orthodoxen Kirchen zu Recht sehr schätzt und pflegt. Seit den 1990er-Jahren suchen die orientalisch-orthodoxen Kirchen gemeinsame Gespräche mit den anderen Kirchen und besonders mit der Römisch-Katholischen Kirche. In den letzten Jahren wurden gute Fortschritte in der Ekklesiologie gemacht, die hoffentlich bald konsensreif werden können. Alle weiteren Schritte seitens der orientalisch-orthodoxen Kirchen sollten daher gemeinsam vollzogen werden. Dass dies die ökumenischen Gespräche erschwert, liegt auf der Hand. Gerade weil die Gesamtökumene derzeit oft so beschrieben wird, als wäre sie in einen tiefen Winterschlaf gefallen, können die Gespräche zwischen der orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilie und der

²⁹ Sekretariat für die Einheit der Christen (Hg.), Ökumenisches Direktorium. Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe 2, Trier 1970, 53–67.

Römisch-Katholischen Kirche hervorgehoben und als lebendig und fortschreitend charakterisiert werden.

Die Gemeinsame Erklärung von 1984 kann durch weitere Rezeption und gesunde Umsetzung die pastorale Arbeit weiterhin fördern, so dass die Gläubigen beider Kirchen ihr Christsein miteinander teilen können. Auf der institutionellen Ebene könnte der Bildungssektor zukünftig große Früchte der Zusammenarbeit tragen. Die Vereinbarung von 1984 kann eventuell auch von anderen Kirchen als Modell verwendet werden, um für die pastoralen Nöte ihrer Gläubigen Sorge zu tragen.

Auch wenn die volle Einheit nicht in Sicht ist, könnte jede weitere Vereinbarung zwischen beiden Kirchen das pastorale und seelsorgliche Leben der Gläubigen, wie in diesem Dokument, weiter vereinfachen. Weil die vollkommene Einheit der Kirche mit menschlichen Kräften nur schwierig zu erreichen ist, darf man auf vorläufige Zwischenlösungen nicht verzichten, die einerseits den pastoralen Bedürfnissen der Gläubigen gerecht würden, andererseits der gemeinsamen Arbeit und der Ökumene einen Fortschritt verheißen könnten.

Das Dokument von 1984 stellt eine *Teil-Communio* dar, keine *Voll-Communio*, und hat durch seine Umsetzung große Verdienste erworben. Die orientalisch-orthodoxen Kirchen leben trotz ihrer vielfältigen Differenzen in voller Gemeinschaft miteinander, wobei die Identität und Autonomie jeder Kirche bewahrt ist. Ich könnte mir vorstellen, dass diese Art, nebeneinander zu existieren und dennoch in voller Gemeinschaft miteinander zu leben, bei der keiner den anderen ausschließt, auch ein Modell für weitere Schritte in der Ökumene sein kann, eine Art Zwischenstation auf dem Weg zur vollen Einheit. Dazu könnten freilich alle traditionell apostolischen Kirchen gehören, also auch die Römisch-Katholische Kirche.

Autorenverzeichnis



Mor Julius Dr. Hanna Aydin wurde 1947 in Mizizah im Tur Abdin (im Südosten der Türkei) geboren. Er studierte Theologie in Beirut (Libanon), Schwaz (Österreich), Eichstätt und Münster/Westfalen. Zugleich war er als Sekretär des Bischofs der syrisch-orthodoxen Diözese für Mitteleuropa, Mor Julius Çiçek, tätig.

1997 wurde er zum Abt des Klosters St. Jakob von Sarug in Warburg berufen. Im November 2002 wurde er vom St. Ephrem Research Institute in Kottayam (Indien) zum Doktor der Philosophie promoviert. Am 18. Februar 2007 folgte seine Ernennung zum Erzbischof der syrisch-orthodoxen Erzdiözese in Deutschland.

Theresia Hainthaler ist Honorarprofessorin für Christologie der Alten Kirche und Theologie des christlichen Ostens an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. In München geboren hat sie Mathematik an der Universität München studiert und war später in diesem Fach als wissenschaftliche Assistentin an der Freien Universität Berlin tätig. Katholische Theologie studierte sie in Berlin und Frankfurt, Philosophie in München, Orientalistik an der Universität Frankfurt. An der Hochschule Sankt Georgen arbeitet sie seit 1986 an dem von Kardinal Prof. Dr.



