

ERNST CHR. SUTTNER

Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche

Fallen auch zwischen den Kirchen die Mauern? Prof. Suttner, Vorstand des Instituts für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Universität Wien, der der offiziellen Dialogkommission zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche seit der ersten Stunde angehört, informiert in seinem Beitrag über Fortschritte und Schwierigkeiten des Gesprächs. Es sind Annäherungen zu verzeichnen, die zu Hoffnungen berechtigen. Aber noch sind viele Probleme ungelöst. Ehrliche Arbeit und gemeinsames Beten werden die Kirchen dem Ziel der Einheit, die keine Einheitlichkeit sein muß, kontinuierlich näherbringen. Tatsächlich ist die festgestellte Einheit schon größer, als viele anzunehmen bereit sind. (Redaktion)

Es wäre ein Mißverständnis zu meinen, der theologische Dialog suche einen Kompromiß in bezug auf die Lehrgegensätze. Um Kompromisse geht es bei Verhandlungen zwischen den Staaten. In der Diplomatie sucht man den Ausgleich, und wenn ein solcher glückt, wird Frieden geschaffen. Ganz anders ist der Auftrag einer Dialogkommission der Kirchen. Denn die Kircheneinheit ist kein Ergebnis menschlichen Tuns; sie kann es nur zwischen jenen geben, die in gleicher Weise vom Heiligen Geist begnadet sind. Die Kircheneinheit kann nicht von uns geschaffen werden, wo sie nicht von Gott her besteht; sie kann von uns nur entdeckt werden, wenn Gott alle erforderlichen Voraussetzungen bereits schenkte, wenn dies aber (wegen des Ballasts aus der Geschichte der Kirche) bislang nicht bemerkt wurde. Von vielen Katholiken und Orthodoxen werden Zweifel erhoben, ob zwischen unseren Kirchen die Voraussetzungen für

die Kircheneinheit bestehen. Darum stellt sich der Dialogkommission in erster Linie die Frage, ob nur die eine von den beiden dialogführenden Seiten die vom Heiligen Geist belebte Kirche Gottes ist, die andere dieser Gnade hingegen verlustig ging. Oder ob die Unterschiede zwischen beiden Gemeinschaften vordergründig sind, weil hinter den verschiedenen Erscheinungsformen in beiden Kirchen derselbe Gottesgeist am Wirken ist und es also Kurzsichtigkeit und Oberflächlichkeit wäre, wegen der Verschiedenheit der Erscheinungsformen weiterhin die tiefe, in Gott wurzelnde Einheit zwischen beiden Kirchen zu übersehen.

Um auf diese Frage die Antwort zu erarbeiten, hat sich die Dialogkommission in der ersten Arbeitsphase mit den Gnaden Gaben der Kirche befaßt. In ihrer zweiten Phase hat sie sich den Unzulänglichkeiten unserer Kirchen zuzuwenden, die zum Entstehen der zwischen uns aufgetürmten Probleme führten, und sie hat deren Gewicht zu prüfen. Denn den Unzulänglichkeiten und den von ihnen verursachten trennenden Problemen stehen über die Kirchengrenzen hinwegreichende Elemente der Heiligung und der Wahrheit gegenüber. Diese Gaben zu würdigen, sich an ihnen zu freuen und dem Herrn dafür zu danken, ist die geistliche Aufgabe beim Dialog. Forschungsauftrag beim Dialog ist es, die vorhandenen Elemente der Heiligung und der Wahrheit abzuwagen gegen die Unzulänglichkeiten. Die Dialogkommission muß ihre geistliche und ihre forschungsmäßige Pflicht ernst nehmen. Dann kann sie zu jenem wahrhaft theologischen Urteil über die Nähe

bzw. Ferne zwischen den getrennten Kirchen finden, das die Kirchen, die sie eingesetzt haben, von ihr erwarten. Denn Theologie ist nicht nur forschendes Suchen, sondern mit lobpreisendem Dank an Gott verbundenes Nachdenken über das Heilswerk.

Der bisherige Verlauf des Dialogs

Die Dialogkommission hat einen „theologischen Dialog“ zu führen, einen „Dialog der Wahrheit“, dessen Aufgabenstellung eben umschrieben wurde. Ihm ging etwas voraus und ihn muß begleiten, was der große Patriarch Athenagoras I. den „Dialog der Liebe“ nannte: das ausdrückliche Bemühen beider Kirchen, ihr gegenseitiges Verhältnis zu entkämpfen und die Spannungen zwischen ihnen zu vermindern, damit neue wechselseitige Zuneigung aufblühe. Dies hat eine Ähnlichkeit mit dem, was in der heutigen Politik „vertrauensbildende Maßnahmen“ genannt wird. Aber es ist mehr. Es ist eine echte ekklesiologische Notwendigkeit. Denn Gott ist die Liebe, und nur jene, die lieben, können die Wahrheit erkennen.

Der Beginn des „Dialogs der Wahrheit“ und die Zusammensetzung der Kommission, die ihn führen soll, wurden nach vielerlei Vorarbeiten bekanntgegeben, als Papst Johannes Paul II. am Andreasfest des Jahres 1979 den ökumenischen Patriarchen in dessen Bischofsstadt besuchte. Seither führte die Dialogkommission 6 Vollversammlungen durch:

1980 auf Patmos und Rhodos (Gastgeber: das ökumenische Patriarchat)

- 1982 in München (Gastgeber: das Erzbistum München-Freising)
- 1984 auf Kreta (Gastgeber: die halbautonome Kirche von Kreta)
- 1986 und 1987 in Bari (Gastgeber: das Erzbistum Bari-Bitonto)
- 1988 im Kloster Valamo (Gastgeber: die Orthodoxe Kirche von Finnland)
- 1990 in Freising (Gastgeber: wiederum das Erzbistum München-Freising)

Diese Versammlungen waren durch zahlreiche Treffen verschiedener Unterkommissionen gut vorbereitet. So gelang es, in München, in Bari und in Valamo je eine gemeinsame, sehr ausführliche theologische Erklärung zu verabschieden.¹ Diese Erklärungen sind die Frucht der ersten Arbeitsphase im Dialog. Mit der Freisinger Tagung wurde die zweite Arbeitsphase eröffnet.

