

Der Bericht „Kirche und Kirchengemeinschaft“ aus der Dialogkommission zwischen der Kirche von Rom und den altkatholischen Kirchen und die orthodoxen Kirchen

I.

Erlauben Sie drei Vorbemerkungen zu meinen Darlegungen:

1) Ich gehöre nicht zur orthodoxen Kirche, muss also zu dem Thema, das Sie mit stellten, „von außen her“ sprechen und kann nur bestrebt sein, einen sozusagen neutralen Beobachter abzugeben.

2) Leichter könnte man darlegen, was aus der Sicht der römischen Kirche zu sagen wäre über einen Dialog der altkatholischen Kirchen mit der Orthodoxie, als ein Meinungsbild der Orthodoxie zu einem Dialog der altkatholischen Kirchen zu versuchen. Denn in der Kirche von Rom kam es bis in jüngste Zeit immer wieder zu **amtlichen Feststellungen** bezüglich neu auftretender dogmatischer oder kirchenrechtlicher Themen. Der orthodoxen Kirche hingegen steht seit dem 7. ökumenischen Konzil keine Instanz zur Verfügung, vermittels derer sie mit voller Verbindlichkeit aussagen könnte, was hinsichtlich neuer theologischer Themen gesamtorthodoxes Dogma und unter neuen Verhältnissen gesamtorthodoxes Kirchenrecht ist.

Dies bedeutet nicht, dass die Orthodoxie seit 787 auf den Wandel der Zeitverhältnisse nicht mehr reagiert hätte. Denn auch sie lebt, und neue Festelegungen, die das bisher Gültige modifizierten oder - im Fall völlig neuer Umstände - Neues festlegten, sind auch ohne Beschlussfassung durch ein ökumenisches Konzil Bestandteil der gesamtorthodoxen Kirchenordnung geworden, **sofern sie überall und von allen orthodoxen Ortskirchen rezipiert wurden und gegenwärtig in ihnen gelten.**¹ Doch diese Bedingung ist vage, und es ist sehr schwer, von irgendwelchen Festelegungen nachzuweisen, dass sie die Bedingung erfüllen.

Die Orthodoxie antwortete zum Beispiel auf die theologischen Themen des 16. Jahrhunderts durch so genannte symbolische Schriften des 17. Jahrhunderts,² und für den guten Bestand des geistlichen Lebens und der rechtlichen Ordnung trug sie kontinuierlich Sorge durch Modifizieren der bestehenden oder

¹ Für die Gültigkeit neuer, nach dem 7. ökumenischen Konzil von der orthodoxen Kirche rezipierter Normen vgl. den Abschnitt "Kanones, Kanonizität und kanonisches Bewußtsein" bei Metropolit Maximos von Sardes, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Freiburg 1980, S. 332-350; die in OstkStud 30(1981)255-262 dokumentierten Aufsätze des rumänischen Kirchenrechtlers L. Stan; eventuell auch Suttner, Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche, in: Liturgisches Jahrbuch 33(1983)30-42.

² Von ihnen handelt Johannes Karmiris in seinem „Repertorium der Symbole und Bekenntnisschriften“; vgl. dazu das 4. Kapitel der Inhaltsübersicht von E. von Ivánka zu diesem Werk in: Handbuch der Ostkirchenkunde, Düsseldorf 1971, S. 697 ff. Eine knappe, doch sehr hilfreiche Darlegung findet sich auch bei K. Algermissen, Konfessionskunde, 8. Auflage, Paderborn 1966, S. 205 f.

auch durch Rezeption neuer Verfahrensweisen.³ Doch die symbolischen Schriften haben weniger Autorität als die Beschlüsse ökumenischer Konzilien; orthodoxe Theologen dürfen ihnen nicht ohne weiteres widersprechen, sind an sie aber auch nicht ebenso gebunden wie an Beschlüsse eines ökumenischen Konzils. Und überlebte orthodoxe Verfahrensnormen werden nicht durch Neufassungen als obsolet erwiesen; denn auch dann, wenn sich Neues durchgesetzt hat, bleiben die alten Kanones ein sozusagen „schweigender Besitz in der Schatzkammer des orthodoxen Kirchenrechts“ und können „wiedererweckt“ werden, wenn dafür echter oder eventuell auch nur vermeintlicher Bedarf besteht.

Am besten erzähle ich dazu Erlebnisse vom Berg Athos im Sommer 1982.⁴ Um als Mitglied der damals noch jungen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche mit dem tatsächlichen Leben der orthodoxen Kirche vertrauter zu werden, erteilte mir und meinem Assistenten der Ökumenische Patriarch die Erlaubnis zu einem dreiwöchigen Athosaufenthalt, bei dem wir alle Klöster und einige Skits aufsuchen konnten. Dabei erfuhren wir, wie schwer es zu ergründen ist, ob ein bestimmtes Verhalten, das Normen aus früherer Zeit außer Acht lässt, eine sich herauskristallisierende neue gesamtorthodoxe Regel darstellt oder schlichtweg unorthodoxen Missbrauch. Denn wir erlebten einen völligen Ausschluss aus dem Kloster Esphigmenou, wo man soweit gegangen war, dass man sogar gebrochen hatte mit dem Patriarchen von Konstantinopel, weil er zusammen mit dem Papst gebetet hatte, und mit der Kirche von Griechenland, weil sie dies nicht rügte. In diesem Kloster stufte man die "offizielle Orthodoxie" wegen ihrer Annäherung an Rom ein als bereits ganz von der wahren Tradition abgefallen. Für uns gab es dort keinen Einlass.

In einer Reihe von Klöstern durften wir als nicht-orthodoxe Christen dem Gottesdienst nur im Narthex (in der Vorhalle) oder sogar nur im Exonarthex (in der Vor-Vorhalle) folgen; zu den Mahlzeiten durften wir zwar ins Refektorium kommen, mussten aber weit entfernt von den Rechtgläubigen, gleich bei der Eingangstüre, einen abgesonderten Platz einnehmen. In diesen Klöstern hielt man getreu an den Bestimmungen fest, dass ein rechtgläubiger Christ mit Andersgläubigen weder beten noch bürgerlich verkehren dürfe. In anderen Klöstern bot man uns während der Gottesdienste Platz im Schiff des Gotteshauses, und wir konnten es in einem Fall sogar erleben, dass sich einzelne Mönche, um für uns Platz zu schaffen, aus dem zu kleinen Schiff in den Narthex zurückzogen; im Refektorium gab es dort

³ Zwar fällt es nicht schwer, jüngere Verfahrensweisen, die in der Tat praktiziert werden, von den älteren zu unterscheiden, aber sie so zu katalogisieren, dass gegen die Klassifizierung keine Einwände mehr vorgebracht werden könnten, ist kaum möglich.

⁴ Einen längeren Bericht darüber publizierte ich im Beitrag „Athoserneuerung und Ökumenismus“ in: *Una Sancta* 38(1983)63-73.

keinerlei Scheidung, aber das Antidor⁵ wurde uns verweigert und das Evangelienbuch durften wir nicht wie die Mönche küssen. Im letzten Kloster wurden wir dann ausdrücklich gerügt, weil wir nach unseren Erlebnissen diskret nicht zum Empfang des Antidors vorgetreten waren und das Evangelienbuch nicht küssten. In einem anderen Kloster wurden wir belehrt, dass die Beschränkungen, die wir erlebten, dem orthodoxen Herkommen widersprächen, was sich daraus ergäbe, dass sie vor einer Generation auf dem Athos völlig unbekannt waren, und ein auf dem Athos führender Theologe sprach sogar die Sorge aus, der Athos stünde wegen der Gegensätze hinsichtlich der Anwendung bzw. Nichtanwendung der alten Bestimmungen über die Christen anderer Konfession vor einer Krise, die schwerwiegend genug sei, dass er auseinander brechen könne.