Alois Grillmeier SJ († 1998) begründeten Forschungsprojekt „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“, das sie seit 1994 leitet. Seit 1989 lehrt sie Dogmatik und Alte Kirchengeschichte in Sankt Georgen. Sie nahm an den Konsultationen des Syrischen Dialogs von „Pro Oriente“ (1994–2004) teil, am theologischen Dialog der Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens (2002–2004) und ist seit 2005 Mitglied der internationalen orthodox-katholischen Dialogkommission und gehört deren Koordinationskomitee an. Die wissenschaftliche Leitung der (orthodox-katholischen) Patrologentagungen von „Pro Oriente“ nahm sie im Auftrag von Kardinal Schönborn (2006–2010) wahr. Sie ist Mitglied der Arbeitsgruppe „Kirchen des Ostens“ der Deutschen Bischofskonferenz.



Johannes Oeldemann wurde 1964 in Dorsten (Westfalen) geboren. Nach dem Abitur in seiner Heimatstadt Haltern am See studierte er katholische Theologie und Slavistik in Münster und Tübingen. 1999 wurde er von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster zum Dr. theol. promoviert.

Er war Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Ökumenischen Institut der Fakultät in Münster und Referent bei der Osteuropa-Solidaritätsaktion „Renovabis“ in Freising. 2001 wurde er von Kardinal Degenhardt zum Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn ernannt, wo er seither u.a. als Koordinator der deutschen Ökumene-Referenten und Schriftleiter der Zeitschrift „Catholica“ tätig ist. Dr. Oeldemann ist u.a. Mitglied der Arbeitsgruppe „Kirchen des Ostens“ der Deutschen Bischofskonferenz, der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz mit der Orthodoxen Kirche in Deutschland sowie Delegierter für die Theologischen Gespräche der Deutschen Bischofskonferenz mit dem Patriarchat von Moskau. Er gehört dem Vorstand der „Societas Oecumenica“, der Europäischen Gesellschaft für ökumenische Forschung, an und ist Ko-Sekretär des Internationalen orthodox-katholischen Arbeitskreises St. Irenäus.



Aho Shemunkasho wurde 1969 in Beth Debe im Tur Abdin (im Südosten der Türkei) geboren. 1980 wanderte er nach Deutschland aus, wo er 1990 sein Abitur an der Marienschule der Ursulinen in Bielefeld erhielt. 1995 schloss er das Studium an der Theologischen Fakultät in Paderborn ab, 1996 den

Masterkurs und 2000 das Doktoratsstudium in Syrologie bei Sebastian P. Brock an der Universität Oxford. Von 2000 bis 2006 erteilte er syrisch-orthodoxe Religionslehre in Gütersloh und koordinierte den syrisch-orthodoxen Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen. Seit 2002 arbeitet er im Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, seit 2010 als Assistenzprofessor für Kirchengeschichte und Patristik. Der Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit liegt in der Erforschung der patristischen Literatur, besonders der syrischen Tradition. Dr. Shemunkasho gibt die Reihe „Bibliotheca Nisibinensis“ heraus und ist u.a. Mitglied der „International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature“ (Salzburg), des „Forum Syriacum“ von „Pro Oriente“ (Wien) sowie der „Fundatio Nisibinensis“ (Heidelberg).

Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Ignatius Yaqoub III.

27. Oktober 1971

Zum Abschluss ihrer feierlichen Begegnung, die einen neuen Schritt in den Beziehungen zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Syrisch-Orthodoxen Kirche bezeichnet, danken Seine Heiligkeit Papst Paul VI. und Seine Heiligkeit Mor Ignatius Yaqoub III. demütig dem allmächtigen Gott, dass er diese historische Gelegenheit ermöglicht hat, zusammen zu beten, in einen brüderlichen Gedankenaustausch über die Nöte der Kirche Gottes zu treten und ihren gemeinsamen Wunsch zu bezeugen, dass alle Christen ihren Dienst an der Welt mit Demut und vollkommener Hingabe verstärken mögen.