Die drei theologischen Erklärungen der Kommission

Ehe wir uns mit den Aussagen in den theologischen Erklärungen der Dialogkommission befassen, sei ein Wort erlaubt zur Kritik, die an ihnen wegen ihrer schweren Lesbarkeit geübt wird. Zugegeben: Die Texte sind schwierig zu lesen. Aber kann es anders sein? Die Kommission hat die Aufgabe, für unterschiedliche Traditionen gemeinsame Texte zu erstellen. Dies kann sie nur tun, wenn sie sich weder der geläufigen Sprache und Argumentationsweise der einen noch der anderen Seite bedient. Für ihre je eigene Vortragsweise besitzen Katholiken und Orthodoxe eine entsprechende katechetische Erfahrung.

¹ a) „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“, verabschiedet von der 2. Vollversammlung in München, 30. 6.—6. 7. 1982, französischer Urtext in: Irénikon 55 (1982) 350—362; deutsche Übersetzung in: Una Sancta 37 (1982) 334—340. b) „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“, verabschiedet von der 4. Vollversammlung in Bari, 9.—16. 7. 1987, französischer Urtext in: Irénikon 60 (1987) 336—349; deutsche Übersetzung in: Una Sancta 42 (1987) 262—270. c) „Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“, verabschiedet von der 5. Vollversammlung in Valamo, 19.—27. 6. 1988, französischer Urtext in: Irénikon 61 (1988) 347—359; deutsche Übersetzung in: Una Sancta 43 (1988) 343—351.

Dürfte die Kommission sich „typisch orthodox“ oder „typisch katholisch“ ausdrücken, besäße sie eine erprobte Redeweise, die leichter verstanden würde; allerdings jeweils nur auf einer Seite, nicht auf der anderen. Versucht man aber, „für beide“ zu sprechen, fehlen im katechetischen Gebrauch erprobte Formulierungen. Um in den gemeinsamen Erklärungen die Redewendungen zu vermeiden, die durch Kontroversen aus vergangenen Jahrhunderten belastet sind, muß in ihnen manches in bisher nicht üblicher und daher der katechetischen Erfahrung entbehrender Form zum Ausdruck kommen. Außerdem ergibt sich, weil die Anliegen beider Seiten eingebracht werden müssen, eine sehr breite Zusammenstellung von Teilespekten der zu untersuchenden Fragen. Ein Text, der vorträgt, was den Orthodoxen und was den Katholiken zum Thema wichtig erscheint, und der dies unter Verzicht auf alle konfessionsspezifischen Redewendungen zu tun hat, muß auf beiden Seiten schwerfällig erscheinen. Doch ist zu hoffen, daß die Dialogkommission im Lauf ihrer Arbeit noch zu einer flüssigeren *gemeinsamen Sprache* finden wird.

a) Das Dokument von München

Als die Kommission 1982 in München ihr erstes Dokument verabschieden konnte, war die Freude groß. Denn seit dem Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39), seit mehr als 500 Jahren also, wurde zum ersten Mal wieder im Auftrag der beiden Kirchen eine gemeinsame theologische Erklärung vorgelegt. Diese verschweigt nicht, daß es Probleme gibt zwischen den beiden Kirchen. Aber nicht die Probleme, sondern die gemeinsamen Lehren über die hl. Eucharistie sind das Thema. Mancher Katholik, dessen Wissen über die orthodoxe Kirche, bzw. mancher Orthodoxe, dessen Informationen über die katholische Kirche aus landläufigen apologeti-

schen Handbüchern stammen, staunt über den Umfang des gefundenen Konsenses. Weiles aber unmöglich ist, den reichen Inhalt des Dokuments knapp zu umreißen, sei im folgenden etwas dem Übergang der Dialogkommission zur zweiten Arbeitsphase Angepaßtes versucht: Es soll auf jene Züge verwiesen werden, von denen sich hoffen läßt, daß sie besonders hilfreich sein können bei der Behandlung der neuerdings anstehenden Probleme. Dabei ist freilich einzuräumen, daß die Auswahl subjektiv sein wird. Verwiesen wird auf das, was dem Referenten besonders wichtig erscheint. Andere würden vielleicht anderes in den Vordergrund rücken. Zweifellos ist eine Bestandsaufnahme über das, was beim Erfüllen der künftigen Pflichten besonders hilfreich sein kann, am Übergang in die neue Phase des Dialogs erforderlich. Diese Bestandsaufnahme ist allerdings nicht die Aufgabe eines einzelnen Kommissionsmitglieds, sondern Sache der ganzen Kommission. Doch müssen die einzelnen Mitglieder ihre Meinung einbringen, wenn eine gemeinsame Auffassung erarbeitet werden soll. So mag, was folgt, ein vorbereitender Beitrag sein für eine Beurteilung des erlangten „status quaestionis“ durch die Kommission.

Besonders zukunftsweisend erscheint, daß das Dokument folgende zentrale Aussagen macht: Überall dort ist die Kirche, wo in Wahrheit Eucharistie gefeiert wird; Einheit ist geboten zwischen allen lokalen Verwirklichungen der Kirche Christi, die Eucharistie feiern, weil es nur eine einzige Eucharistie gibt; diese Einheit bedeutet im Licht des Geheimnisses des Leibes Christi Aufeinanderangewiesen- und Eingeordnetsein der einzelnen Kirchen in die eine, vom Haupt her belebte und geführte Kirche und ist im Licht des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit zugleich Perichorese (gegenseitige Durchdringung) ranggleicher Kirchen, die vom Heiligen Geist

in gleicher Fülle begnadet sind. Ich sehe darin vier wichtige Hilfen für die künftige Arbeit der Dialogkommission.