Georgios Kapsanis, damals Abt des Klosters Grigoriou und habilitiert an der Theol. Fak. Athen, eine damals führende Gestalt auf dem Athos, hatte 1981 in einem Vortrag verwiesen auf "unsere Krankheit seit 1821⁶ und in der nachfolgenden Zeit: Die Theologie, die Politik, die Denkart und die Erziehung beachteten (von Ausnahmen abgesehen) die Väter nicht und gründeten auf fremden Vorbildern. Sie brachten nicht die Seele unseres griechisch-orthodoxen Volks zum Ausdruck. Sie blieben für unser Volk geistlich fremd." Er fuhr fort: "Jetzt ist, Gott sei Dank, ein Erwachen und eine Rückkehr zu den Vätern zu beobachten."⁷

Im Kontext dieser „Rückkehr zu den Vätern“ stand für ihn und für seine Gesinnungsfreunde die Frage an: Muss das früher einmal strikt erlassene und ebenso strikt durchgesetzte Verbot des gemeinsamen Betens und des sozialen Umgangs mit Schismatikern und Häretikern auch heute noch voll beachtet werden, wenn man entschlossen ist, der orthodoxen Tradition die Treue ungeschmälert zu bewahren? Die Widersacher dieser Richtung aber meinten, wenigstens eine teilweise Abschwächung oder sogar die völlige Aufhebung dieser Vorschriften habe inzwischen gesamtorthodoxe Rezeption gefunden, und es stelle jetzt einen Verstoß gegen die Treue zur Orthodoxie dar, weiter auf dem ehemaligen Standpunkt zu verharren.

Für die Lösung der Frage, die zwar uns Westlern, nicht aber den orthodoxen Mönchen wenig wichtig erscheinen mag, gibt es keine gesamtorthodoxe autoritative Entscheidung. Also kann eine solche nicht mit theoretischen Argumenten gefunden werden, sondern nur durch ein gelebtes Zeugnis des geistlichen Lebens. Doch die extrem ökumenescheue Richtung, die als Heilsweg für nicht-orthodoxe Christen nur eine „Rückkehr zur Orthodoxie“ anerkennt, bezweifelt, dass nicht-orthodoxe Christen

⁵ Gesegnetes Brot, das nach dem Ende der Eucharistiefeier verteilt wird und jenen Gläubigen, die keinen Anteil nehmen konnten an den eucharistischen Gaben, Segen vermittelt.

⁶ 1821 brach der griechische Aufstand aus, aus dem schließlich die Souveränität Griechenlands erwuchs.

⁷ Der Vortrag ist veröffentlicht in *Orthodoxos Typos* (gr.) vom 26.6.1981, S. 463; das Zitat ist den Schlussworten entnommen.

jemals das Zeugnis gelebter Heiligkeit erbringen werden. Sie unterstellt: Heiligkeit gibt es nur bei Gliedern der rechtgläubigen Kirche. Der eben zitierte Archimandrit Georgios Kapsanis schrieb: "Der Synkretismus des Ökumenismus, der heutzutage die Orthodoxie mit dem Papismus und mit dem Protestantismus auf die gleiche Stufe stellen möchte, verschleiert mit Absicht die Wahrheit, dass wirkliche Heiligkeit und orthodoxes geistliches Leben außerhalb der Orthodoxie nicht angetroffen werden können."⁸

Im Streit um den Ökumenismus erhoben auf dem Athos beide Seiten den Ausschließlichkeitsanspruch für ihre Position, doch keine konnte für ihre Position dogmatische oder kirchenrechtliche Beweise erweisen. Die Orthodoxen können dies bis heute nicht. Ein Kongress orthodoxer Kleriker und Mönche legte im April 2009 der Öffentlichkeit ein „Glaubensbekenntnis gegen den Ökumenismus“ vor, das voll den Gedankengängen von Georgios Kapsanis entspricht. Es nennt den Ökumenismus „Panhäresie, die alle Häresien als ‚Kirchen‘ akzeptiert und das Dogma der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche lästert“. Der Kongress rief „den orthodoxen Klerus, die Mönche und Nonnen und die Laienschaft“ zur Unterschrift auf. Dem Aufruf folgte zwar keine Kirchenleitung, aber es unterschrieben amtierende Bischöfe und recht viele Priester, Mönche und Laien, unter ihnen Dozenten theologischer Schulen.

Ich werde im Folgenden auf die Ansichten dieser Kreise nicht eingehen, sondern nur darstellen, was mir die Sicht der Kirchenleitungen zu sein scheint. Doch ich bitte Sie, deswegen von vorne herein die Relativität meiner Darstellung zu beachten. Denn bei jenen, deren Position ich übergehe, handelt es sich leider nicht nur um unbedeutend kleine Gruppen. Ich werde vielmehr Auffassungen vortragen, die weite orthodoxe Kreise als „schon gar nicht mehr orthodox“ qualifizieren.

Jan Visser verwies in einem Bericht der IKZ zur Vorgeschichte des katholisch-alkatholischen Dialogs auf Irritationen unter uns Katholiken, weil es nach dem 2. Vatikanischen Konzil einer gewissen Zeit bedurfte, bis die neuen ökumenischen Ansätze rezipiert wurden.⁹ Doch konnten in der römischen Kirchengemeinschaft die *Ökumeniker* von Anfang an auf bereits getroffene Festlegungen verweisen und sich so der Kritiker mit Erfolg erwehren. Orthodoxe *Ökumeniker* können dies nicht tun, weil es solche Festlegungen nicht gibt. Sie können den Skeptikern in ihrer Kirche nicht nachweisen, dass sie im Unrecht sind, wenn sie sich für die „echteren Orthodoxen“ halten.

3) Eine dritte Vorbemerkung noch, diesmal von persönlicher Art. Als katholischer Priester, der nach byzantinischem

⁸ Das Zitat entstammt dem Vorwort, das Georgios Kapsanis einer griechischen Übersetzung russischer Mönchsviten voranstellte: I Thibaida tou Borra (gr.), Athen 1981, S. 7. Im griechischen Text ist eine orthographische Hervorhebung gemacht, die ins Deutsche nicht übernommen werden kann: "Orthodoxie" ist beide Male mit Majuskel, "Papismus" und "Protestantismus" hingegen mit Minuskel geschrieben.

⁹ Siehe IKZ 100(2010)11-15.

Ritus die Weihe empfangt, und als Kirchenhistoriker, der sich viel mit der Zeit Maria Theresias und mit den mit Rom unierten östlichen Kirchen befasste, habe ich Probleme mit der Bezeichnung „römisch-katholisch“ im Namen ihrer Dialogkommission.

Denn um die Ranggleichheit der Unierten mit den Lateinern abzusichern, verfügte Maria Theresia 1773, dass für die unierten Bistümer byzantinischer Tradition, für ihre Gotteshäuser, für ihren Klerus und für ihre Gläubigen der Name "griechisch-katholisch" zu verwenden sei.¹⁰ "Katholisch" sollten sie heißen, damit ihre Gleichrangigkeit mit den abendländischen Katholiken verdeutlicht werde, und die Bezeichnung "griechisch" bezeichnede das ihnen gemeinsame Erbe, dem sie sich verpflichtet wussten trotz ihrer Unterschiede in der Gottesdienst- und Umgangssprache sowie im religiösen und profanen Brauchtum. „Römisch-katholisch“ wurde daher in Österreichs Amtssprache zur Bezeichnung für die Katholiken des römischen Ritus, und zu diesen gehöre ich nicht trotz meiner Zugehörigkeit zur römischen Kirchengemeinschaft. Sie werden verstehen, dass ich mich daher als österreichischer Kirchenhistoriker unwohl fühle, wenn bei Ihnen die gesamte römische Kirchengemeinschaft „römisch-katholisch“ genannt wird.

II.

Nun aber zu jenen Passagen im Text des Berichts ihrer Dialogkommission,¹¹ zu denen mir aus orthodoxer Sicht Anmerkungen angebracht erscheinen.

Zur Präambel (Nr. 1-4):

Es findet gewiss keinen orthodoxen Widerspruch, dass Entfremdung und Trennung zwischen den beiden dialogführenden Kirchen als *innerkatholisches Problem* bezeichnet werden. Denn ohne Zweifel ist das Problem um innerabendländischer Entwicklungen und Themen willen ausgebrochen. Allerdings würden die Orthodoxen wohl eher *innerlateinisch* bzw. *innerabendländisch* sagen, denn den Begriff *katholisch*, der dem Nizäno-Konstantinopolitanum entstammt, beziehen sie entschieden auch auf sich selber.