Papst und Patriarch haben die tiefe geistliche *Communio* erkannt, die schon zwischen ihren Kirchen existiert. Die Feier der Sakramente des Herrn, das gemeinsame Glaubensbekenntnis an den inkarnierten Herrn Jesus Christus, das Wort Gottes, das Mensch geworden ist zur Rettung des Menschen, die apostolischen Traditionen, die zum gemeinsamen Erbe beider Kirchen gehören, die großen Kirchenväter und Kirchenlehrer, darunter der hl. Cyrill von Alexandrien, die ihre gemeinsamen Lehrer des Glaubens sind – das alles bezeugt das Handeln des Heiligen Geistes, der sein Wirken in ihren Kirchen weitergeführt hat, auch wenn es menschliche Schwächen und Verfehlungen gegeben hat. Die Zeit gegenseitiger Beschuldigung und Verurteilung ist einer Bereitschaft gewichen, einander zu begegnen, im aufrichtigen Bemühen, die Last der Geschichte, die immer noch schwer auf Christen lastet, zu erleichtern und gegebenenfalls zu beseitigen.

Fortschritte sind bereits erzielt worden, und Papst Paul VI. und Patriarch Mor Ignatius Yaqoub III. stimmen überein, dass es im Glauben, den sie bezüglich des Geheimnisses des Wortes Gottes, das Fleisch wurde und wirklich Mensch wurde, bekennen, keinen Unterschied gibt, auch wenn über die Jahrhunderte Schwierigkeiten aus den unterschiedlichen theologischen Ausdrucksweisen entstanden sind, durch die dieser Glaube ausgedrückt wurde. Sie ermutigen den Klerus und die Gläubigen ihrer Kirchen zu noch größeren Anstrengungen, die Hindernisse zu entfernen, die immer noch die vollständige *Communio* unter ihnen verhindern. Das sollte mit Liebe geschehen, mit Offenheit für die Eingebungen des Heiligen Geistes und mit gegenseitigem Respekt füreinander und für die jeweils andere Kirche. Sie ermahnen besonders die Forscher in ihren Kirchen und allen christlichen Gemeinschaften, tiefer in das Geheimnis Christi einzudringen mit Demut und Treue zu den apostolischen Traditionen, so dass die Früchte ihrer Überlegungen der Kirche in ihrem Dienst für die Welt, die der inkarnierte Sohn Gottes erlöst hat, helfen möge.

Diese Welt, die Gott so sehr liebte, dass er seinen einziggeborenen Sohn sandte, ist zerrissen durch Streit, Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit von Menschen gegen Menschen. Als christliche Hirten richten Papst und Patriarch ihren gemeinsamen Appell an die Führer der Völker, die Anstrengungen zu vermehren, um einen dauerhaften Frieden unter den Nationen zu erreichen und die Hindernisse zu entfernen, die so viele Menschen daran hindern, sich der Früchte der Gerechtigkeit und der religiösen Freiheit zu erfreuen. Ihr Appell ist an alle Weltgegenden gerichtet und besonders an das Land, das von der Predigt, dem Tod und der Auferstehung unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus geheiligt ist.

Englisches Original:

Osservatore Romano, 27.10.1971;

Wort und Wahrheit, Suppl. 1, 184.

Übersetzung: Theresia Hainthaler

Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und Moran Mor Ignatius Zakka I. Iwas

23. Juni 1984

1. Seine Heiligkeit Johannes Paul II., Bischof von Rom und Papst der Katholischen Kirche, und Seine Heiligkeit Moran Mor Ignatius Zakka I. Iwas, Patriarch von Antiochien und des ganzen Ostens und Oberhaupt der universalen Syrisch-Orthodoxen Kirche, knien voll Demut nieder vor dem erhabenen und gepriesenen himmlischen Thron unseres Herrn Jesus Christus und sagen Dank für diese einzigartige Gelegenheit, die ihnen gewährt worden ist, einander in Seiner Liebe zu begegnen, um die Beziehung zwischen ihren beiden Schwesterkirchen, der Kirche von Rom und der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien, weiter zu stärken – eine Beziehung, die schon durch die gemeinsame Initiative Ihrer Heiligkeiten seligen Andenkens, Papst Paul VI. und Patriarch Moran Mor Ignatius Yaqoub III., ausgezeichnet ist.

2. Ihre Heiligkeiten Papst Johannes Paul II. und Patriarch Zakka I. erklären feierlich den Wunsch, den Horizont ihres brüderlichen Einvernehmens auszuweiten, und bestätigen hiermit die Ausdrucksformen der tiefen geistlichen *Communio*, die sie und die Bischöfe, den Klerus und die Gläubigen ihrer beiden Kirchen bereits vereinen, um diese Bande des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu festigen und darin fortzuschreiten, ein voll gemeinsames kirchliches Leben zu finden.