1. Für beide Kirchen, also auch für die katholische Kirche, wird gesagt, daß die Theologie überall dort die Kirche im wahren Sinn anerkennt, wo vom Bischof, bzw. in seinem Auftrag, Eucharistie gefeiert wird. Es ist also eine Verzeichnung der katholischen Ekklesiologie, wenn man ihr Verständnis von der Einheit der Kirche in einer Weise darstellt, die es ausschließen würde, die Mehrzahl zu gebrauchen und von Kirchen Gottes auf Erden zu reden. Dies ist bereits eindeutig bezeugt in der dogmatischen Konstitution des 2. Vat. Konzils über die Kirche. Das Konzil rückte eine Tatsache wieder ins Licht, die weit hin vergessen war. Es gab viele Katholiken, und es gibt zweifellos noch heute solche, in deren ekklesiologischem Denken die katholische Kirche so sehr als ein einheitliches, ja geradezu monolithisches Ganzes um den Papst erscheint, daß sie eine einzelne Bischofskirche oder den regionalen Zusammenschluß mehrerer Bischofskirchen zu Metropolen bzw. Patriarchaten nicht im eigentlichen Sinn als die Kirche Gottes anzusprechen wagen, sondern darin nur einen Teil, so etwas wie ein Bruchstück der Kirche sehen. Die ekklesiologischen Vorstellungen dieser Kreise beherrschen das Bild, das in den apologetischen und konfessionskundlichen Handbüchern anderer christlicher Kirchen von der katholischen Ekklesiologie gezeichnet wird. Es hat große Tragweite für die Behandlung der ekklesiologischen Divergenzen im weiteren Verlauf des Dialogs, daß katholischerseits die Ergänzungsbedürftigkeit einer Ekklesiologie festgestellt ist, die nur in der Einzahl, nicht auch in der Mehrzahl von Kirche Gottes auf Erden spricht. Man-

che Besorgnisse auf orthodoxer Seite, die sich von der vermeintlich exzessiven, nach der Befürchtung vieler sogar monolithischen Einheit der katholischen Kirche herleiten, dürften damit an Gewicht verlieren.

2. Umgekehrt entzieht die Aussage, daß die Gemeinschaft zwischen den Bischofskirchen innerhalb einer Region in die Gemeinschaft zwischen den Schwesternkirchen hinein überschritten werden muß,² mancher Besorgnis auf katholischer Seite den Boden. Wie nämlich die Einheitsvorstellungen bestimmter Katholiken auf orthodoxer Seite Beunruhigung und Widerspruch auslösten, so haben manche Aussagen von orthodoxen Theologen über die kirchliche Autokephalie bei Katholiken Befürchtungen und die weit verbreitete Vorstellung geschaffen, daß es für die orthodoxe Ekklesiologie über die autokephalen Kirchen hinaus keinen institutionellen Ausdruck der Einheit mehr gäbe. Auch dies ist in der gemeinsamen Erklärung als unbegründet bzw. ergänzungsbedürftig ausgewiesen. Das Münchener Dokument zeigt, wieviel Anlaß Katholiken wie Orthodoxe haben, ihre alten Bedenken zur Ekklesiologie der Schwesternkirche neu auf Stichhaltigkeit zu überprüfen.

Die Einsicht, daß überall, wo wahrhaft Eucharistie gefeiert wird, die Kirche ist, und zwar die eine Kirche, weil es nur die eine reine Braut Christi gibt, wird Orientierung sein bei aller weiteren Arbeit der Dialogkommission. Die Dialogkommission wird erstens zu bedenken haben, daß niemals eine Kirche durch ihr ekklesiisches Glaubenszeugnis von der Wahrheit wegführt. Denn die Kirche darf die göttliche Wahrheit unfehlbar lehren. Unfehlbar lehren heißt nicht die Fülle der Wahrheit aussprechen können; dies ist der irdischen

² Siehe Münchener Dokument, Teil III, Abschnitt 3b.

Kirche nicht gewährt. Nach dem hl. Paulus gilt: Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden, und erst wenn das Vollendete kommt, wird das Stückwerk vergehen (vgl. 1 Kor 13,9–10). Unfehlbar lehren heißt vielmehr, daß das kirchliche Lehren bei aller Verbesserungsbedürftigkeit dank des Beistandes des Heiligen Geistes auf die Wahrheit hin ausgerichtet bleibt. Wir dürfen den Besonderheiten im Leben und Lehren einer bestimmten Kirche durchaus reserviert gegenüberstehen, aber es wäre widersinnig, prüfen zu wollen, ob eine Gemeinschaft, von der wir erkannt haben, daß sie wirklich die Kirche Christi ist, ihre Gläubigen in die Irre führt. Dies schließt unser Glaubensbekenntnis als Unmöglichkeit aus.³ Vielleicht ist die Lehre einer bestimmten Kirche zu einem bestimmten Thema sehr oder sogar über die Maßen einseitig. Deswegen hat jede Kirche die Pflicht, auf andere Kirchen hinzuhören, und sich im erforderlichen Ausmaß zu korrigieren. Doch steht fest, daß das Korrigieren stets im Zusammentragen der Einsichten bestehen muß. Nie kann es erfolgen durch glattes Verwerfen der bisherigen Lehre einer Kirche und durch bloße Übernahme von dem, was eine andere Kirche lehrt. Denn das Glaubenszeugnis jeder vom Heiligen Geist geführten Kirche muß Würdigung erfahren und darf niemals in einem bestimmten Punkt schlicht und einfach zurückgewiesen werden. Dies wird, wenn Katholiken und Orthodoxe sich gegenseitig als Kirche anerkannt haben, bei der Besprechung der Lehrun-