Begrüßenswert ist für Orthodoxe, dass in Nr. 3 die Rede sein darf von einem „in Gang gekommenen Prozess der Reinigung des Gedächtnisses, indem die gegenseitige affektgeladene Polemik und verletzende Herabsetzung in der Vergangenheit einer zukunfts-offenen Hermeneutik des Vertrauens Platz gemacht haben“. Auch die kath.-orth. Dialog-

¹⁰ Das Hofdekret wird vorgestellt und der Passus zur Namensgebung wird zitiert bei Suttner, Staaten und Kirchen in der Völkerwelt des östlichen Europa, Fribourg 2007, S. 416 f.

¹¹ Der Text liegt vor in der Broschüre: Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Alt-katholischen Dialogkommission, Paderborn/Frankfurt 2009.

kommission schreibt im Dokument von Balamand: „Der erste Schritt, der getan werden muss, besteht darin, alles aus dem Weg zu räumen, was zwischen den Kirchen Missshelligkeiten, Missachtung oder gar Hass aufrechterhält“ (Nr. 21), sowie: anzustreben sei „eine miteinander abgeseprochene oder sogar gemeinsame Geschichtsschreibung der beiden Kirchen... So wird man zur Zerstreung von Vorurteilen beitragen und eine polemische Verwendung der Geschichte vermeiden. Eine solche Darstellung wird erkennen lassen, dass das Unrecht der Trennung nicht nur auf einer Seite bestand und dass es auf beiden Seiten tiefe Wunden geschlagen hat“ (Nr.30).

Nach vollem und genauem Studium des vorliegenden Berichts der Dialogkommission dürfte auch der in Nr. 4 ausgesprochene Ausdruck von „Hoffnung, dass die hier dargelegten Überlegungen auch bei anderen Einheitsbemühungen ein Modell für eine Kirchengemeinschaft mit Rom sein könnten“ auf viel orthodoxe Zustimmung stoßen. Denn Ihre Dialogkommission bezog sich, wie sie betont, beim Streben auf Überwindung des innerlateinischen Problems auf „ekklesiologische Grundsätze der in Ost und West gemeinsamen Tradition“. Sie brach die innerabendländische Enge auf, die nach 1723 bzw. nach 1870 die Spaltung zwischen der altkatholischen und der römischen Kirche verursacht hatte. Wo immer bei der Suche von Lösungen zu Problemen einer Einzelkirche bzw. einer einzelnen *communio cumunionum ecclesiarum* die gesamtkirchlichen Traditionen in den Blick genommen werden, entsteht beim Dienst für die eine, in den Blick genommene Kirche auch für die übrigen Kirchen Wertvolles.

Zu Nr. 6:

Gegen das im Abschnitt Ausgesagte erhebt sich gewiss kein Widerspruch von orthodoxer Seite. Doch orthodoxe Ekklesiologen pflegen deutlicher, als es hier geschieht, vom Heiligen Geist zu reden, wenn sie Grundzüge der Lehre von der Kirche darlegen. (Vgl. diesbezüglich den Abschnitt I des Münchner Dokuments „*Das Geheimnis der Kirche und der heiligen Eucharistie im Licht der heiligen Dreifaltigkeit*“ aus der kath.-orth. Dialogkommission.) Diese Anmerkung meldet keinen Widerspruch an, vielmehr geht es um eine Sichtweise, die zu einer Ergänzung führen könnte.

Zu Nr. 12:

Trotz fast vollen Konsenses in der Sakramentenlehre zwischen den bischöflichen Kirchen der lateinischen und jenen der byzantinischen Tradition bestehen bezüglich mancher hier angesprochener Punkten Divergenzen zur Orthodoxie.

(Bezüglich der Taufe:) Diakone sind in der orthodoxen Kirche keine ordentlichen Spender der Taufe, und weite orthodoxe Kreise haben Probleme mit der Infusionstaufe.

(Bezüglich der Firmung:) Der einzige von einem Priester geleitete Gottesdienst der gesamten sakramentalen Initiation ist in der Orthodoxie der Normalfall.

(Bezüglich des Sakraments der heiligen Eucharistie:) Auch für die Orthodoxie gilt, dass Reserven, die in ihr hier oder dort gegen den Begriff *Transsubstantiation* vorgebracht wurden, keine Ablehnung der von der lateinischen Theologie damit gemeinten Glaubenslehre bedeuteten.

(Bezüglich des Sakraments der Buße:) Zur Vergebung der Sünden vor dem Kommuniongang der Gläubigen ist in (fast) allen orthodoxen Kirchen die Einzelbeichte vorgeschrieben oder zumindest üblich.

(Bezüglich der Krankensalbung:) In der Sünde wird Krankheit der Seele gesehen, und die orthodoxe Kirche erteilt die Krankensalbung auch zum Heil von Gläubigen, bei denen keine leibliche Krankheit vorliegt.

(Bezüglich des Weihesakraments:) Der Vermerk, dass die Weiheerteilung „im Auftrag der Kirche“ geschehen müsse, wird von orthodoxer Seite sicher gern gelesen, denn dies schließt jene „Winkelweihen“ aus, für deren Gültigkeit man im Westen nur fragte, ob der Ordinator selbst eine Bischofsweihe empfangen und ein „gültiges Weiheformular“ verwendet habe.

Für die Wichtigkeit der Angelegenheit sei einerseits verwiesen auf die beträchtliche Anzahl von „Winkelweihen“ im 19./20. Jahrhundert¹² sowie auf die 1988 erfolgten Bischofsweihen durch Marcel Lefebvre, und andererseits auf die Entscheidung der russischen Kirchenleitung (unter dem Stellvertretenden Patriarchatsverweser Metropolit Sergij) vom Januar 1926, dass ab dem 9./22. Dezember 1925 nicht nur die kirchenrechtlichen Verfügungen jener russischen orthodoxen Bischöfe, die einem an diesem Tag begründeten *Provisorischen Obersten Kirchenrat* zugehörten und folglich im Schisma zum Patriarchatsverweser standen, sondern auch die von ihnen erteilten Weihen nichtig seien.¹³ In einem Schreiben vom 22.11.2006 (das adressiert ist an die politischen Autoritäten der Ukraine, an die Gläubigen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, „an jene, die sich außerhalb des heilbringenden Stalls der Orthodoxen Kirche in der Ukraine befinden“, und an alle „Bürger der Ukraine, denen das Schicksal der Orthodoxie nicht gleichgültig ist,“) erklärte neuerdings die Hl. Synode jener Ukrainischen Orthodoxen Kirche, die im Moskauer Patriarchat verblieben ist, dass in jener Ukrainischen Orthodoxen Kirche, die sich als Kiever Patriar-

¹² Vgl. beispielsweise die Vielzahl solcher Weihen, von der die Rede ist bei Peter F. Anson, *Bishops at large*, London 1964.

¹³ Für die Entscheidung vom Januar 1926 vgl. Johannes Chrysostomus, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit*, Bd. II, München 1966, S. 92 f; bezüglich des Zusammentritts des Provisorischen Obersten Kirchenrats am 9./22. Dezember 1925, der zum Schisma mit der Patriarchatsleitung führte, vgl. ebenda, S. 78 ff.

chat für eigenständig erklärte und ein Schisma zu ihrem ursprünglichen Patriarchat verursachte, die gottesdienstlichen Handlungen ihre sakrale Bedeutung verloren hätten und ohne Gnade, ungültig und nicht heilsrelevant seien.