3. Zuallererst bekennen Ihre Heiligkeiten den Glauben ihrer beiden Kirchen, wie er durch das Nicaenische Konzil von 325 A.D. formuliert und allgemein als das Nicaenische Glaubensbekenntnis bekannt ist. Die Verwirrungen und Schismen, die zwischen ihren beiden Kirchen in späteren Jahrhunderten auftraten, betreffen oder berühren in keiner Weise die Substanz ihres Glaubens, so erkennen sie heute, da diese nur aufgrund von Unterschieden in der Terminologie und Kultur und den vielfältigen Formeln entstanden, die von unterschiedlichen theologischen Schulen angewandt wurden, um ein und dieselbe Sache auszudrücken. Dementsprechend finden wir heute keine wirkliche Basis für die traurigen Trennungen und Schismen, die in der Folge unter uns über die Lehre von der Inkarnation entstanden. In Worten und im Leben bekennen wir die wahre Lehre über Christus unseren Herrn, ungeachtet der Unterschiede in der Interpretation dieser Lehre, wie sie zur Zeit des Konzils von Chalcedon entstanden.

4. Daher wollen wir unser Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens an die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus feierlich von neuem bekräftigen, wie es Papst Paul VI. und Patriarch Moran Mor Ignatius Yaqoub III. im Jahre 1971 getan haben. Sie verneinten, dass es irgendeinen Unterschied in dem von ihnen bekannten Glauben an das Geheimnis des Wortes Gottes gebe, das Fleisch und wahrhaft Mensch wurde. Unsererseits bekennen wir, dass er inkarniert wurde für uns, indem er einen wirklichen Leib mit einer Vernunftseele annahm. Er teilte unser Menschsein in allem außer der Sünde. Wir bekennen, dass unser Herr und unser Gott, unser Heiland und der König von allem, Jesus Christus, vollkommener Gott in Bezug auf seine Gottheit ist und vollkommener Mensch in Bezug auf seine Menschheit. In ihm ist seine Gottheit mit seiner Menschheit geeint. Diese Einung ist wirklich, vollkommen, ohne Mischung oder Vermengung, ohne Vermischung, ohne Änderung, ohne Teilung, ohne die geringste Trennung. Er, der Gott ist, ewig und unteilbar, wurde sichtbar im Fleisch und nahm Knechtsgestalt an. In ihm sind in einer wirklichen, vollkommenen, unteilbaren und untrennbaren Weise Gottheit und Menschheit geeint, und in ihm sind alle ihre Eigenschaften gegenwärtig und aktiv.

5. Da wir dieselbe Auffassung von Christus haben, bekennen wir auch dieselbe Auffassung von seinem Geheimnis. Mensch geworden, gestorben und wieder auferstanden, hat unser Herr, Gott und Erlöser Sünde und Tod besiegt. Durch ihn ist es dem Menschen in der Zeit zwischen Pfingsten und der Wiederkunft – dem Zeitraum, der auch die letzte Phase der Zeit ist – geschenkt, die neue Schöpfung, das Reich Gottes, den verwandelnden Sauerteig (vgl. Mt 13,33) zu erfahren, der schon in unserer Mitte ist. Dazu hat Gott ein neues Volk erwählt, seine heilige Kirche, die der Leib Christi ist. Durch das Wort und durch die Sakramente wirkt der Heilige Geist in der Kirche, um jeden Einzelnen zu rufen und alle zu Gliedern dieses Leibes Christi zu machen. Diejenigen, die glauben, werden getauft im Heiligen Geist im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit, um den einen Leib zu bilden, und durch das hl. Sakrament der Salbung / der Firmung wird ihr Glaube vervollkommen und gestärkt durch denselben Geist.

6. Sakramentales Leben findet in der hl. Eucharistie seine Erfüllung und seinen Höhepunkt in einer solchen Weise, dass gerade durch die Eucharistie die Kirche am tiefsten ihre Natur verwirklicht und offenbart. Durch die hl. Eucharistie breitet sich das Ereignis von Christi Pascha überall in der Kirche aus. Durch die hl. Taufe und Firmung werden wirklich die Glieder Christi gesalbt durch den Heiligen Geist und eingegliedert in Christus; und durch die hl. Eucharistie wird die Kirche das, was sie durch Taufe und Firmung zu sein bestimmt ist. Durch die Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi wachsen die Gläubigen in jener geheimnisvollen Vergöttlichung, die sie durch den Heiligen Geist im Sohn als Kinder des Vaters wohnen lässt.