terschiede zwischen ihnen die Leitlinie abgeben müssen. Die Einsicht, daß es viele Kirchen gibt, die miteinander die eine Kirche sind, hat ferner zur Folge, daß aus ekklesiologischer Notwendigkeit auch bei Kircheneinheit zwischen den Kirchen Grenzen bestehen bleiben. Es ist undenkbar, daß bei der Einigung die kirchlichen Autonomien eingeschmolzen werden, denn dies wäre ein Verstoß gegen ein Grundgesetz der im Dokument von München vorgetragenen gemeinsamen Ekklesiologie von Katholiken und Orthodoxen. Daraus ergeben sich Rückschlüsse auf die Modalitäten einer Einigung unserer Kirchen. Schließlich steht als eine weitere Folgerung aus der genannten Einsicht die Vermutung für das Zusammengehören aller Kirchen, sodaß im Dialog die Beweislast nicht bei jenen liegt, die für die Einheit eintreten, vielmehr bei den anderen, die wegen der de facto bestehenden Probleme meinen, daß sich die Kirchen voneinander nicht nur durch legitime Eigenarten oder eventuell durch zu verbessernde Einseitigkeiten unterscheiden, daß es vielmehr zwischen ihnen eine geistliche Spaltung gebe, von der das Schisma eine zwar betrübliche, aber doch unausbleibliche Folge sei. Dann aber muß die Dialogkommission keine Begründung für das Beenden des Schismas erarbeiten, wie manche von ihr erwarten. Sie hat dann vielmehr zu fragen, wie und woher es die Kirchen weiterhin rechtfertigen könnten, sich voneinander fernzuhalten.⁴

3. Wichtig erscheint, daß die Münchener Erklärung den christologischen und den

³ Hierzu ausführlicher unser Beitrag: „Er führt seine Kirche auf dem Weg der Wahrheit“, in: *Der christliche Osten* 44 (1989) 298f.

⁴ Vgl. die Mahnung des Metropoliten Damaskinos Papandreou: „Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionverweigerung rechtfertigen. . . Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚Dürfen wir miteinander kommunizieren‘, sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?‘ Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig.“ (Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou. Hg. von W. Schneemelcher, Stuttgart 1986, S. 91.).

trinitarischen Vergleich nebeneinander stellt, den das Neue Testament beim gleichnishaften Reden von der Kirchen-einheit verwendet. Die beiden Vergleiche ergänzen einander. Der eine zeigt, wie die Kirche ihr Leben von oben her, von ihrem Haupt, empfängt, und er macht deutlich, daß sie im Gehorsam zum Erlöser und Heiland, der sie begründete und führt, und zu den Amtsträgern, die in Christi Sendung stehen, auf das Eschaton zuzugehen hat, damit schließlich alles dem Vater übergeben werde. Der andere Vergleich erläutert, wie der Heilige Geist, der Lebendigmacher, in den Erlösten ewiges Leben aufblühen und die von ihm getragenen vielen, an jedem Ort je voll begnadeten und daher ranggleichen Kirchen zur Koinonia zusammenwachsen läßt, damit sie die Einheit und wechselseitige Liebe der drei göttlichen Personen abbilden, bei denen es weder Subordination noch Herrschaft des einen gegenüber dem anderen gibt. In unterschiedlicher Deutlichkeit ist beides in der Ekklesiologie unserer beiden Kirchen gewahrt. Daß die gemeinsame Erklärung beides nebeneinandersetzt,⁵ weist für die weitere Kommissionsarbeit den Weg, daß es gilt, beide Sichtweisen anzuerkennen, nicht zwischen ihnen auszuwählen.

4. Vielversprechend ist, daß die Dialogkommission mit dem 2. Vat. Konzil gleicher Auffassung ist, welches Kriterium beim Fragen nach der ekklesialen Würde einer anderen Ortsgemeinde Anwendung finden solle. Das 2. Vat. Konzil richtete diesbezüglich das Augenmerk auf die Eucharistie und sagte im Ökumenismus-dekret von den Ortskirchen, die „in der Kraft der apostolischen Sukzession das

Priestertum besitzen“, daß „sich durch die Feier der Eucharistie in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes aufbaut und wächst“. In der Eucharistiefeier anerkennt das 2. Vat. Konzil nämlich „die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie der göttlichen Natur teilhaftig geworden sind.“⁶ Als ebenso entscheidend wird die Feier einer wahren Eucharistie in der Münchener Erklärung bezeichnet:

„Tatsächlich wird das Ereignis, das ein für allemal eingetreten ist, aktualisiert und manifestiert, wenn die Lokalkirche die Eucharistie feiert. Dann gibt es in der Ortskirche weder Mann noch Frau, weder Sklaven noch Freie, weder Juden noch Heiden. Dann wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib Christi wieder herstellt. . . Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, welcher die zerstreuten Kinder Gottes sammelt. Die Einheit von Taufe und Firmung trägt dann ihre Frucht. Und durch die Kraft des Leibes und des Blutes des Herrn, welches erfüllt ist vom Heiligen Geist, wird die Sünde geheilt, die nicht aufhört, auch die Christen anzugreifen, und die das Hindernis für die Wirksamkeit des Lebens für Gott in Christus Jesus, das wir in der Taufe empfangen haben, darstellt. Dies gilt auch von der Sünde der Spaltung, deren sämtliche Formen dem Willen Gottes widersprechen.“⁷

Das 2. Vat. Konzil und die Dialogkommission sprechen gleichermaßen deutlich davon, daß die Teilnehmer einer jeden wahren Eucharistiefeier mit der Fülle der Heilsgaben Gottes beschenkt werden. Allerdings trat die Dialogkommission aus

⁵ Teil III, Abschnitte 1 und 2.

⁶ Vgl. Unitatis redintegratio, Nr. 15. Weitere Ausführungen über die Verwendung dieses Kriterions durch das 2. Vat. Konzil und über Perspektiven für den Ökumenismus, die sich daraus ergeben, in unserem Beitrag: „Die ökumenische Dimension der Liturgie“, in: K. Schlemmer (Hg.), Gottesdienst — Weg zur Einheit. (= Quaestiones disputatae, 122), Freiburg 1989, S. 127—142.