Solche Auffassungen sind in Zusammenhang zu bringen mit einer alten kirchlichen Angelegenheit. Im so genannten Ketzertaufstreit des 3. Jahrhunderts hatte Bischof Cyprian von Carthago vertreten, dass jene Taufvollzüge keinen geistlichen Wert besitzen, die in Gemeinden gespendet wurden, welche nicht in *Communio* standen mit der *Catholica*. Die Kirche von Rom widersprach entschieden, denn sie konnte es nicht für wahr halten, dass Menschen, die in gläubigem Vertrauen auf Christi Wort und unter Anrufung der heiligen Dreifaltigkeit das Zeichen der Wassertaufe vollzogen, von Gott mit einem leeren Ritus sich selbst überlassen blieben. In der Folgezeit galt und gilt bis heute unerschütterlich, dass die Kirche allein es ist, welche die heiligen Sakramente spendet, und Jahrhunderte lang wurde gerungen, um besser zu umschreiben, wer „drinnen“ und wer „draußen“ ist, und um zu erfassen, welche von jenen, die durch ein Schisma abgetrennt sind, dennoch hinreichend „drinnen“ blieben, um heilige Sakramente zu besitzen. In der Spätantike, im Mittelalter, anlässlich des Konzils von Ferrara/Florenz, in den Wirren der Reformationszeit und als man im 16./17. Jahrhundert Unionen von „Griechen“ mit der Kirche von Rom erstrebte, suchte man immer die Kirche dort, wo die Sakramente gespendet wurden. Aber im 18. Jahrhundert hat die römische Kirche von Amts wegen die Legitimität aller Sakramentsvollzüge in Zweifel gezogen, die außerhalb ihrer kanonischen Grenzen vollzogen wurden. Wenig später kehrte die orthodoxe Kirche uneingeschränkt zur Position von Bischof Cyprian zurück und erklärte alle westlichen Christen für ungetauft.¹⁴ Dann leitete das 2. Vatikanische Konzil eine Überwindung dieser dogmatischen Enge ein; seither sucht die ökumenische Bewegung die Kirche Christi wieder dort, wo die heiligen Sakramente gespendet werden.

Der Vermerk, dass die Weiheerteilung „im Auftrag der Kirche“ geschehen müsse, veranlasst, nachzudenken über das, was

¹⁴ Zu den Nachwehen des Ketzertaufstreits in der Theologie der Folgezeit vgl. die Beiträge „Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden: zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Lauf der Geschichte“ und „*Ubi sacramenta, ibi ecclesia*“ in: Rappert [Hg.], *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, S. 249-310, besonders die S. 253-257 und 279-295; für das Verhalten im Mittelalter vgl. Suttner, *Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner*, in: *OstkStud* 49(2000)314-324; zur Haltung auf dem Konzil von Ferrara/Florenz, zu den Positionen zur Zeit der Unionen im 16./17. Jahrhundert und zu den alles umstürzenden amtlichen Verlautbarungen des 18. Jahrhunderts vgl. Suttner, *Quellen zur Geschichte der Kirchenunionen des 16. bis 18. Jahrhunderts* (= eine Handreichung für das Quellenstudium zur Geschichte der Kirchenunionen und Unionsversuche des 16.-18. Jahrhunderts in Ost- und Südosteuropa, welche die lateinischen Quellentexte mit deutscher Übersetzung von Klaus und Michaela Zelzer samt Erläuterungen von E. Chr. Suttner vorlegt), Fribourg 2010.

berechtigt ist an der Haltung jener, welche bei allen, die sie für „fremd“ hielten, die Sakramentsvollzüge verwarfen und die eigene *Communio* für die gesamte Kirche Christi hielten. Die Kirchengeschichte legt Zeugnis ab, dass auch diese Haltung über die Jahrhunderte hinweg Parteigänger hatte. Wer sich mit der Position jener orthodoxen Kreise näher befassen möchte, deren Thesen in diesem Referat, wie angekündigt, ausgeklammert bleiben, studiere gut, was die Kirchengeschichte über diese Traditionslinie zu sagen vermag.

(Bezüglich des Ehesakraments:) Konstitutiv für das Zustandekommen einer Ehe ist auch nach orthodoxer Auffassung der Konsens der Brautleute, für ihre Sakramentalität aber gilt die Segensspendung durch einen Bischof oder Priester als konstitutiv. Die sakramental geschlossene Ehe gilt der Orthodoxie als Bündnis, das ins ewige Leben reicht, und nach strenger orthodoxer Auffassung löst auch der physische Tod eines Partners die sakramental geschlossene Ehe nicht. Doch wird die Strenge dieser Auffassung pastoral gemildert, weil sowohl verwitwete als auch geschiedene Personen in seelsorgerlicher Großzügigkeit und um pastoraler Gesichtspunkte willen (gemäß Ökonomie, wie das orthodoxe Kirchenrecht dies nennt) vom Bischof die Erlaubnis zu einer weiteren Ehe einholen können, die dann aber bei genauer Beachtung der kanonischen Ordnung ohne Krönung (das heißt: ohne das charakteristische Zeichen der kirchlichen Trauung) geschlossen werden sollte. Eine vierte Eheschließung aber ist in der orthodoxen Kirche ausgeschlossen, einerlei um welcher Gründe willen die vorangegangenen Ehen endeten. Von der orthodoxen Theologie (zumindest von Teilen von ihr) wird ernsthaft bestritten, dass sakramentale Ehen von der Kirche geschieden würden; Scheidungen gibt es diesen Theologen zufolge nur beim Staat und von der Kirche könne nur aus *pastoraler Ökonomie* die Erlaubnis zur Wiederheirat erlangt werden.¹⁵

Zu Nr. 13-19:

Die Beschreibung der Grundvollzüge der Kirche in *martyria*, *leitourgia* und *diakonia*, die angesprochene Vielzahl von Ämtern und Diensten samt deren Bezogenheit auf den Bischof, die Ortsbezogenheit der Kirche und die vorgelegte Beschreibung der Ortskirche, sowie die Umschreibung der lokalen, der regionalen und der universalen Kirche samt den Aussagen über die Wichtigkeit synodaler Beratungen und der Eucharistie als Ausdruck der Gemeinschaft, stoßen auf Einverständnis in der Orthodoxie. Dasselbe gilt für das, was gesagt ist um aufzuzeigen, dass die lokale Kirche ganz Kirche ist, doch nicht die ganze Kirche. Besonders gut dürfte die Benennung der universalen Kirche als *communio communionum ecclesiarum* aufgenommen werden, denn darin ist Platz sowohl für den Gedanken an die

¹⁵ Eine Zusammenschau der orthodoxen Verfahrensweisen in der Ehepastoral ist vorgelegt in der eben benannten Aufsatzsammlung: Rappert (Hg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt, S. 751-766.

autokephalen Kirchen als auch für jenen an die Gesamtorthodoxie.

Zu Nr. 20-25:

Die Übereinstimmung mit dem, was im Dokument der kath.-orth. Dialogkommission von Ravenna (vom Okt. 2009) ausgesagt wird, macht ersichtlich, dass zu diesen Darlegungen auf orthodoxer Seite Konsens besteht.

(Zu Nr. 26, zu einer innerlateinischen Faktenfeststellung, kann aus orthodoxer Sicht kaum etwas vermerkt werden.)

Zu Nr. 27-33:

Beide Dialog-Partnerkirchen legen ihre je eigenen Auffassungen vom Dienst des Papstes dar, und die orthodoxe Seite darf annehmen, dass dies korrekt geschieht. Einsprüche bzw. Kommentare ergäben sich nur, wenn die orthodoxe Auffassung daneben gestellt werden sollte, was sich aber in Ausführungen zu einem zweiseitigen Dialog, wie sie von mir erwartet werden, erübrigt.

Erstaunen dürfte es auf orthodoxer Seite allerdings hervorrufen, dass in Nr. 31 (von den Katholiken?) gesagt wird, nach katholischer Lehre seien Jurisdiktions- und Lehrprimat „spätestens nach dem Ersten Vatikanischen Konzil“ ein integraler und dem Wesen nach unauflösbarer Bestandteil des Petrusdienstes geworden. Kann das Petrusamt, ein nach Auffassung der Katholiken konstitutives Amt in der Kirche, bis zum Ersten Vatikanischen Konzil ohne einen seiner „unauflösbaren Bestandteile“ existiert und diesen erst im 19. Jahrhundert dazu gewonnen haben? Wäre nicht alleine das Hinzu-Gewinnen zu einem dermaßen späten Zeitpunkt (erst gegen Ende des 2. Jahrtausends) ein Argument dafür, dass es sich um Zeitbedingtes gehandelt haben müsste? Oder sollte der Passus so zu verstehen sein, dass die Katholiken einräumen, die Modalitäten in der Ausübung eines „integralen und dem Wesen nach unauflösbaren Bestandteils des Petrusdienstes“ hätten „spätestens nach dem Ersten Vatikanischen Konzil“ eine Neugestaltung erlangt? Dann hätte zwar der besprochene „Bestandteil des Petrusdienstes“ von jeher bestanden, aber die gegenwärtig in Rom übliche Ausübung sei als zeitbedingt zu bezeichnen.