7. Die anderen Sakramente, die die Katholische Kirche und die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien zusammen in ein und derselben Sukzession apostolischen Amtes haben, nämlich die hl. Weihe, Ehe, Versöhnung der Büßenden und Salbung der Kranken, sind auf diese Feier der hl. Eucharistie hin geordnet, die das Zentrum des sakramentalen Lebens und der wichtigste sichtbare Ausdruck der kirchlichen *Communio* ist. Diese *Communio* von Christen untereinander und von den um ihre rechtmäßigen Bischöfe geeinten Ortskirchen wird in der versammelten Gemeinde verwirklicht, die denselben Glauben bekennt, die in Hoffnung auf die Welt, die kommen soll, und in Erwartung der Wiederkunft des Erlösers nach vorne schaut und die durch den Heiligen Geist gesalbt ist, der in ihr mit nie versagender Liebe wohnt.

8. Da die hl. Eucharistie der höchste Ausdruck christlicher Einheit unter den Gläubigen und unter Bischöfen und Priestern ist, kann sie von uns noch nicht gemeinsam gefeiert werden. Eine solche Feier setzt eine vollständige Identität des Glaubens voraus, die unter uns noch nicht existiert. Tatsächlich müssen noch einige Fragen gelöst werden, die den Willen des Herrn für seine Kirche sowie die dogmatischen Implikationen und kanonischen Details der Traditionen betreffen, die unseren Gemeinschaften, die zu lange getrennt gewesen sind, eigen sind.

9. Unsere wenn auch noch nicht vollständige Identität im Glauben berechtigt uns, eine Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen in der Seelsorge ins Auge zu fassen, in Situationen, die heutzutage häufig sind, sowohl wegen der Zerstreung unserer Gläubigen über die ganze Welt als auch wegen der unsicheren Verhältnisse dieser schwierigen Zeiten. Es ist tatsächlich nicht selten, dass unseren Gläubigen der Zugang zu einem Priester ihrer eigenen Kirche aus materiellen oder moralischen Gründen unmöglich ist. In der Sorge, ihren Nöten zu begegnen, und eingedenk ihres geistlichen Wohls ermächtigen wir sie in solchen Fällen, die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung von rechtmäßigen Priestern einer unserer beiden Schwesterkirchen zu erbitten, wenn sie sie benötigen. Eine logische Folge der Zusammenarbeit in der Seelsorge wäre es, bei der Priesterausbildung und theologischen Erziehung zusammenzuarbeiten. Bischöfe werden ermutigt, die gemeinsame Nutzung von Einrichtungen für theologi-

sche Ausbildung zu fördern, wo sie es für ratsam halten. Bei diesem unserem Tun vergessen wir nicht, dass wir noch alles in unserer Macht Stehende tun müssen, um zur vollen sichtbaren Communio zwischen der Katholischen Kirche und der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien zu gelangen, und dass wir unaufhörlich unseren Herrn anflehen müssen, uns jene Einheit zu gewähren, die allein uns befähigen wird, der Welt ein völlig einmütiges Zeugnis des Evangeliums zu geben.

10. Mit Dank an den Herrn, der uns erlaubt hat, zusammenzutreffen und uns des Trostes des Glaubens zu erfreuen, den wir gemeinsam haben (vgl. Röm 1,12), und vor der Welt das Geheimnis der Person des inkarnierten Wortes und seines Heilswerkes zu verkünden, die unerschütterliche Grundlage dieses gemeinsamen Glaubens, geloben wir feierlich, alles, was an uns liegt, zu tun, um die letzten Hindernisse zu entfernen, die noch der vollen Communio zwischen der Katholischen Kirche und der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien entgegenstehen, so dass wir mit einem Herzen und einer Stimme das Wort verkünden können: „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet“ und „dass alle, die an seinen Namen glauben, Kinder Gottes werden mögen“ (Joh 1,9–12).

Englisches Original:

Information Service Nr. 55 (1984) II–III, 61–63.

Übersetzung: Theresia Hainthaler