⁷ Teil II, Abschnitt 1.

gutem Grund noch nicht heran an die Frage, in welchen Ortskirchen die Feier einer wahren Eucharistie anerkannt werden darf. Sie hätte sonst schon im ersten Dokument über die gegenseitige Anerkennung unserer beiden Kirchen bzw. über ihre gegenseitige Verwerfung befinden müssen. Ein solcher Schritt kann nicht gleich zu Beginn des theologischen Dialogs gesetzt werden. Die Unausweichlichkeit aber, mit der bereits das erste gemeinsame Dokument auf ihn hindeutet, beweist, daß sich die Kommission von Anfang an um die Kernfrage mühte. 5. Vieles, dem über die vier besprochenen Punkte hinaus im Dokument großes Gewicht zukommt, wurde hier übergegangen, weil — wie gesagt — nur herausgestellt werden soll, was in besonderer Weise Hilfe sein mag für das Gespräch über anstehende Probleme. Ein ausdrücklicher Hinweis erscheint aber noch angebracht auf die Aussage, daß sich das eucharistische Geheimnis vollzieht „in dem Gebet, welches die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat, und die Epiklese miteinander verbindet.“⁸ Dies charakterisiert den Geist, in dem der Dialog aufgenommen wurde. Zu dem leidigen Streit, ob das eucharistische Mysterion durch die Einsetzungsworte oder durch die Epiklese (Gebet zur Herabrufung des Hl. Geistes) vollzogen wird, kam es erst, als das Schisma zwischen Lateinern und Griechen längst bestand und als unsere zerstrittenen Väter jeden Anlaß, die Kontroversen zu vermehren, gerne aufgriffen. Wie die Geschichte zeigt, wurden mehrfach Verschiedenheiten, die es seit ältesten Zeiten gab und die man lange Zeit nebeneinander gelten ließ, irgendwann zu Kontroversfragen hochgespielt. Daß die Dialogkommission, wie dieses Beispiel zeigt, über

solches ruhig hinweggeht, muß hervorgehoben werden.

b) Das Dokument von Bari

Wie die Einleitung der Erklärung von Bari (1987) feststellt, handelt diese von der Einheit im Glauben als Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten, von der Zusammengehörigkeit von Taufe, Firmung (Myrronsalbung) und Eucharistie als den sogenannten Initiationssakramenten und von der Beziehung zwischen diesen Sakramenten und der Einheit der Kirche (Nr. 4). Dabei gilt besondere Aufmerksamkeit der Frage, wie der Glaube, der als göttliches Geschenk vollendet ist, dennoch von der Kontingenz geschichtlichen Daseins betroffen wird, weil Gott diese Gabe den heilsbedürftigen Menschen, die endlich sind, tatsächlich zueignet und der Glaube dadurch unauflösbar zugleich Antwort des Menschen ist, der die göttliche Gabe annimmt (Nr. 5). Gemäß der Absicht, das für künftige Themen der Dialogarbeit Wichtige herauszustellen, sei hingewiesen auf eine Feststellung über das Wachstum des Glaubens aufgrund gewährter Communion im sakramentalen Leben und auf Ausführungen über die Wichtigkeit und zugleich geschichtliche Bedingtheit der Formulierungen im Glaubensbekenntnis und in den Standardgebeten der Eucharistiefeier. Denn beides erscheint hilfreich, wenn ein Gespräch geführt werden muß über Unterschiede in der Lehre.

1. Wer vom Glauben als der Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten handelt, muß so stellt das Dokument fest, Bedacht nehmen, „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

⁸ Teil I, Abschnitt 6.

Gemeinschaft, welche Ausdruck des Lebens der Kirche und Mittel für das geistliche Wachstum jedes ihrer Glieder ist, vermehrt wird. Das muß bedacht werden, damit man das Problem des Glaubens als Bedingung der Einheit nicht auf unzulängliche Weise angeht" (Nr. 3). Wenn also die Kommission bei ihren weiteren Arbeiten einen Schatten entdecken wird, der die alarmierende Sorge wachruft, daß ein Ungenügen des heiligen Glaubens vorliege, wird jedesmal zu prüfen sein, von welcher Art der entdeckte Schatten ist. Es muß gefragt werden, ob er vielleicht wegen der Verweigerung der Gemeinschaft entstand. Ein Schatten, von dem dies gälte, dürfte keineswegs zu einem verbietenden Hindernis für die sakramentale Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen erklärt werden. Er müßte im Gegenteil durch ein geistliches Wachstum überwunden werden, das erst aus der sakramentalen Gemeinschaft erfließt. Denn „die Kirche ernährt und entwickelt durch die Sakramente die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Glieder“ (Nr. 6). Die Kommission wird sich diese Einsicht vor Augen halten müssen, um sich vor dem verhängnisvollen Irrtum zu bewahren, daß sie unter Hinweis auf den entdeckten Schatten die Sakramentengemeinschaft in jenen Fällen ablehnt, in denen diese das angemessene Heilmittel darstellt.

2. Unzweideutig bekennt sich die Erklärung zur Wichtigkeit und Unverletzlichkeit der kirchlichen Glaubensformeln. Deren Geringachtung betrachtet sie als schweren Verlust und Verstoß gegen die Glaubenseinheit. Doch betont sie zugleich deren historische Bedingtheit, denn die Formulierungen wurden zu einem bestimmten Zeitpunkt geschaffen. Sie konnten, wie in der Erklärung ausdrücklich gesagt wird, in früherer Zeit und können noch heute mit anderslautenden Formulierungen koexistieren, soferne gewisse Bedingungen erfüllt sind. Die

stets als Vorbedingung für die Einheit in den Sakramenten einzufordernde Einheit im Glauben ist deshalb nicht gleichbedeutend mit einer Forderung auf Einheitlichkeit in den Formulierungen.