Zu Nr. 34-35:

Hinsichtlich wichtiger theologischer Themen erwarb die orthodoxe Kirche in der Vergangenheit praktische Erfahrungen mit dem, was das vorliegende Dokument „differenzierten Konsens“ nennt. Methodologische Darlegungen von orthodoxer Seite sind mir dazu zwar noch nicht begegnet, doch es gibt bis ins 17. Jahrhundert Fälle von eindeutiger Akzeptanz für einen solchen Konsens.

a) Dafür ist zum Beispiel auf Petr Mogila zu verweisen. Er entstammte dem rumänischen Hochadel im östlich der Karpaten gelegenen Fürstentum Moldau, wurde dort 1596 als Sohn eines regierenden Fürsten geboren, wuchs aber bei den Ruthenen auf, als die Brester Union dort arge Wirren verursacht hatte. Er wurde zum Wortführer der ruthenischen Unionsgegner, konnte ihre Legalisierung im polnischen Staat und für sie die Einsetzung einer vom König anerkannten Hierarchie erlangen und wurde selber der erste von den neuen legalen nichtunierten Kiever Metropolit. Auch war er zu seiner Zeit der bedeutendste Theologe der Gesamtorthodoxie und der hauptsächlichste Autor des wichtigsten von den symbolischen Schriften des 17. Jahrhunderts, der *Confessio Orthodoxa*. Mit ganzer Kraft setzte sich der neue nichtunierte Metropolit für die Wieder-Aussöhnung unter den (durch die Union gespaltenen) Ruthenen ein und strebte entschieden nach einer Gesamtunion aller Ruthenen Polens mit der römischen Kirche.

1644 sandte er zu den Problemen bezüglich der erwünschten Gesamtunion ein Gutachten nach Rom.¹⁶ Er unterschied darin *Union* und *Verschmelzung* und schrieb: „Verschmelzung schließt Zweiheit aus, Union will zwei ohne Vernichtung der zur Vereinigung Bereiten ... verbinden, wie dies einige Male der Fall war, zuletzt bei der Florentiner Union zwischen Lateinern und Griechen.“

Bei den theologischen Unterschieden zwischen Griechen und Lateinern, gehe es, schrieb er, nicht um den heiligen Glauben, sondern lediglich um Formulierungen, die nur die Theologen betreffen; diese brauche, wer um Glaubenseinheit besorgt sei, gar nicht anzusprechen, sondern darf sie friedlich auf sich beruhen lassen. Bei der Brester Union aber habe man sich in der Absicht, sich der Union zu nähern, in Wirklichkeit von ihr entfernt, weil der Papst Verschmelzung (d.h. volle Übereinstimmung) erstrebt habe; er habe die heilige, mit der apostolischen und römischen übereinstimmende Lehre der Ruthenen verdammt und sie als häretisch und als unpassend für die Kirche dargestellt.¹⁷ „Daher“, schrieb Petr Mogila, „kam es zu Morden und Martyrien, und es schlich sich eine solche Entfremdung der Herzen ein, dass man auf beiden Seiten im Eifer für die Religion sich nicht scheute, einander unter großer Kränkung der göttlichen Majestät Häretiker zu nennen.“

Wer Bescheid weiß über die Geschehnisse nach der Brester Union (1595/96) bis zur Legalisierung der nichtunierten Kirche in Polen (1632), kann Petr Mogilas empörten Hinweis auf die Taten beider Seiten nachempfinden, denn der Metropolit war deren

¹⁶ Der Text und eine deutsche Übersetzung des Gutachtens samt Kommentar sind zu finden im Abschnitt „Versuche auf Überwindung der Spaltung von 1595/96 in den Jahren 1624-1629 und 1636-1648“ in der bereits in Anm. 14 zitierten Handreichung.

¹⁷ In der Bulle *Magnus Dominus* hatte Klemens VIII. mehrfach behauptet, die Ruthenen seien verschiedenen Glaubensirrtümern verfallen; er hatte allerdings in der Bulle nicht ausgeführt, worin die Irrtümer bestünden. Text und Übersetzung der Bulle sind zu finden im entsprechenden Abschnitt der eben benannten „Handreichung“.

Zeitgenosse und Zeuge gewesen. Bezeichnend für seine feste Überzeugung von der Rechtgläubigkeit beider Streitparteien trotz ihrer theologischen Unterschiede ist, dass für ihn – wie aus der Formulierung seines Protestes hervorgeht – nicht die damaligen Gewalttaten, die sogar Todesopfer gekostet hatten, sondern der gegenseitige Vorwurf auf Irrgläubigkeit den Höhepunkt der Feindseitigkeit darstellte.

Ausdrücklich berief er sich in seinem Gutachten auf das Florentiner Konzil und nannte das damalige Vorgehen der Konzilsväter vorbildlich. Denn nicht durch Eliminieren der Unterschiede zwischen Lateinern und Griechen und durch Vereinheitlichung, sondern durch Bestätigung des Anrechts auf Verschiedenheit hatten die Väter von Florenz das Schisma zu überwinden gesucht.¹⁸ Sie hatten keine Veranlassung gesehen, von den Griechen zu verlangen, dass sie das *filioque* oder das ungesäuerte Brot übernähmen; dass sie beim Reden über die Verstorbenen den Ausdruck *Purgatorium* verwendeten; dass sie allen westlichen Entwicklungen in den Modalitäten bei der Ausübung des Papstamtes zustimmten. Auch hatten sie an die Lateiner nicht das Ansinnen gestellt, künftig wegzulassen, was auf griechischer Seite Anstoß erregt hatte. Gemäß dem Beschlussdokument des Florentiner Konzils durften beide Kirchen, die lateinische und die griechische, das Schisma für beendet erklären und die *Communio* aufnehmen, ohne Abstriche an ihren Überlieferungen oder Hinzufügungen zu ihren Traditionen vorzunehmen, nur durften sie in Ehrfurcht vor dem Wirken des Heiligen Geistes in beiden Kirchen, auf das die Konzilsväter bei den Gesprächen aufmerksam geworden waren, die jeweils anderen nicht mehr irrgläubig nennen.

Nach langen Gesprächen hatten nämlich die Florentiner Konzilsväter – wie J. Gill aufzeigt, der sich ausführlich mit ihrer Gesprächsführung befasste,¹⁹ – die Einsicht erlangt, dass sich weder die griechische noch die lateinische Theologie im Irrtum befinde, dass vielmehr beide Seiten recht hatten, weil sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. „Diese Überzeugung“, schreibt Gill, „beruhte auf einem Axiom, das sie bestätigte und das keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte...: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen.“ Diese Begründung liefert zugleich die von Ihrer Dialogkommission in Nr. 34 erhobene Forderung, dass zu erklären sei, „warum die ... verbleibenden Lehrunterschiede als zulässig gelten können“.

b) Im Unterschied zu Petr Mogila hatte hingegen Papst Klemens VIII. beim Abschluss der Brester Union nicht aner-

¹⁸ In der benannten „Handreichung“ findet sich ein 1. Kapitel „Das Konzil von Ferrara/Florenz als tatsächlicher bzw. vorgeblicher Bezugspunkt für die Einigungsbestrebungen im 16.-18. Jahrhundert“.