Außerdem wird herausgestellt, daß in bestimmten Fällen konkrete Entwicklungen, die in einem Teil der Christenheit eintraten, von dem anderen Teil als legitime Entwicklungen betrachtet wurden. In besonderer Weise zukunftsweisend für die weitere Arbeit im Dialog ist, daß die Erklärung von Bari auch Kriterien angibt, an denen die Legitimität von Entwicklungen überprüft werden kann, die in einem Teil der Christenheit erfolgten. In den Jahrhunderten des Schismas zwischen Griechen und Lateinern gingen nämlich beide Seiten in Einzelfragen der Lehrentwicklung ihren je eigenen Weg. So wird die Dialogkommission in mehreren Fällen zu prüfen haben, ob die verschiedenen Ausformulierungen der kirchlichen Lehre, zu denen es im Lauf des 2. Jahrtausends in der orthodoxen bzw. in der katholischen Kirche kam, „als ein legitimer Ausdruck des Glaubens betrachtet werden (können), der die Sakramentengemeinschaft nicht unmöglich macht“ (Nr. 32). Indem die Dialogkommission von konkreten Entwicklungen in einem Teil der Christenheit spricht, die legitim sein können, weist sie jene aprioristische Apologetik als ekklesiologisch unrichtig ab, die kirchlichen Lehrentwicklungen nur dann Gültigkeit und Legitimität zuerkennen will, wenn diese auf ökumenischen Konzilien sanktioniert wurden. Dies eröffnet neue Wege im Dialog und gibt methodische Anleitung für weitere wichtige Schritte. Denn damit ist einerseits eingerräumt, daß nicht nur die Gesamtkirche, sondern auch eine Gemeinschaft von Ortskirchen (z. B. ein Patriarchat) einer bestimmten theologischen Lehre das Siegel der Gültigkeit aufdrücken kann. Andererseits wird damit aber auch zuge-

standen, daß keiner Lehre ein Ausschließlichkeitsanspruch zukommt, die deswegen Gültigkeit beanspruchen darf, weil sie durch bestimmte Kirchen feierlich anerkannt wurde und von deren Schwesternkirchen nicht verworfen werden darf. Eine solche Lehre wurde in einem bestimmten geistesgeschichtlichen Kontext ausformuliert und empfing in diesem Kontext von einer bestimmten Gemeinschaft von Ortskirchen das Siegel ihrer Gültigkeit. Darum ist sie für jene Gläubigen, die der nämlichen geistesgeschichtlichen Tradition zugehören, selbstverständlich verbindliche kirchliche Theologie. An diese Gläubigen das Ansinnen zu stellen, daß sie die betreffende Lehre solange einer völlig freien Diskussion unterziehen lassen sollten, bis alle Kirchen ihr ausdrücklich beipflichten, wäre unerhört. Aber nicht weniger unerhört wäre es, die geistesgeschichtliche Bedingtheit der Zustimmung durch die Gemeinschaft nur bestimmter Ortskirchen außer acht zu lassen und unverzüglich für die Gesamtkirche verbindlich machen zu wollen, was situationsbezogen für gültig erkannt wurde. Die Dialogkommission wird dies zu bedenken haben, wenn sie bestimmte Einzelthemen aus der westlichen Tradition (wie z. B. die Filioque-Frage⁹ oder die tridentinische Sakramententheologie) bzw. aus der östlichen Tradition (wie z. B. die palamitische Distinktion zwischen Gottes Wesen und seinen Energien) besprechen wird müssen.¹⁰

3. Bezuglich der sogenannten Initiationssakamente befaßt sich das Dokument mit der unterschiedlichen Spendepraxis von Katholiken und Orthodoxen. Es stellt fest, daß Bedingungen der Geschichte die Unterschiede herbeiführten, und macht klar, daß verschiedenes pastorales Vorgehen, soferne es die nötigen Bedingungen wahrt, ebenso legitim sein kann wie unterschiedliches Formulieren in der kirchlichen Glaubensverkündigung. Doch wurden anders als in den Passagen, in denen von den verschiedenen Lehrformulierungen und ausdrücklich auch von den Bedingungen ihrer Legitimität die Rede ist, die nötigen Bedingungen für die Legitimität unterschiedlichen pastoralen Vorgehens nicht niedergeschrieben. Nur wird „in Erinnerung gerufen, daß das 879/80 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder (Patriarchal)-Sitz solle die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten, die Kirche von Rom ihre eigenen Gewohnheiten, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne“ (Nr. 53). Diese pauschalen Worte am Schluß der Erklärung lassen aber unausgesprochen, auf welche Gewohnheiten sie genau vom genannten Konzil bezogen wurden, wie weit oder wie eng also die Variabilität sein darf, die sie rechtfertigen können. Der Hinweis auf das Konzil möge von Kirchenhistorikern als Forschungsauftrag verstanden werden.

⁹ Hinsichtlich dieser Frage wird unter Anwendung der in der Erklärung von Bari vorgelegten Richtlinien nach einer Lösungsmöglichkeit gesucht in dem Beitrag: „Ist das Filioque noch kirchentrennend?“, in: ThPQ 137 (1989) 248—258.