¹⁹ J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 282-305.

kannt, dass beide Seiten in ihrer Verschiedenheit vom Heiligen Geist geleitet sind. Obwohl er das Florentinum eifrig im Munde führte, war er geleitet von einem nachtridentinischen Verlangen auf Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens (auf *Deckungsgleichheit*, wie die erwünschte nachtridentinische Einheitlichkeit in Nr. 34 von Ihrer Dialogkommission genannt wird). Er ließ das, was im vorliegenden Text „differenzierter Konsens“ heißt, nicht zu, sondern forderte von den Ruthenen die volle Übernahme aller lateinischen Lehren.²⁰ Denn in Dankbarkeit für die Führung der eigenen Kirche durch den Heiligen Geist beschränkten sich die Lateiner bald nach dem Tridentinum auf die ihrer eigenen Kirche gewährte Einsicht in die Mysterien des Evangeliums; sie versteiften sich mehr und mehr auf die Überzeugung, dass alle, die vom Heiligen Geist geleitet werden, in den entscheidenden Dingen jene kirchliche Praxis, jene Frömmigkeit und jene theologischen Lehrmeinungen aufweisen müssten, die von ihrer eigenen Kirche vertreten wurden. Wer anders war, anders dachte und anders lehrte als das, was die lateinische Kirche lehrte und tat, galt für Papst Klemens VIII. als irrgläubig oder stand zumindest im Verdacht, es zu sein. (Ein Vergleich mit unserer Alltagserfahrung sei eingefügt: Wanderer, die einen hohen Berg von verschiedenen Himmelsrichtungen her sahen und ihn unterschiedlich in Erinnerung haben, mögen lieben, was sie gesehen haben; doch sie müssen anerkennen, dass aus anderen Himmelsrichtungen derselbe Berg andere Anblicke bietet, die ebenso gültig sind wie das, was sie selber in der Erinnerung haben.)

c) Weitere Fälle von Zustimmung zu einem „differenzierten Konsens“ gab es im 17. Jahrhundert bei den (zahlreichen) Unionen *pro foro interno* von Griechen mit der Kirche von Rom – diesmal nicht nur bei den Griechen, sondern auch auf Seiten der Lateiner. In einem Entschluss, der nur für den Gewissensbereich (*pro foro interno*) Gültigkeit besaß und der Öffentlichkeit (*pro foro externo*) verborgen blieb, gingen einzelne Hierarchen, Theologen oder Notabeln individuell eine Union ein mit dem Römischen Stuhl und blieben *pro foro externo* führende Persönlichkeiten ihrer bisherigen (mit Rom nicht unierten) Kirche. Auf beiden Seiten wurden solche Unionen für gültig gehalten.²¹ Dabei ging die (gewissensmäßige) Aufnahme der Communio durch die entsprechenden griechischen Hierarchen, Theologen oder Notabeln ohne jegliches Sich-Distanzieren von irgendwelchen Aspekten des griechischen Herkommens vor sich.

Solche Unionen waren zahlreich genug, um nicht als unwichtige Ausnahmen abgetan werden zu dürfen. Nur deswegen konnten sie Wirklichkeit werden, weil man bei ihnen offensichtlich keine Einheitlichkeit einforderte, sondern sich weiterhin mit jenem Anrecht auf Verschiedenheit identifizierte,

²⁰ Vgl. das Glaubensbekenntnis, das Papst Klemens von den Unierten einforderte. Im vollen Wortlaut ist es ins Deutsche in der bereits mehrfach zitierten Handreichung übersetzt und erläutert.

²¹ Diesen Unionen ist ein besonderer Abschnitt in der zitierten Handreichung gewidmet.

das in Florenz anerkannt worden war.

d) Im letzten Drittel jenes Jahrhunderts, in dem Petr Mogila gewirkt hatte, reformierte Patriarch Dositheos von Jerusalem das Schulwesen der Griechen und erneuerte ihre Theologie. Dabei strebten er und seine theologischen Freunde ebenso nach Einheitlichkeit im kirchlichen Leben und Lehren wie die Lateiner es nach dem Tridentinum zu tun begonnen hatten;²² und alle Unterschiede zwischen ihrer Theologie und jener der Lateiner nannten sie Glaubensgegensätze.

e) Im nachfolgenden 18. Jahrhundert verbot 1729 ein Dekret der römischen Kurie strikt die *communicatio in sacris* zwischen Christen, die dem Papst verbunden sind, und anderen Christen, die es nicht sind, weil diese Christen allesamt *Häretiker und Schismatiker* seien.²³ 1755 antwortete darauf eine Synode der griechischen Patriarchen mit der pauschalen Feststellung, dass die Lateiner ungetauft seien.²⁴

Was im vorliegenden Bericht der Dialogkommission „differenzierter Konsens“ heißt, wurde somit im 18. Jahrhundert durch ein Dekret der römischen Kurie und durch einen Beschluss der griechischen Patriarchen aus der lateinischen und aus der griechischen Theologie verbannt. Damit trat jene Verhärtung der Schismengrenze zwischen Lateinern und Griechen ein, die verhinderte, dass die Bischöfe beider Seiten beim Zweiten Vatikanum wieder miteinander als Konzilsväter amtierten, wie sie es beim Florentinum taten. Auf beiden Seiten tat man in der Folgezeit ein Übriges: man betrachtete auch die vorangegangenen Jahrhunderte sozusagen „durch die Brille“ der neuen Ekklesiologie und interpretierte die jüngst erlangte Sicht vom wechselseitigen Verhältnis zwischen Lateinern und Griechen in die alten Zeiten zurück. So unterlegte man vielem von dem, was früher geschehen war, jene Motive, die aus der im 18. Jahrhundert geborenen neuen Gegnerschaft erwachsen. Der Mühe, in den Geschichtsquellen sorgfältig nicht nur nach den Geschehnissen selbst, sondern auch nach deren Motiven zu forschen, unterzog man sich nicht. Als ein Ergebnis aus der Ekklesiologie, die sich im 18. Jahrhundert durchsetzte, findet sich daher in der Mehrzahl unserer Lehrbücher ein Bild von der Kirchengeschich-

²² Zum Neuaufbruch im Bildungswesen unter Dositheos vgl. das Kapitel „Reform der theologischen Studien durch Patriarch Dositheos von Jerusalem“ bei Suttner, Kirche und Theologie bei den Rumänen von der Christianisierung bis ins 20. Jahrhundert, und die dort (in Auswahl) benannte Literatur. Für das Verlangen des Dositheos auf Einheitlichkeit der Theologie vgl. die dort vorgelegten Hinweise auf seinen kompromisslosen Kampf gegen wirkliche oder vermeintliche Parteigänger des Kyrill Lukaris und für die Übernahme der Transsubstantiationslehre durch die Griechen.

²³ Erfreulicherweise nahm dies das 2. Vat. wieder zurück und verfügte in *Unitatis redintegratio*, Art. 15: "Da diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam."

²⁴ Die Dekrete von 1729 und von 1755 sind aufgeführt, ins Deutsche übersetzt und erläutert im 3. Kapitel der bereits mehrfach erwähnten Handreichung.

te, das vom Gift des Konfessionalismus trieft²⁵ und alle Fälle von „differenziertem Konsens“, die vorgekommen waren, verschweigt oder sogar weginterpretiert.

Was im vorliegenden Bericht „differenzierter Konsens“ heißt, müsste also, um wieder Anerkennung finden zu können, von den Ökumenikern unserer orthodoxen Schwesterkirche (wie übrigens auch von der Mehrzahl der Ökumeniker der Lateiner) erneut entdeckt werden. Doch die Mehrheit der gegenwärtigen orthodoxen Lehrer der Theologie steht – scheint mir – näher beim Patriarchen Dositheos als beim Metropoliten Petr Mogila. Es dürfte darum gegenwärtig nicht leicht sein, für Nr. 34 des vorliegenden Dokuments mit mehr als nur wenigen orthodoxen Theologen den Konsens zu finden.

Zu Nr. 36-39:

Der Abschnitt trägt grundlegende Übereinstimmungen vor, doch keine vollständige Lehre von der Kirche. Als grundlegende Skizze verstanden dürfte die Darlegung orthodoxe Zustimmung finden.

Dasselbe darf gesagt werden hinsichtlich der Aussage in Nr. 38, dass der Leitungsdienst, den in den Gemeinschaften von Kirchen je ein (erster) Bischof leisten soll, für die universale Dimension als synodal situierter Primat dem Papst zukomme. Denn nach Ausweis von Nr. 24 im Dokument von Ravenna der kath.-orth. Dialogkommission überdenkt die Orthodoxie derzeit die Konsequenzen, die sich für die Universalkirche aus dem 34. Apostolischen Kanon ergeben. Dieser Kanon lautet: „Die Bischöfe jeder Provinz (ethnos) müssen den anerkennen, der unter ihnen der erste (protos) ist, und ihn als ihr Haupt (kephale) betrachten und nichts Wichtiges ohne seine Zustimmung (gnome) tun; jeder Bischof soll nur das tun, was seine eigene Diözese (paroikia) und die von ihr abhängigen Gebiete betrifft. Aber der erste (protos) kann nichts tun ohne die Zustimmung aller. Denn auf diese Weise wird Eintracht (homonioia) herrschen und Gott wird gepriesen werden durch den Herrn im Heiligen Geist.“ Was sich aus einer nur vorläufigen Feststellung vom Primat in der Gesamtkirche für die konkreten Modalitäten in seiner Ausübung zu ergeben hat, steht in den Dialogen selbstverständlich noch zur Untersuchung an.

Ausgeklammert sei Nr. 39, denn dort wird auf das spezielle Verhältnis zwischen den beiden Schwesterkirchen geblickt, die den Dialog führen, über den wir nachzudenken haben. Verständlicherweise machen Orthodoxe, wenn sie von kirchentrennenden Auswirkungen des römischen Primats reden, diese nicht in der gleichen Art (das heißt: nicht sozusagen ausschließ-

²⁵ Die kath.-orth. Dialogkommission hatte in der Tat allen Grund, in Nr. 30 ihres Dokuments von Balamand zu schreiben, man müsse „allen eine unvoreingenommene und umfassende Darstellung der Geschichte bieten, indem man eine miteinander abgesprochene oder sogar gemeinsame Geschichtsschreibung der beiden Kirchen anstrebt. So wird man zur Zerstreuung von Vorurteilen beitragen und eine polemische Verwendung der Geschichte vermeiden.“

lich) am Ersten Vatikanum fest wie der vorliegende Text, sondern sehen im Ersten Vatikanum eine Verstärkung oder Verdeutlichung von Gravamina aus früherer Zeit.

Zu Nr. 41-47:

Im letzten Absatz des Ravenna-Dokuments spricht die katholisch-orthodoxen Dialogkommission die Hoffnung aus, dass die im Dokument enthaltene Darlegung über kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität „eine feste Basis für künftige Diskussion über die Frage des Primats auf der universalen Ebene der Kirche liefert“, und sie fährt fort: „Wir sind uns bewusst, dass noch viele schwierige Fragen zu klären sind, wir hoffen aber, dass wir gestützt durch das Gebet Jesu ... und im Gehorsam gegenüber dem Heiligen Geist auf der schon erreichten Übereinstimmung aufbauen können.“ Es erscheint müßig, aus der Sicht der orthodoxen Partner, die selber in einem Gesprächsvorhaben stehen, bei dem auf wichtige Wandlungen gehofft wird, die großen Hoffnungen besprechen zu wollen, welche den Partnern eines anderen Dialogs zum nämlichen Thema vor Augen schweben. Es würde bedeuten, die Resultate zweier eben erst angelaufener Prozesse vorhersehen und sie vorweg schon aneinander messen zu wollen. Solches wollen wir unterlassen.

Nr. 43 benennt historische Tatsachen, die der altkatholischen Theologie hoffnungsvoll erscheinen. Dies sei Anlass, darauf zu verweisen, dass die bezüglich des „differenzierten Konsenses“ oben bereits erwähnten Dokumente auch relevant sind für ein Gespräch über Modalitäten, welche die Ausübung des römischen Primats leiten sollen. Das Gutachten des Metropoliten Petr Mogila aus dem Jahr 1644 stimmt im vollen Umfang der Existenz eines römischen Primats zu, verweist aber auch auf Grenzen, die für seine Ausübung bestehen. Petr Mogila formulierte in der geradezu klassischen Form eines „differenzierten Konsenses“ und schrieb: „Den Primat mögen alle anerkennen, womit der apostolische Stuhl zufrieden sein muss, sonst aber ist nichts von den eigenen Prinzipien und Grundsätzen zu ändern und aufzugeben, denn es wird eine Union, nicht eine Verwandlung gesucht. Das aber ist Wesen und Natur einer Union, zwei Dinge zu verbinden und jedes in seiner ursprünglichen Unversehrtheit zu bewahren: was vorher war, soll auch jetzt sein, was nicht, soll gänzlich beseitigt werden. Es war aber so, dass der Summus Pontifex immer für den Ersten und Obersten in der Kirche Gottes gehalten wurde, als Stellvertreter Christi und als Vorsteher, dasselbe möge jetzt bewahrt bleiben; aber nirgends steht geschrieben, dass der lateinische Vorsteher unmittelbar über den griechischen Ritus gesetzt wäre, weil dieser immer seinen eigenen Vorsteher hatte, der zwar den Primat anerkannte, aber abhing vom Patriarchen des eigenen Ritus.“

Für eine Union, die den Primat anerkennt, dabei aber nichts ändert an den „eigenen Prinzipien und Grundsätzen“ der griechischen Patriarchate, bezog sich Petr Mogila ebenso auf das Florentinum, wie er es tat, als er für die Möglichkeit von

Unterschieden in der Theologie eintrat, die trotz Einheit im Glauben friedlich beibehalten werden können. Denn das Florentinum hatte, als es die Existenz eines römischen Primats voll anerkannte, auch Bedingungen für dessen Ausübung gesetzt. Im Konzilstext heißt es: "Der heilige Apostolische Stuhl und der römische Bischof haben den Primat über den ganzen Erdkreis inne und er, der römische Bischof, ist der Nachfolger des seligen Petrus, des Ersten der Apostel, und wahrer Stellvertreter Christi, er ist Haupt der ganzen Kirche sowie Vater und Lehrer aller Christen, und ihm ist im seligen Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt gegeben worden, die universale Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken, wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und den heiligen Kanones enthalten ist. ... Wir erneuern darüber hinaus auch die in den Kanones enthaltene Ordnung der übrigen verehrungswürdigen Patriarchen ... natürlich unter Wahrung all ihrer Privilegien und Rechte."

Die Kirche war zur Zeit des Florentinums rund um das Mittelmeer in herkömmlicher Weise immer noch in fünf Patriarchate gegliedert. Dennoch hatte das römische Verhalten bereits damals auf griechischer Seite so viel Widerspruch gefunden, dass dem Konzil der Hinweis auf die „Privilegien und Rechte der verehrungswürdigen Patriarchen“ notwendig erschien. Gegen Ende des Jahrhunderts, in dem das Florentinum getagt hatte, setzten die geographischen Entdeckungen der Europäer ein und in ihrer Folge kam es zu einer weltweiten Expansion der westlichen Kirche (und somit auch des lateinische Patriarchats), und die Zuständigkeit des lateinischen Patriarchen dehnte sich auf alle Kontinente aus.²⁶ Prof. Ratzinger bezeichnete dies 1969 als Fehlentwicklung und führte aus, man solle es "als Aufgabe für die Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern".²⁷

Im Lauf der Expansion ihrer Kirche entschwand den Lateinern allmählich das Wissen um den Unterschied zwischen den patriarchalen und den päpstlichen Zuständigkeiten des römischen Oberhirten, und recht schnell entglitt es ihrem Bewusstsein, dass das Florentinum geographische Grenzen kannte für die pat-

²⁶ Hätte man sich bei dieser Expansion ebenso verhalten, wie es die alte Kirche getan hatte, wären in Übersee gesonderte Patriarchate einzurichten gewesen. Doch man zog es vor, statt dessen das römische Patriarchat auf alle Territorien auszudehnen, wohin die abendländischen Missionare zugleich mit dem Evangelium auch ihr heimatliches Kirchenleben trugen, und als die Portugiesen in Südindien und in Äthiopien auf uralte östliche Kirche stießen, für die nach altkirchlichem Herkommen die Verantwortung bei deren eigenen Patriarchen lag, nahm man keine Rücksicht auf die "Privilegien und Rechte" dieser Amtsträger; ohne auch nur Verhandlungen mit ihnen geführt zu haben, verfügte man ganz einfach, dass die südindischen Christen künftig dem nahe bei ihrer Heimat gelegenen und dem römischen Patriarchen untergeordneten Erzbistum Goa anzugehören hätten, und den Äthiopiern sandte man europäische Bischöfe.

²⁷ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969 (2. Aufl.: Düsseldorf 1970) S. 142.

riarchalen Zuständigkeiten des römischen Bischofs. Bereits anlässlich der Brester Union behandelte Klemens VIII. die Kiever Metropole, die dem Konstantinopeler Patriarchat angehört hatte, wie irgendeine Kirchenprovinz der Lateiner²⁸, und Kardinal Kollonitz, der 1701 die Siebenbürger Kirchenunion in Kraft setzte, bezog das dortige rumänische Bistum, das einer Metropole des Konstantinopeler Patriarchats zugehört hatte, schlechterdings ein in seinen eigenen Jurisdiktionsbereich als ungarischer Primas und damit in die lateinische Kirche.²⁹ Was man 1595/96 und 1701 tat, hätte nicht geschehen können, wenn bei den Lateinern die Anerkennung des Florentinums als ökumenisches Konzil mehr gewesen wäre als eine verbale Floskel.