¹⁰ In allen solchen Fällen stellt sich die Frage, ob Entwicklungen, die in einem Teil der Christenheit eingetreten sind, zu echten Kontradiktionen zwischen den Kirchen führten und eine Glaubensspaltung zwischen ihnen anzeigen. Oder ob die verschiedenen Kirchen sich voneinander dadurch unterscheiden, daß sie in nicht deckungsgleichen Aussageweisen über dasselbe Glaubensgeheimnis (das transzenter Art ist und notwendigerweise jeden sprachlichen Ausdruck sprengt) reden und dabei je einen anderen Aspekt der Wahrheit in den Vordergrund rücken. Dann besteht zwischen ihren Lehren keine Kontradiktion, sondern polare Spannung. Ausführungen hierzu und über das Problem, bis zu welchem Grad in solchen Fällen die Kompatibilität der kirchlichen Lehren von der Theologie einsichtig gemacht werden muß, ehe die Zustimmung zur Communio zwischen den Kirchen erteilt werden kann, im Abschnitt „Kirchengemeinschaft bei unterschiedlichem Ausdruck für den Glauben“ des in Anm. 9 benannten Beitrags.

c) *Das Dokument von Valamo*

1. In diesem Dokument (1988) heißt es: „Durch seine Weihe erhält der Bischof alle Vollmachten, die zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig sind“ (Nr. 29) und: „Durch seine Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, welche auch immer die Kirche ist, der er vorsteht, oder welche Vorrechte diese Kirche auch hat unter den übrigen Kirchen“ (Nr. 49). So wird außer Streit gestellt, daß das Weihe-sakrament den Bischöfen die geistliche Würde und die verantwortungsvollen Pflichten ihres Dienstes überträgt, und daß allen Bischöfen durch die Weihe dieselbe Amtsvollmacht gegeben wird. Das 2. Vat. Konzil hat eine innerkatholische Unsicherheit bezüglich der Relation zwischen Priester- und Bischofsweihe behoben. So konnte katholischerseits diese Aussage mit der erforderlichen Klarheit gemacht werden, um tief wurzelnden orthodoxen Besorgnissen zu begegnen, die katholische Ekklesiologie sähe im Papst etwas wie ein „Überbischofsamt“. Auch wurde ausdrücklich herausgestellt (Nr. 27 und 29), daß es der kanonischen Rechtmäßigkeit bedarf, damit ein Bischof geweiht werden und er als Geweihter seine Amtsvollmachten ausüben kann. Daß die katholische Ekklesiologie herkömmlicherweise zwischen „potestas ordinis“ und „potestas regiminis“ unterscheidet, ist also nicht unbegründet, und dem Mißverständnis wird gesteuert, daß die hohe Wertschätzung für die Sakramentalität der Bischofsweihe dazu zwinge, neben der sakramentalen Weihe jede andere Grundlage für Amtsausübung in der Kirche in Zweifel zu ziehen. Eine Klärung dieser Art, die hitzigen Streitereien der letzten Jahrhunderte den Boden entzieht, erlaubt zu hoffen, daß manche Kapitel konfessioneller Polemik zwischen unseren beiden Kirchen, die — ähnlich der Kontroverse um den Augenblick der Konsekration der

eucharistischen Gaben — nach dem Ausbruch des Schismas aufgeblätzt wurden, bei ehrlichem Aufeinander-Hinhören zur Ruhe kommen werden. Entbrannten die meisten Streitfragen doch deswegen, weil man den echten „Sitz im Leben“ für die Aussagen und kirchlichen Lebensformen der anderen nicht zur Kenntnis nahm, sondern ihnen aus Mißverständnis Motive unterstellte, die ihnen ferne lagen.

2. Besondere Hoffnung machen die Schlußworte des Dokuments, die dazu auffordern, das Thema des Primats des Bischofs von Rom nicht als isoliertes Problem zu betrachten, vielmehr das Gespräch darüber anzugehen mit Blick auf die Notwendigkeit einer Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen (Nr. 55). Es ist einer theologischen Dialogkommision angemessen, kein Thema, dem eine der Schwesternkirchen größtes geistliches Gewicht beimißt und worin sie eine Kernfrage ihrer Ekklesiologie erblickt, in der Vorgehensweise polemischer Apologeten zu behandeln. Diese handeln bekanntlich sogar die wichtigsten Fragen wie isolierte Einzelthemen ab, in der Hoffnung, sie auf diese Weise umso leichter aufgreifen und abschmettern zu können.

Über ein Thema von großem Gewicht kann eine theologische Dialogkommision nur dann die Beratung in einer ihrem kirchlichen Auftrag würdigen Weise aufnehmen, wenn sie den vollen ekklesiologischen Kontext der Fragestellung mitbedenkt. Der Aufruf im Dokument von Valamo zur Kontextualisierung des Papstthemas ist ein Hoffnungszeichen für den Dialog.

3. Unmittelbar vor diesem Aufruf heißt es:

„Auf den ökumenischen Konzilien, die in kritischen Augenblicken im Heiligen Geist versammelt waren, haben die Bischöfe der Kirche mit höchster Autorität gemeinsam Glaubensentscheidungen getroffen und Kanones erlassen, um die Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen zu bestätigen, welche unmittelbar den Glauben, die Einheit und das

Werk der Heiligung des ganzen Volkes Gottes bedrohten und so die Existenz der Kirche selbst und ihre Treue zu ihrem Gründer, Jesus Christus, aufs Spiel setzten" (Nr. 54).

Die Dialogkommission fügt an die Feststellung keine Schlußfolgerung an. Aber es ist nur zu evident, daß es des öfteren kritische Augenblicke gab, und daß es um der Treue der Kirche zu ihrem Gründer willen mehrfach einer Bestätigung der Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen bedurft hätte und heute wieder bedarf. Ohne es direkt auszusprechen, fragt die Kommission hier nach der Gegenwart. Wenn die Kirche unserer Tage sich hinreichend müht und wenn sie mit genügender Intensität darum betet, wird der Dialog hoffentlich hilfreich sein, damit im dritten Jahrtausend auf angemessene Weise wieder geschieht, was die Kirche in den Jahrhunderten der gemeinsamen Konzilien tat, was aber im zweiten Jahrtausend unterblieb.