Wie der Verweis in Nr. 43 auf die Enzyklika „Ut unum sint“ hervorhebt, hat sich mittlerweile auch in Rom die Überzeugung durchgesetzt, dass es noch ernsthafter Überlegungen bedarf, um die neuzeitlichen römischen Modalitäten der päpstlichen Primatsausübung in Einklang zu bringen mit den eigenen Rechten anderer Hierarchen. Allein die „goldene Regel“, die das Florentinum formulierte, genügt nicht; es bedarf auch klarer Übereinkünfte über konkrete Schritte zu ihrer Anwendung. Solche wurden aber nicht gesucht, weil es in der Kirchengeschichte nie zu einem ernsthaften Versuch gekommen ist, die Florentiner Regel anzuwenden. (Vielleicht kann ein Vergleich mit politischen Vorgängen in unseren Tagen verdeutlichen, was mit dem eben Gesagten gemeint ist. Es geht derzeit um die Aufnahme weiterer Staaten in die EU. Der Vertrag, zu dem sie sich uneingeschränkt werden bekennen müssen, liegt vor. Doch sie sollen nicht einfach vereinnahmt werden, sondern besondere Staaten bleiben. Darum führt man mit den Beitrittskandidaten je eigene Beitrittsverhandlungen und sucht nach geeigneten Modalitäten für die passende Anwendung des Vertrags.) Eine „goldene Regel“ für die päpstliche Verantwortung wurde vom Florentinum gefunden; Details für deren Anwendung, die den Eigenstand anderer Kirchen nicht „einschmelzen“, sind gemäß den Worten von Johannes Paul II. noch ausständig.

Zu Nr. 48-55.

Wenn ich die Angelegenheit recht verstehe, bezieht sich die Kritik der orthodoxen Theologie an den beiden Dogmen zwar energisch auf die Art und Weise ihrer Dogmatisierung, aber wenig auf ihren Lehrinhalt. Ihre Dogmatisierung, über welche die Orthodoxen ähnlich denken wie die Altkatholiken, gehört jedoch in das Kapitel zu den offenen Fragen bezüglich der Ekklesiologie. Die Diskussion über die Lehraussagen der beiden Dogmen, worüber es zwar zwischen Katholiken und Altkatholiken schwer

²⁸ Vgl. Suttner, Der Wandel in der Ausübung des römischen Primats im Gefolge der Brester Union, in: J. Marte (Hg.), Internationales Forschungsgespräch der Stiftung Pro Oriente zur Brester Union. Zweites Treffen: 2.-8. Juli 2004, Würzburg 2005, S. 111-118.

²⁹ Quellenangaben dafür finden sich in der bereits mehrfach erwähnten Handreichung.

wiegende Differenzen zu geben scheint, nicht jedoch zu den Orthodoxen, muss jener innerlateinischen Dialogkommission vorbehalten bleiben, über deren Dokument wir sprechen. Von Seiten der Orthodoxie ist dazu kaum etwas beizutragen.

Zu Nr. 56-73:

In der orthodoxen Kirche ist die ablehnende Haltung zur Frauenordination bekanntermaßen weit verbreitet. Als Argument dafür wird - wie im Text erwähnt - auf Jesu ausschließliche Wahl von Männern bei der Berufung der Apostel verwiesen und auf die mittlerweile fast zweitausendjährige Praxis der Kirche, nur Männer zu weihen. Die Argumentation mit einer Sponsialmetaphorik, wie sie in Nr. 67 (und in Nr. 59) vorgetragen wird, ist mir im orthodoxen Schrifttum nicht begegnet. Wohl aber konnte ich dort finden, was in Nr. 69 vorgelegt ist; doch daraus lässt sich die Notwendigkeit nicht ableiten, dass die Geweihten allesamt männlichen Geschlechts zu sein hätten. Außerdem kenne ich eine reiche orthodoxe Sponsialmetaphorik, welche sich auf die geistliche Verbundenheit der Christen (der Frauen und der Männer) mit Gott bezieht.

Es mag (mit Blick auf Nr. 57) interessant erscheinen, wenn ich erzähle, dass bei der Vorbereitung eines Dokuments der kath.-orth. Dialogkommission über das Weihesakrament durch die Koordinierungskommission von bestimmten hochgestellten orthodoxen Mitgliedern darauf gedrängt wurde, eine Aussage über die Unmöglichkeit der Frauenordinationen in den Text einzufügen. Dagegen konnten wir katholischen Mitglieder uns kaum durch den Hinweis erwehren, dass die Dialogkommission zu keinen dogmatischen Festlegungen ermächtigt sei, vielmehr nur das gelebte Erbe unserer Kirchen aufzuzeigen habe; dass wir also nur schreiben dürften, in der Tradition unserer Kirchen habe es bislang die Frauenordination nicht gegeben. Erst der Einwand des damaligen ranghöchsten orthodoxen Mitglieds dieser Kommission, dass keiner von uns wissen könne, was unsere Kirchen künftig entscheiden werden, vermochte die Diskussion zu beenden. Die Koordinierungskommission nahm keinen solchen Hinweis in den Vorlagetext auf, und in der Plenarsitzung der Dialogkommission, die den Text zu verabschieden hatte, wurde nach einem solchen Zusatz nicht mehr gefragt.

Zu Nr. 77-80:

Vor noch gar nicht langer Zeit konnte man, was die mit Rom unierte Christenheit anbelangt, von orthodoxer Seite in aller Klarheit zu hören bekommen, die Lösung der Probleme habe das Verschwinden der unierten Kirchen zur Voraussetzung und könne nur in ihrer Abschaffung und in der Eingliederung der Mitglieder der unierten Kirchen entweder in die lateinische Kirche oder in die orthodoxe Kirche aufgrund freier Wahl er-

folgen.³⁰ Im Balamand-Dokument der Dialogkommission wurde aber gesagt: „Was die katholischen Ostkirchen angeht, ist es klar, dass sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht.“ Dieser Wechsel in den Auffassungen nötigt zu einer Reihe von Änderungen der Verhaltensmuster. Die Anstrengungen, die auf orthodoxer Seite dazu notwendig sind, dürften beitragen, dass dort Verständnis dafür aufkommt, dass es auch zwischen Katholiken und Altkatholiken um die Notwendigkeit gehen kann, in einem ökumenischen Geist neue Vorkehrungen zu suchen für leider vorhandene Probleme, zu denen die eine Seite eine pauschale Forderung auf Abschaffung zu stellen versucht sein könnte.

Zu Nr. 83-86:

Fragwürdig erscheint mir - falls ich Nr. 83 recht verstehe - ob orthodoxe Ekklesiologen dafür gewonnen werden können, beim Prozess der Heilung eine „länger dauernde Phase“ (so etwas wie eine Zeit bedingter *communio*) zuzulassen, in der nur ein Teil der eigentlich einzufordernden Verbesserungen erbracht würde, das Schisma aber dennoch für beendet gelten könnte.

Wie oben ausgeführt war, dass es nach dem Florentinum klarer Regeln zu den Modalitäten bedurft hätte, um die „goldene Regel“ zum Primat zur Anwendung zu bringen, gilt auch bezüglich der in Nr. 84 und 85 vorgelegten Probleme, dass es ausdrücklicher Vereinbarungen bedarf.

Was Nr. 86 anbelangt, sei nochmals auf das Florentinum verwiesen. Es wird nicht schwer sein, die orthodoxe Zustimmung zu erlangen, dass die Utrechter Union - freilich nur im Fall der Anerkennung ihrer Rechtgläubigkeit durch die Orthodoxie - einem der orthodoxen Patriarchate gleichwertig sei. Dann mag das, was das Florentinum über die östlichen Patriarchen sagte, auch als ein Wegweiser dienen, um zu erreichen, was hier gesucht wird.

³⁰ Vgl. Kathpress Nr. 24 vom 2.2.1990, S. 11.