Der Anfang der zweiten Arbeitsphase war nicht leicht

Die 5. Vollversammlung beschloß 1988, die künftige Kommissionsarbeit auf jene Schwierigkeiten zu verwenden, um derentwillen sich unsere Kirchen seit langem voneinander abgrenzen. Als im Juni 1990 in der oberbayrischen Bischofsstadt Freising die 6. Vollversammlung tagte, begann die neue Phase, und für sie war zunächst die rechte Arbeitsweise zu

suchen. Bekanntlich war die Methodenfrage im Dialog von Anfang an schwierig; die erste Vollversammlung war ihr ganz und gar gewidmet. Denn es gibt in der Kirchengeschichte kein Modell für den gegenwärtigen Dialog. Ohne daß man sich auf ein Vorbild aus früherer Zeit hätte stützen können, mußte man ein Verfahren entwerfen, das dem sehr unterschiedlichen Herkommen beider Seiten angemessen ist.¹¹ Da eine ganze Vollversammlung nötig war, um ein solches Verfahren für die *erste Arbeitsphase* zu finden, in der es um die *Gemeinsamkeit* zwischen den beiden Kirchen ging, sollte sich keiner wundern, daß es erst recht schwer war, für die *zweite Phase*, für das Behandeln der *Schwierigkeiten*, die rechte gemeinsame Vorgehensweise zu finden.

Eine weitere Erschwernis erwuchs aus den jüngsten Umwälzungen im kirchlichen Leben Ost- und Südosteuropas. Denn diese ließen eine von den Fragen, die man 1988 als die ersten Themen für die neue Phase vorgeschlagen hatte, in einer Weise eskalieren, die damals niemand vorausahnen konnte. Man hatte als eigentliche Tagesordnung für die erste Begegnung der zweiten Phase festgelegt, die ekclesiologischen und kanonischen Konsequenzen aus den bisherigen Arbeiten zu ziehen und nach der Konziliarität und Autorität in der Kirche zu fragen. Dabei wäre die Papstfrage in den Blick getreten.¹² Daneben sollten erste Vorarbeiten geleistet wer-

¹¹ Zu den Verfahrensschwierigkeiten, die eine Folge des unterschiedlichen Herkommens sind, vgl. E. Chr. Suttner, Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und ihre Vielgestaltigkeit, in: *Una Sancta* 36 (1981) 333–345; 37 (1982) 13–14.

¹² Bezuglich der eigentlich vorgesehenen Themen wurde die Freisinger Vollversammlung ernsthaft vorbereitet. Über Konziliarität und Autorität in der Kirche lag ein weit gereifter Textentwurf vor (der als Arbeitsunterlage für die Plenarsitzung der Diskretionspflicht unterlegen und daher nicht veröffentlicht werden konnte). Auch das Papstthema war zwischen Theologen beider Kirchen eifrig diskutiert worden. Daß auch in dieser Frage alte Fronten aufbrechen, zeigte sich z. B. beim Regensburger ökumenischen Symposium 1989, als von keinem der anwesenden orthodoxen Teilnehmer Widerspruch eingelegt wurde gegen die These: „Die Kontroverse über den Papst zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche geht nicht über die prinzipielle Frage, ob es einen Bischof geben könne, dem eine besondere Sorge auferlegt ist für die Einheit des Bischofskollegiums und damit für die Kirchenunität überhaupt. Die Kontroverse geht vielmehr über die Modalitäten, unter denen das päpstliche Amt als Dienst an der Einheit zu führen ist.“ Vgl. den bald erscheinenden Dokumentationsband über dieses Symposium.

den, damit in absehbarer Zeit auch die Gravamina der Orthodoxie zur Sprache kämen, die für sie mit der Existenz der mit Rom unierten östlichen Kirchen verbunden sind. Doch in der Zwischenzeit kam es zur überraschenden Befreiung großer unierter Kirchen, denen mehr als 40 Jahre die Religionsfreiheit verweigert war. In der Vehemenz der Entwicklung geschahen dabei und geschehen noch immer Dinge, die besser nicht sein sollten. Die Turbulenzen bestürzten einzelne orthodoxe Kirchen so sehr, daß sie nicht einmal ihre Vertreter nach Freising kommen ließen. Mit nur unvollständig versammelten orthodoxen Gesprächspartnern begann daher die zweite Arbeitsphase des Dialogs über ein Thema, über das mitten im Umbruch

der Verhältnisse niemand „sine ira et studio“ sprechen kann. Verständlich, daß die Situation mehr als einmal ausweglos zu sein schien. Doch immer wieder war zu verspüren, daß Gottes Geist, der beide Kirchen erfüllt, die Delegierten zusammenband, weil viel für den Dialog gebetet wurde. In mühsamster Geburt kam nach Verlängerung der Sitzung um einen Tag, und auch dann erst spät in der Nacht, doch eine gemeinsame Erklärung zustande.¹³ Daß es sie gibt, macht dankbar für das Gelingen des Übergangs zur zweiten Arbeitsphase. Daß sie weit davon weg ist, den berechtigten Wünschen der Kirchen wirklich Rechnung zu tragen, zeigt, wieviel Arbeit noch vor uns liegt.

¹³ Eine deutsche Übersetzung ist veröffentlicht in *Una Sancta* 45 (1990) 327—329.

Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe

Manfred Schulze Fürsten und Reformation

Geistliche Reformpolitik weltlicher Fürsten vor der Reformation

Wer wagt es, die Kirche zu reformieren? Wer kann sie im 15. Jahrhundert reformieren? Der Papst will es nicht und die Konzilien sind ohnmächtig. Fürsten sind von alters her der Arm der Kirche. Schon vor der großen Wende im 16. Jahrhundert haben sie sich als Reformatoren verstanden. Sie haben Besserungen und Reformationen durchgesetzt.
1991. Ca. 230 Seiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 2). ISBN 3-16-145738-2 Leinen.
Ca. DM 138,—

Matthias Benad Domus und Religion in Montaillou

Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts

Eine Fallstudie zum Zusammenhang von Alltagserfahrung und religiöser Weltdeutung bei den Anhängern katharischer Asketen.
1990. XI, 398 Seiten und 12 Kunstdruckseiten (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe 1). ISBN 3-16-145562-2 Leinen. DM 178,—



J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen