

# Schwesterkirchen

Ekklesiologische Implikationen im »Tomos Agapes«

*Von Jean Meyendorff*

Die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und Rom waren in den letzten fünfzehn Jahren von einer Reihe ganz außerordentlicher, für Generationen von Christen unvorhersehbaren Ereignissen gekennzeichnet. Im Jahre 1698 hatte der damalige Patriarch von Jerusalem, Dositheos Notaras, zu Jassy unter dem Titel »Tomos Agapes« eine Sammlung byzantinischer polemischer Texte gegen die lateinischen Häresien veröffentlicht. Im Jahre 1971 wird derselbe Titel gewählt für eine Textsammlung ganz anderer Natur: für eine Sammlung von Dokumenten, welche die »Aufhebung von Anathemen«, die persönliche Begegnung zwischen dem Papst und dem Ökumenischen Patriarchen zu Jerusalem und offizielle Besuche zwischen Rom und Konstantinopel betreffen.

Es ist hier nicht der Ort, eine eingehende Analyse dieser Dokumente vorzulegen. Indes scheint es an der Zeit, eine theologische Reflexion über ihre eigentliche Bedeutung anzustellen, denn ohne eine solche Reflexion können ihre Auswirkungen der Vergessenheit oder Mißverständnissen anheimfallen. Wie bekannt, hat der Ökumenismus des verstorbenen Patriarchen Athenagoras im Schoß der orthodoxen Kirche äußerst widersprüchliche Reaktionen ausgelöst: manche halten ihn für einen Apostaten, und Athosklöster, die zu seinen Lebzeiten seinen Namen in der Liturgie nicht mehr erwähnten, schließen ihn jetzt auch aus den Dyptichen der Verstorbenen aus; andere hingegen verehren sein Andenken und planen, ihm ein Denkmal zu errichten. Diejenigen, die weder zu seinen Verächtern noch zu seinen unbedingten Verehrern gehören, haben somit eine schwierige Aufgabe. Allzuoft sehen sie davon ab, Stellung zu nehmen, und vertrösten sich auf die Autorität eines künftigen panorthodoxen Konzils, von dem sie die Lösung aller Probleme erhoffen.

Den Theologen – von denen der verstorbene Patriarch nichts wissen wollte und die er als Störenfriede bezeichnete – scheint jedoch die besondere Pflicht zu obliegen, die Ereignisse dieser letzten Jahre in ihre richtige Perspektive zu versetzen, ihnen einen Sinn zu geben, sie der Kirche zunutze zu machen. Diese Ereignisse hatten ja in hohem Maß einen wesentlich symbolischen Charakter: Es kam zu keinem praktischen Beschluß, zu keiner formellen dogmatischen oder kirchenrechtlichen Änderung. Was vorliegt, sind Worte, Gesten, Zeichen, deren Absicht es war, eine Gesinnungsänderung herbeizuführen. Zwischen den beiden Kirchen bestehen die Probleme weiter, und die Trennung ist leider immer noch die gleiche wie zuvor, doch haben wir die Pflicht,

uns zu fragen, ob die neue Atmosphäre, die sich im »Tomos Agapes« widerspiegelt, zu einer Lösung beiträgt oder nicht; ob sie neue Perspektiven eröffnet oder ob zu Jerusalem, Istanbul und Rom die einigende, erlösende Wahrheit ein weiteres Mal den kirchlichen Diplomaten zum Opfer fiel.

Meine Analyse wird einen historischen Teil umfassen, denn ohne einen geschichtlichen Rückblick bleibt eine Geste wie die Aufhebung der Bannsprüche unverständlich, und einen analytischen Teil, der die ekklesiologischen oder auch bloß psychologischen Implikationen der Ereignisse des letzten Jahrzehnts zu interpretieren sucht.

### *Worin besteht das Schisma?*

Die gemeinsame Erklärung Papst Pauls VI. und des Patriarchen Athenagoras vom 7. Dezember 1965 über die Aufhebung der Bannbullen ist darauf bedacht, die Tragweite der Ereignisse von 1054 nicht zu übertreiben. Es heißt darin: »Unter den Hindernissen, die sich der Entwicklung dieser brüderlichen Beziehung des Vertrauens und der Achtung (zwischen den Kirchen) entgegenstellen, ist auch die Erinnerung an die bedauerlichen Entscheidungen, Akte und Ereignisse zu verzeichnen, die im Jahre 1054 zur Exkommunikation des Patriarchen Michael Kerularios und zweier anderer Persönlichkeiten durch die Legaten des Römischen Stuhles unter der Leitung Kardinal Humberts führten, worauf diese von seiten des Patriarchen und des Synods von Konstantinopel eine entsprechende Verurteilung erfuhren. Diese Ereignisse einer besonders erregten Zeit der Geschichte lassen sich nicht ungeschehen machen. Heutzutage jedoch, wo sich ein weniger getrübt, gerechteres Urteil darüber durchgesetzt hat, müssen die Übertreibungen anerkannt werden, die ihnen anhafteten und danach zu Folgen führten, die, soweit wir beurteilen können, über die Absichten und die Voraussicht ihrer Urheber hinausgingen. Denn ihre Zensuren bezogen sich auf Personen, nicht auf die Kirchen, und beabsichtigen nicht, die kirchliche Gemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel zu zerreißen.«<sup>1</sup>

Die Verfasser dieser Erklärung waren sich folglich bewußt, daß die Exkommunikationen von 1054 die Legaten und den Patriarchen als Personen betrafen. Es kam 1054 nicht zu einem Schisma zwischen den Kirchen als solchen. Wohl schließt der Text Humberts »die Parteigänger der Verrücktheit« des Kerularios in die Verurteilung ein, doch diese Bezeichnung traf nicht auf *alle* Glieder der byzantinischen Kirche zu, weil Humbert im gleichen Text die Kaiser und Bürger Konstantinopels als »sehr christlich und rechtgläubig«

<sup>1</sup> Die Übersetzung hält sich an die Übertragung in: »Schweizerische Kirchenzeitung«, 133 (1965), S. 681, worin das Breve im lateinischen Original und in vollständiger Übersetzung wiedergegeben und der Gesamttext der gemeinsamen Erklärung in deutscher Übersetzung veröffentlicht wird (a. a. O., S. 680–682). Die »Herder Korrespondenz« [XX (1966), S. 49 bis 51] gibt in einem Bericht die Dokumente auszugsweise wieder (Anm. d. Übersetzers).

ansieht. Übrigens ist es wahrscheinlich, daß die Bulle selbst über die Vollmachten der Legaten hinausging und somit vom römischen Standpunkt aus kanonische Geltung besessen hat. Auf alle Fälle läßt sich 1054 nicht als der Zeitpunkt des Schismas betrachten, und es war somit relativ leicht und moralisch vernünftig, »die beleidigenden Worte zu bedauern« und »die Bannsprüche aus dem Gedächtnis und dem Bereich der Kirche zu tilgen«, wie das Paul VI. und Athenagoras getan haben. Hingegen darf man nicht meinen, das Schisma bestehe nach ihrer symbolischen Geste nicht mehr.

Von welcher Natur ist das Schisma und wann ist es eingetreten?

Heute ist man allgemein der Ansicht, daß es deshalb zu der Trennung zwischen Orient und Okzident kam, weil sie sich während eines ganzen Jahrtausends immer mehr »auseinanderlebten«. Elemente dieser »Entfremdung« treten schon im vierten Jahrhundert deutlich zutage. Von diesem Zeitpunkt an besteht in der Trinitätstheologie eine gewisse Polarisierung und liegen Ansätze zu einer ekklesiologischen Divergenz vor: Während der lateinische Westen den sogenannten »apostolischen« Bischofssitzen eine ganz besondere Bedeutung zuschreibt und der römische Stuhl sich seines »Petrischen« Charakters bewußt wird, setzt sich im Osten, wo die »apostolischen« Sitze so zahlreich sind, daß sie nicht irgendeine besondere administrative Bedeutung in Anspruch nehmen können, der Primat Konstantinopels durch; dieser gründet einzig auf den empirischen Faktoren, die aus der Reichshauptstadt das eigentliche Zentrum des kirchlichen Lebens machten.

Diese anfängliche »Entfremdung« vertieft sich immer mehr, begünstigt durch die politischen und kulturellen Differenzen und auch durch die endlosen christologischen Kontroversen im Orient, an denen sich – mit Ausnahme des Papstes Leo I. und des Konzils von Chalkedon – der Römische Stuhl nicht sehr aktiv beteiligt. So kommt es zum langen Schisma zur Zeit des byzantinischen Ikonoklasmus und schließlich zu einem Konflikt zwischen Papst Nikolaus I. (858–867) und dem Patriarchen Photios (857–867, 877 bis 881).

Die Tatsache, daß die beiden Kirchen auf dem Photios betreffenden Konzil von 879–880 und selbst nach der Übernahme des *Filioque* durch die Kirche von Rom (wahrscheinlich im Jahre 1014) wieder zu einer Versöhnung gelangten und daß man im allgemeinen auf beiden Seiten die Divergenzen weiterhin für vorübergehend ansah, versetzt die Ereignisse von 1054 in ihre wirklichen Dimensionen zurück: sie waren ein mißglückter Annäherungsversuch. Man vergißt sehr oft, daß auf den Versuch von 1053–1054 sehr rasch ähnliche weitere Bestrebungen folgten. Eine römische Gesandtschaft kam, um den Kaiser Michael VII. Dukas anläßlich seiner Thronbesteigung (1072) zu beglückwünschen, doch gelang es ihr nicht, einen Kontakt mit dem Patriarchat herzustellen. Noch bedeutungsvoller waren die diplomatischen und kirchlichen Kontakte zwischen Rom und Byzanz unter dem Kaiser

Alexios I. Komnenos (1081–1118). Die Legaten Urbans II. hoben offiziell die Exkommunikation des Kaisers auf (1089). Wie aus den byzantinischen Dokumenten erhellt, ließ der Kaiser in den Archiven nach offiziellen Dokumenten über die Trennung der Kirchen suchen und *fund keine*; infolgedessen verlangte er vom Synod, den Namen des Papstes wieder in den Dyptichen zu verzeichnen. Hierauf richtete der Patriarch Nikolaos III. an den Papst einen Brief, worin er ihn als »Bruder« bezeichnete und auf sehr irenische und respektvolle Art um sein Glaubensbekenntnis bat<sup>2</sup>. (Daraus ersieht man: Wenn die Bannsprüche von 1054 wirklich Exkommunikationen waren, sind sie bereits 1089 aufgehoben worden.)

Man hält oft die Kreuzzüge und insbesondere die Plünderung Konstantinopels im Jahre 1204 für den eigentlichen Zeitpunkt der Trennung. Man kann in der Tat der Ansicht sein, daß die Errichtung einer *parallelen lateinischen Hierarchie* im Orient und namentlich die Errichtung eines lateinischen Patriarchats zu Konstantinopel das Schisma offen zutage treten ließ. Es scheint, daß dies die bei den westlichen Theologen vorherrschende Interpretation war: Im vierzehnten Jahrhundert begann man in Ungarn und Polen die in die Gemeinschaft mit Rom eintretenden Orthodoxen »umzutaufen«<sup>3</sup>. Die offizielle Haltung der Päpste war indes gemäßigter, begnügten sich doch Klemens IV. und Gregor X. bei der Aufnahme des Kaisers Michael VIII. Palaiologos in ihre Gemeinschaft damit, daß dieser ein Glaubensbekenntnis ablegte<sup>4</sup>. Was die Byzantiner betrifft, so waren sie – trotz des vierten Kreuzzuges und der an ihnen verübten Greuelthaten – nahezu einmütig der Ansicht, daß die Lateiner immer noch zur christlichen Ökumene gehörten. Das gilt nicht nur von den »lateinischgesinnten« Politikern am Hof der Palaiologen, die stets bereit waren, einer »politischen Union« beizustimmen, um einen Kreuzzug gegen die Türken zu veranlassen, sondern auch von den konservativen Kreisen, welche die theologischen Probleme, zumal das *Filioque*, sehr ernst nahmen. Diese lehnten eine einzig auf politischen Interessen basierende Union ab und traten für die Einberufung eines ökumenischen Konzils ein, auf dem die dogmatischen Differenzen hätten frei diskutiert werden können. Dies war die Einstellung namentlich der palamitischen Patriarchen nach 1351<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Zu diesen Episoden vgl. W. Holtzmann, Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089. In: »Byzantinische Zeitschrift« XXVIII, 1928, S. 38 bis 67; auch V. Grumel, Les registres des actes du patriarcat de Constantinople, Bd. I, fasc. III. Paris 1947, No. 953, S. 48–49.

<sup>3</sup> Jean Cantacuzène, Dialogue avec le légat Paul II, Ed. J. Meyendorff. In: Projets de concile oecuménique en 1367, Dumbarton Oaks Papers 14 (1960), S. 173.

<sup>4</sup> Texte in H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum. Aug. K. Rahner. Freiburg i. Br. 1952, Nr. 460–466.

<sup>5</sup> Vgl. insbesondere den Brief des Patriarchen Philotheos an den Erzbischof von Ochrida, worin er ihn zum Unionskonzil einläd. Der Brief stammt aus dem Jahre 1367 (Miklosich und Müller, Acta patriarchatus Constantinopolitani. Vindobonae 1860, I, S. 491–493).

Bis zum Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts wiesen aber die Päpste den Gedanken an ein Unionskonzil zurück, solange die Orthodoxen nicht zuvor Buße getan hätten. Es war die konziliaristische Bewegung im Westen, die mit ihrer Proklamation, daß das Konzil über dem Papst stehe, die Haltung des Papsttums zur Frage eines konziliaren Vorgehens zur Wiederherstellung der Einheit mit den Griechen für eine Zeitlang änderte. Das Konzil von Ferrara–Florenz war so das Ergebnis inständiger Bitten derjenigen Theologen und Kirchenmänner, welche die Union auf der Grundlage einer bloßen »Latinophonie« zurückwiesen, und auch das Resultat der Krise des Konziliarismus im Westen. Paradoxerweise lief das Konzil auf eine Doppeltragödie hinaus: auf das Ende des Konziliarismus<sup>6</sup> und auf die endgültige Spaltung zwischen dem Orient und dem Okzident. Im Jahre 1444 vertrieb die Kirche Rußlands den Metropoliten Isidor, den Parteigänger und Architekten der Wiedervereinigung, und im Jahre 1484 führte das Konzil von Konstantinopel, an dem die vier Patriarchen des Orients teilnahmen, einen Versöhnungsritus der Lateiner mit der orthodoxen Kirche ein, indem man sie zu den Häretikern der zweiten Kategorie zählte, die gemäß dem Kanon 95 des Konzils Quinisexta durch die Salbung mit dem heiligen Chrisma aufgenommen werden sollten<sup>7</sup>. 1484 ist somit das Datum, an dem die Trennung zum bleibenden Zustand wurde. Bekanntlich verlangte in der Folge der Synod von Konstantinopel (1755) sogar die »Umtaufe« der Lateiner, in Übereinstimmung mit ähnlichen Beschlüssen, die in Rußland im siebzehnten Jahrhundert gefaßt wurden, doch kam es nie zu einer einmütigen Zustimmung aller orthodoxen Kirchen zu dieser rigoristischen Haltung.

Es ist nötig, an diese bekannten Ereignisse zu erinnern, um den Akt der Aufhebung der Bannsprüche durch Paul VI. und Athenagoras in die richtige Perspektive zu versetzen und auch um zu versuchen, den Weg zu bestimmen, der künftighin einzuschlagen ist.

Die geschichtliche, spirituelle und theologische »Entfremdung« zwischen dem Orient und dem Okzident, das heißt das Schisma, läßt sich selbstverständlich nicht einzig und allein durch formelle kirchenrechtliche Akte überbrücken. Diese können nur eine bereits bestehende Situation sanktionieren. Dennoch bilden sie eine notwendige Sanktion. Eine wirkliche Aufhebung des Schismas würde darum auf orthodoxer Seite den Widerruf des Synodalentscheidendes erfordern, den die Kirche Konstantinopels 1285 getroffen hat und worin sie das Konzil von Lyon offiziell verwarf, und selbstverständlich auch einen Akt der Annullierung des Beschlusses von 1484.

Ich möchte indes – natürlich in meinem persönlichen Namen – eine Idee vortragen, die – sofern sie verwirklicht würde – die beiden Kirchen automa-

<sup>6</sup> Vgl. J. Gill, *The Council of Florence*. Cambridge 1959, S. VII.

<sup>7</sup> Rhalles-Potles, *Syntagma ton hieron kanonon*, V, Neudruck. Athen 1966, S. 143–147. Das Konzil von 1484 bezeichnete sich als ökumenisch.

tisch von jeglicher Verpflichtung hinsichtlich der unglückseligen Kontroversen und Tragödien der späteren Zeit entbinden würde.

Die Arbeiten der modernen Geschichtsforschung und namentlich die von F. Dvornik haben ein Faktum ans Licht gebracht, das in den Jahrhunderten der Animosität und der Polemiken verdunkelt worden war: 879–880 besiegelte in der Kirche Hagia Sophia zu Konstantinopel ein großes Konzil unter Teilnahme römischer Legaten die Versöhnung zwischen dem Papst Johannes VIII. und dem Patriarchen Photios. Man glaubte noch jüngst, der Papst habe die Legaten bei ihrer Rückkehr nach Rom desavouiert und Photios ein weiteres Mal exkommuniziert, als er die Konzilsbeschlüsse vernommen habe. Heute aber weiß man, daß dies nicht der Fall war und daß die beiden Kirchenhäupter sowie ihre Nachfolger sich an die Konzilsdekrete hielten.

Der wesentliche Inhalt dieser Dekrete läßt sich in die beiden Punkte zusammenfassen:

1. Auf kirchenrechtlicher und disziplinärer Ebene anerkennen sich die beiden Kirchen gegenseitig als oberste Instanzen in ihren zugehörigen Territorien; es gibt somit keine päpstliche »Jurisdiktion« im Osten (Kanon 1). Am Ehrenprimat Roms wird selbstverständlich festgehalten, sowie auch an den traditionellen Grenzen des römischen Patriarchats, mit Einschluß des Illyricum.

2. Auf der dogmatischen Ebene bekräftigt das Konzil die Glaubenseinheit, die darin zum Ausdruck gebracht wird, daß sämtliche Kirchen am ursprünglichen Text des Nikänischen Glaubensbekenntnisses festhalten: das Konzil von Konstantinopel verurteilt formell jegliche Hinzufügung zum Text. Offensichtlich handelt es sich dabei um eine Verurteilung des *Filioque*, die indes die römische Autorität nicht beeinträchtigt, da die Hinzufügung in Rom noch nicht in Gebrauch stand; die Maßnahme hat den fränkischen Klerus im Auge, der sich zum Promotor des interpolierten Textes in den slawischen Ländern machte.

Welche kanonische Autorität kommt diesen Beschlüssen von 879–880 zu?

Die Konzilstexte selbst bezeichnen die Versammlung als ein »heiliges ökumenisches Konzil« (»hē hagia kai oikoumenikē synodos«). In der Tat sind sämtliche Kriterien der byzantinischen Ökumenizität, die von allen früheren ökumenischen Konzilien akzeptiert worden waren (Einberufung durch den Kaiser, Vertretung der fünf Patriarchate) 879–880 vorhanden. In den byzantinischen Kanonsammlungen figurieren die Dekrete immer im Anschluß an die Dekrete der ökumenischen Konzilien, vor den Beschlüssen der Regionalkonzilien. Die byzantinischen Autoren benennen diese Versammlung oft als »achtes« ökumenisches Konzil. Dies ist beispielsweise die Haltung so hervorragender und repräsentativer Theologen wie Neilos Kaba-

silas<sup>8</sup> und Symeon von Thessalonich<sup>9</sup>. Diese Auffassung wird indes nicht allgemein vertreten: die »Siebenzahl« der Konzilien besitzt in den Augen gewisser Autoren einen heiligen Charakter, und andererseits wird das Widerstreben der Lateiner respektiert.

Im Okzident wurde – nach einer wichtigen Entdeckung von F. Dvornik<sup>10</sup> – das Konzil von 879–880 wenn nicht als ökumenisch, so doch wenigstens als kompetente und von Rom sanktionierte Autorität anerkannt, welche die Einheit der Kirche wiederhergestellt hat, indem sie das Konzil des Ignatios von 869–870 annullierte. Erst mit der »Gregorianischen Reform« am Ende des elften Jahrhunderts nahm der lateinische Westen die Ökumenizität des Ignationischen Konzils an: die »Gregorianischen« Reformer haben sich damals in den Akten dieses Konzils wiedererkannt, das – wie sie glaubten – die Autorität des Papstes über das byzantinische Patriarchat und über die Zivilgewalt des Kaisers bekräftigte. Doch von 880 bis ungefähr 1100, das heißt während mehr als zwei Jahrhunderten, anerkannten der Okzident und der Orient trotz der Unterschiede, die sie bereits anderweitig trennten, im allgemeinen die Legitimität des in der Hagia Sophia 880 zwischen Johannes VIII. und Photios getroffenen Einvernehmens an.

Die erst spät erfolgte Zurechnung des Ignationischen Konzils zu den »ökumenischen Konzilien« durch die Gregorianischen Kanonisten stellt für die römische Ekklesiologie ein gewisses Problem dar. Doch die Geschichte bietet uns mindestens einen Präzedenzfall, bei dem die Schwierigkeit in etwa implizit überwunden wurde. Es handelt sich um eine Episode der Debatten zu Ferrara im Lauf der vierten und fünften Konzilssession, am 20. und 24. Oktober 1438. Kardinal Cesarini und Andreas von Rhodos versuchten, sich auf die Autorität des »achten« Konzils, das heißt des Ignationischen Konzils zu berufen, und stießen natürlich auf ein absolutes »non possumus« des Markos Eugenikos, des Wortführers der Griechen. Dieser berief sich ausdrücklich auf den Widerruf der Beschlüsse dieser Kirchenversammlung unter Papst Johannes VIII.<sup>11</sup> In gemeinsamem Einvernehmen ließ man dann die Frage auf sich beruhen und betrachtete das Konzil von Florenz als das »achte«. Auf seiten der Lateiner ging man somit implizit zur Situation zurück, die vor der Gregorianischen Reform bestand.

<sup>8</sup> Einleitung zu den Traktaten des Neilos Kabasilas. In: *Patrologia Graeca* 149, col. 679.

<sup>9</sup> Dial. 19. In: *Patrologia Graeca* 155, col. 97.

<sup>10</sup> *The Photian Schism. History and Legend*. Cambridge 1948, S. 309–330. Daniel Stiernon sucht die durch die Arbeiten Dvorniks erschütterte Autorität des Ignationischen Konzils wieder aufzuwerten (Constantinople IV., Paris, Ed. de l'Orante 1967, S. 199–230). Doch das (um 1094 veröffentlichte) vielberedete »Decretum« Ivos von Chartres bezeugt, daß die volle Rehabilitation des Photios durch Johannes VII. im Abendland anerkannt wurde.

<sup>11</sup> *Concilium Florentinum, Documenta et scriptores*. Series B, Vol. V., fasc. I, *Acta graeca*. Roma 1952, S. 90–91. 135.

Ich komme also auf die Idee zurück, die sich selbstverständlich nicht leicht verwirklichen läßt, die aber in vielleicht entscheidender Weise zum Werk der Union beitragen könnte: Wäre es heute nicht möglich, zu einer *gemeinsamen* Anerkennung der Ökumenizität des Konzils von 879–880 zu gelangen?

Ein solcher Akt hätte gewiß ein größeres ekklesiologisches Gewicht als die rein symbolische Zurücknahme der Bannsprüche von 1054. Er schlosse eine Rückkehr zu der Situation in sich, die während zweier Jahrhunderte zwischen den Kirchen bestand. Für die Orthodoxen würde dieser Akt – der das formelle Einverständnis sämtlicher Ortskirchen erheischen würde – bedeuten, daß die Union auf einem gemeinsamen Glauben gründet, auf dem von den Konzilien angenommenen Glaubensbekenntnis. Er schlosse keinerlei dogmatischen Relativismus in sich. Auch wäre er ein positiver Akt, die gemeinsame Rückkehr zu einer tatsächlichen Situation, in der wirklich die Einheit zwischen dem Orient und dem Okzident bestand.

Das Schisma ist von solcher Natur, daß, wie hoch einzuschätzen auch die symbolischen Gesten sein mögen, diese doch nicht für sich allein genommen die Trennung überwinden können: es muß zu einer Union der Gesinnungen kommen und zu einem Einvernehmen in bezug auf die institutionellen Formen der Einheit. Das Konzil von 879–880 hat beides zustandegebracht.

### *Heutige Perspektiven*

Die im »Tomos Agapes« zusammengestellten Dokumente und die Kommentare zu den Begegnungen und Gesten des Papstes und des Patriarchen lassen sich verschieden interpretieren. Man hat beispielsweise gesagt, der spektakuläre Charakter dieser Begegnungen und Gesten und auch die schillernde Sprache der Dokumente habe die Gläubigen beider Kirchen zu der irrigen Annahme verleitet, die Union stehe unmittelbar bevor und die Lehrhindernisse seien nur noch in den Köpfen einiger reaktionärer Theologen vorhanden. Patriarch Athenagoras selbst hat in gewissen nichtoffiziellen Erklärungen solchen kritischen Stimmen Rechnung getragen und so seine eigene ökumenische Politik kompromittiert. Man hat auch behauptet, die kirchliche Diplomatie, die diese Begegnungen vorbereitet und herbeigeführt habe, habe zum Ziel gehabt, das Bild eines orthodoxen »Papsttums«, das eine Parallele zum römischen Papsttum bilde, vor Augen zu führen, und in der öffentlichen Meinung des Westens, die über die Ereignisse in der orthodoxen Kirche weniger im Bilde ist, hat denn auch diese Ansicht da und dort Glauben gefunden. Auf orthodoxer Seite hingegen schöpften die Kritiker Trost aus dem Umstand, daß der Patriarch über keinerlei formelles panorthodoxes Mandat verfügt und somit nicht die Kirche als solche engagierte.

Es wäre indes tragisch, wenn diese manchmal berechtigten Kritiken der päpstlichen und patriarchalen Diplomatie die reale Bedeutung gewisser Gesten und Worte endgültig verdunkelten. Es wäre tragisch, die uns heute gebotene Möglichkeit zu übersehen und nicht die Gelegenheit wahrzunehmen, ein positives Kapital anzusammeln, das unsere unmittelbaren Berechnungen übersteigt. Insbesondere die von mir soeben gemachte Anregung – gemeinsame Anerkennung des Konzils von 879–880 als »ökumenisch« – wäre total unrealistisch, wenn nicht das Zweite Vatikanische Konzil stattgefunden hätte und Papst Paul VI. nicht zur Haltung bereit gewesen wäre, die er im Lauf seiner Begegnung mit dem Patriarchen Athenagoras eingenommen hat. Zwei Elemente – verschiedener Natur – verdienen meiner Meinung nach besondere Beachtung, weil sie über den »diplomatischen« (und somit oberflächlichen) Aspekt des in die Wege geleiteten Dialogs hinausgehen:

1. Das Bild, das Papst Paul VI. der gesamten Welt von sich gegeben hat, indem er in Istanbul und Rom öffentlich als der *Bruder* – das heißt ontologisch gesehen als auf gleicher Stufe stehend – eines andern Bischofs auftrat, ist nicht lediglich ein diplomatischer Akt oder eine protokollarische Einzelheit. Gewiß wurden die bekannten Definitionen der päpstlichen Suprematie über die Bischöfe nicht verleugnet, aber es wurde auf keine Weise an sie erinnert: die Art und Weise, wie der Papst den Orthodoxen begegnet, läßt sich voll und ganz vereinbaren mit der Funktion des »primus inter pares«, welche die Orthodoxen dem Bischof von einst zuerkannt haben. Diese Haltung des Papstes Paul bricht mit einer jahrtausendjährigen Tradition, die im Gegenteil verlangte, daß die obere Autorität des römischen Papstes bei jeder Gelegenheit peinlichst genau gewahrt werde, besonders dem Orient gegenüber, den man als einen Herd der Opposition gegen den römischen Zentralismus kannte. Der Bruch mit dieser Tradition ist zu offensichtlich, als daß er nicht ein allgemeines ökumenisches Problem stellte. Besteht ein Widerspruch zwischen dieser Haltung und der Definition des Ersten Vatikanischen Konzils? Besteht ein Widerspruch zwischen dem Bruderkuß zwischen dem Papst und dem Patriarchen Athenagoras, der weder seine Bischofswürde noch seine patriarchale Jurisdiktion Rom zu verdanken hatte, und der Gewalt, die der Papst über den lateinischen Episkopat ausübt – eine Gewalt, die für gewöhnlich mit der Idee einer universalen Jurisdiktion göttlichen Rechts gerechtfertigt wird?

Offensichtlich gibt es noch keine klaren Antworten auf diese Fragen. Innerhalb des heutigen römischen Katholizismus bestehen verschiedene theologische Tendenzen und selbst verschiedene Gruppen, die mehr oder weniger an sehr verschiedenen Lösungen interessiert sind. Paradoxerweise sind diejenigen Gruppen, die sich am stärksten gegen den römischen Zentralismus stemmen, nicht immer auch die, die für eine Annäherung an die Orthodoxen wirklich offen sind. Auf alle Fälle haben der Papst und der Patriarch, indem

sie Seite an Seite saßen und einander als Bruder anredeten, in aller Augen ein *Sinnbild* geschaffen, dem ein Prozeß kirchlicher und theologischer »Rezeption« Inhalt geben muß. Doch liegt im »Tomos Agapes« bereits ein Vorwurf vor, der eine gründliche Exegese verdient, obwohl er noch nicht die ganze nötige Klarheit besitzt. Ich meine damit das Breve »Anno ineunte« vom 25. Juli 1967<sup>12</sup>, das das zweite wichtige Element ist, das zur Dialoggrundlage dienen kann.

2. Das Breve »Anno ineunte« wurde in Istanbul vom Papst dem Patriarchen übergeben. Es enthält zunächst einen Kontrast in den Betitelungen. Der Papst wird auf ziemlich absolute Weise als »Bischof der römischen Kirche und Haupt der katholischen Kirche« (»Romanae Ecclesiae episcopus et catholicae Ecclesiae Caput«) bezeichnet. Die Titel, die dem Patriarchen gegeben werden, sind qualifizierter (»orthodoxer Erzbischof von Konstantinopel und ökumenischer Patriarch«). Wie man diesen Kontrast auch interpretieren mag, so muß doch der Titel »Haupt der katholischen Kirche« die Orthodoxen etwas vor den Kopf stoßen<sup>13</sup>.

Dennoch übernimmt der Text dann eine klassische Idee der orthodoxen Ekklesiologie: den Begriff »Schwesterkirchen«. Das Dokument anerkennt sogar, daß dieser Ausdruck treffend die Beziehungen kennzeichnet, die »während Jahrhunderten« zwischen den Kirchen bestanden, und fährt dann fort: »Nun schenkt uns nach einer langen Periode der Entzweiung und des wechselseitigen Unverstehens der Herr die Gnade, uns als Schwesterkirchen wieder zu entdecken.« Die theologische Grundlage dieser Aussage liegt nach dem Text im Mysterium der sakramentalen Gegenwart Christi. Dieses Mysterium »ist in jeder Ortskirche am Werk« und infolgedessen »besteht bereits, wenn auch unvollkommen, die Gemeinschaft zwischen unsern Kirchen«<sup>14</sup>.

Dieser Text impliziert meines Erachtens:

1. Die Annäherung zwischen dem Orient und dem Okzident muß als eine fortschreitende gegenseitige Anerkennung zwischen Ortskirchen verstanden werden und nicht als eine »Rückkehr« zur kanonischen Obödienz Roms. Diese Auffassung ist sicherlich die der orthodoxen Kirche, wenn sie an der ökumenischen Bewegung teilnimmt, wobei selbstverständlich die Annäherung an Rom ein viel solideres ekklesiologisches Fundament hat als die Kontakte mit den Protestanten. Hier sind somit die Grundlagen zu einer ökumenischen Methode vorhanden; diese gründet auf der Theologie der Ortskirche, die zu allen Zeiten die der Orthodoxen war und die nun, wie es scheint, von Rom offiziell übernommen worden ist. Man fragt sich aller-

<sup>12</sup> Bericht und auszugsweise Wiedergabe in: »Herder Korrespondenz« 21 (1967), S. 402 bis 404.

<sup>13</sup> Merkwürdigerweise wird der Begriff *Caput* (»Haupt«) auf griechisch mit »hegoumenos« wiedergegeben, doch nur die lateinische und die französische Textfassung sind original.

dings, wie diese Methode sich voll vereinbaren läßt mit den Definitionen des römischen Papsttums, die auf einer ausschließlichen Sukzession des Petrusamtes zu Rom basieren, auf einer Sukzession, die insbesondere in der Betitelung des Papstes als »Haupt der katholischen Kirche« zum Ausdruck kommt.

2. Die von den Orthodoxen traditionell zurückgewiesenen lateinischen dogmatischen Definitionen – das *Filioque*, das Konzil von Trient, das Mariendogma von 1854 – werden irgendwie ausgeklammert. Trotz ihrer Zurückweisung durch die Orthodoxen besteht mit diesen bereits eine »nahezu vollständige Communio«. Wie ist diese Haltung von »Anno ineunte« (und auch des Ökumenismusdekretes des Zweiten Vatikanischen Konzils) zu erklären? Ein Orthodoxer würde darin eine implizite Anerkennung von seiten der römischen Kirche erblicken, daß diese einst so feierlich proklamierten lateinischen Dogmen nicht mehr als »Glaubens«-wahrheiten betrachtet werden müssen. Ist dies der Sinn der von katholischen Ökumenikern vertretenen Interpretation, wonach diese Dogmen, als Definitionen, bloß für die Kirche des Westens verbindlich sind? Nach ihrer Ansicht besagt das Breve »Anno ineunte«, daß »einer Wiederaufnahme der kanonischen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen nichts im Wege steht«. In der Praxis könnte man somit schon heute zu einer vollen kanonischen und eucharistischen *Communio* zurückkehren, ohne daß Rom auf seine neuen Dogmen verzichten müßte und ohne daß die Orthodoxen sie zu akzeptieren hätten.

Diese Interpretation der Texte verdient, von den Orthodoxen ernstlich und verantwortungsbewußt geprüft zu werden.

Von vornherein stellen sich einige Probleme in bezug auf die Natur des theologischen Pluralismus, den eine kanonische Union unter den gegenwärtigen Umständen der vereinigten Kirche zur Pflicht machen würde. Gewiß ist es nichts Neues, gewisse Praktiken und gewisse Lehren als Theologoumena anzusehen, das heißt als von Theologen vertretene Positionen, zu denen die Kirche nicht Stellung genommen hat. Man kennt zu dieser Frage den Vorschlag des Historikers V. V. Bolotov, der – die Verhandlung zwischen Orthodoxen und Altkatholiken betreffend – die Lehre des *Filioque* (nicht aber die Interpolation des Symbolums) als ein westliches Theologoumenon klassifizierte, das man an und für sich nicht als Grund zum Schisma anzusehen habe. Andererseits ist ein gewisser liturgischer und theologischer Pluralismus innerhalb der einen Kirche zulässig (und sogar wünschenswert). Dieser Pluralismus ist indes nicht ein Ziel in sich: er dürfte beispielsweise nicht dazu dienen, einen Relativismus hinsichtlich der Lehre zu rechtfertigen oder einen ernstlichen Lehrkonflikt zu bemänteln. Ein Theologoumenon läßt sich nicht als verbindliches Dogma auferlegen, man kann aber auch niemandem das Recht abstreiten, es als eine irrige Meinung abzulehnen. Im Fall der späteren lateinischen Dogmen liegt nicht nur ein Pluralismus vor, sondern

hat ein Konflikt bestanden. Kann man die Einheit wiederherstellen, ohne ihn zu lösen?

Läßt sich andererseits – vor allem in unserer Zeit – die Ansicht vertreten, die dogmatischen Definitionen hätten nur eine geographisch begrenzte Reichweite? Was besagt existentiell die Behauptung, ein Dogma, das die volle Zustimmung des Orients verdiene, müsse noch im Licht der östlichen Tradition »überdacht« werden? Impliziert das Stellen einer solchen Frage nicht, die Angehörigen der Westkirche müßten diesen Dogmen reserviert und mißtrauisch gegenüberstehen, weil die »Schwesterkirche« sie noch nicht angenommen habe? Handelt es sich somit wirklich um »Dogmen« im Vollsinn des Wortes? Haben andererseits die Orthodoxen nicht auch eine gewisse Verantwortung gegenüber dem Okzident, namentlich gegenüber den Protestanten? Haben sie beim »Überdenken« der römischen Definitionen nicht die Pflicht, die Probleme nicht nur im Licht ihrer eigenen östlichen Überlieferung zu betrachten, sondern auch im Licht der Konflikte, die diese Definitionen im Okzident geschaffen haben? Und schließlich: Was ist der »Orient« und was ist der »Okzident« im Jahre 1974?

Das sind die Fragen, die in mir aufsteigen und die von beiden Seiten eine genaue und redliche Prüfung erheischen. Ich bin der festen Ansicht, daß die Theologie der »Schwesterkirchen« die richtige Methode für den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen ist. Die Tatsache, daß sie im Breve »Anno ineunte« übernommen worden ist, stellt einen bedeutsamen Fortschritt dar. Dennoch bleibt bestehen, daß unsere beiden Traditionen einhellig der Ansicht sind, daß die Glaubenseinheit eine einzigartige notwendige Bedingung zur Herstellung sakramentaler und kanonischer Beziehungen ist. Besteht diese Einheit schon? Welches ist diesbezüglich die wirkliche Situation, von der Orthodoxie her gesehen?

Einerseits besteht gewiß ein Konsens darin, daß man die orthodoxe Kirche als die eine katholische Kirche ansieht. Hingegen besteht weder über den »kirchlichen« Status der Nichtorthodoxen noch über die beste Weise, die Wahrheit zu bezeugen und die Einheit der Christen zu fördern, ein offensichtlicher Konsens, sondern es liegt auf diesen Gebieten ein gewisser begrifflicher und disziplinärer Pluralismus vor. So weit ich die Geschichte kenne, ist übrigens dieser Pluralismus nicht etwas Neues, sondern hat er schon zur Väterzeit bestanden; eine gewisse Divergenz der Haltung gegenüber Häretikern und Schismatikern implizierte übrigens keinerlei ekklesiologischen oder dogmatischen Indifferentismus. Er besagte bloß, daß die Kirche in der Person der mit der lehramtlichen und disziplinären »Ökonomie« betrauten Bischöfe die Aufgabe hat, in jedem konkreten Fall zu prüfen, ob eine Wahrheit oder ein Irrtum vorliegt, ob ein Sakrament gültig oder ungültig ist, ob das Mysterium des Heiligen Geistes vorhanden ist oder nicht. Bei dieser entscheidend wichtigen »Prüfungsaufgabe« geht es selbstverständlich nicht

bloß um eine Frage der Information, der Intelligenz oder des bloßen gesunden Menschenverstandes; man vollzieht sie unter Mitwirkung des Heiligen Geistes, der ihr ihre Authentizität und ihre wahre geistliche Bedeutung verleiht. Meines Erachtens ist es in der orthodoxen Kirche in bezug auf die denkwürdigen Ereignisse der letzten fünfzehn Jahre bereits zu einer gewissen Prüfung gekommen. Die Ergebnisse sind nicht nur positiv. Wir wissen ja alle, daß diese Geschehnisse – und zuvorderst das Zweite Vatikanische Konzil – nicht nur zu einer Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen geführt haben. Gerade zu der Zeit, da wir die großen symbolischen Gesten des Papstes und des Patriarchen erlebten, erschütterte die römisch-katholische Welt eine tiefe Krise. Die unmittelbaren Ergebnisse dieser Krise – die theologischen, liturgischen und spirituellen Resultate – haben uns eher von einander entfernt als einander näher gerückt. Ich gebe indes gerne zu, daß auch die Orthodoxen zum Teil an dieser stetigen »Entfremdung« schuld sind: die Verheerungen, die der Säkularismus in jüngerer Zeit unter den Christen des Ostens angerichtet hat, hätten sich vielleicht in engeren Grenzen halten lassen, wenn das Zeugnis der Orthodoxie expliziter und kohärenter gewesen wäre und selbstverständlich wenn das Schisma nicht existierte. Ich weiß auch, daß gerade hierin die Wichtigkeit der *theologischen* Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen liegt, einer Annäherung, die – vor allem im jetzigen Zeitpunkt – nur kompromittiert werden kann durch verantwortungslose Initiativen, durch die unerlaubte Praxis der Interkommunion und ein gewisses ökumenisches Geschrei, das den falschen Eindruck erweckt, die Union sei bereits vollzogen.

In diesen Bemerkungen bringe ich, wie ich glaube, eine gemäßigte orthodoxe Haltung zum Ausdruck, die – soviel ich zu beurteilen vermag – die einer breiten Mehrheit von Theologen und Kirchenführern ist. Könnte sich diese Haltung in voraussehbarer Zukunft ändern? Würde die orthodoxe öffentliche Meinung positiv reagieren, wenn die Auffassung, wonach »der Wiederaufnahme der vollen kanonischen und sakramentalen Gemeinschaft mit der Schwesterkirche des Ostens kein Hindernis im Wege steht«, von Rom *urbi et orbi* bestätigt würde? Selbst dann würden die Orthodoxen sicherlich Klärungen verlangen und Probleme aufwerfen, die in der Linie derer liegen, an die ich in den vorhergehenden Abschnitten erinnert habe. Gehen diese Probleme auf Vorurteile zurück, die uns daran hindern, die Evidenz einer bereits bestehenden Glaubenseinheit festzustellen? Wenn dies der Fall ist, womit könnte man dann die Zweifel beseitigen und wirklich den Weg zur Einheit öffnen? Ich habe weiter oben eine Idee geäußert, die von den Orthodoxen sicherlich günstig aufgenommen würde. Wenn man sich wirklich im Glauben einig ist, sollten formelle Verfahren, die denen gleichen, die zur Aufhebung der Bannsprüche von 1045 geführt haben, aber dieses Mal alle orthodoxen Ortskirchen engagieren würden, rasch einen weiteren, nun entscheidenden

Akt ermöglichen: die Anerkennung des Konzils von 879/880 als das achte ökumenische Konzil. Das wäre dann nicht bloß eine symbolische Geste, sondern ein wirklich kirchlicher Akt, der eine wahre *Communio* zwischen den beiden Kirchen möglich machen würde.

\*

Ob man nun den von mir vorgeschlagenen Weg zur Einheit einschlägt oder sich eine andere Formel ausdenkt, so ist selbstverständlich ein anhaltender theologischer Dialog nötig, um das angestrebte Ziel zu erreichen. Die Organisation dieses Dialogs stößt auf Schwierigkeiten, die mit den allgemeinen Bedingungen zusammenhängen, die das innere Leben der beiden Kirchen charakterisieren, namentlich mit ihren sehr verschiedenen kanonischen Strukturen.

Auf katholischer Seite ermöglicht der Zentralismus die rasche Aufstellung von Organismen, die zum Dialog mit den Orthodoxen autorisiert und kompetent sind. Dies ist natürlich ein Vorteil, obwohl die Orthodoxen stets dazu neigen, gegenüber diesen römischen Organismen den Verdacht zu hegen, sie würden gleichzeitig auf verschiedenen Klavieren spielen und die inneren Spaltungen der Orthodoxie manipulieren, so daß es nicht zu einem wahren Einvernehmen im Glauben, sondern bloß zu einer faktischen Anerkennung des römischen Primates komme. Diese herkömmlichen Befürchtungen – welche das römische Einheitssekretariat so oft zu beschwichtigen sucht – müßten ein für alle Mal behoben werden, indem man eine Geisteshaltung aufgibt, die die Orthodoxen »Uniatismus« nennen, und durch eine seriöse Einstellung zu ekklesiologischen und theologischen Problemen *per se* ersetzt. Ein anderes ernstlicheres Hindernis für einen fruchtbaren theologischen Dialog ist die allgemeine Atmosphäre des theologischen Denkens, wie sie heute im Westen besteht. Mit Ausnahme einer sehr kleinen Gruppe von Fachleuten wird die geschichtliche Realität der Orthodoxie entweder unbeachtet gelassen oder mit Werten in Zusammenhang gebracht, die man für »obsolet« hält. Ich glaube, daß in bezug auf diesen Punkt die Orthodoxen des Westens, zumal die junge orthodoxe Kirche Amerikas, ein wichtiges Zeugnis abzulegen haben, indem sie die dynamischen Möglichkeiten der heutigen Orthodoxie aufzeigen und so dazu beitragen, die Krise des christlichen Glaubens im Westen zu beheben. In der orthodoxen Welt selbst ist die Krise anders gelagert, aber nicht weniger schwerwiegend. Die meisten orthodoxen Kirchen kämpfen um ihr Überleben in feindlichen Gesellschaften, doch selbst angesichts dieser gemeinsamen Gefahren gelangen sie nicht dazu, über ihre kleinteiligen Spaltungen, ihren Nationalismus und das sich daraus ergebende Chaos hinwegzukommen.

Die orthodoxe Ekklesiologie verwehrt den Gedanken, daß eine Ortskirche eine universale Jurisdiktion besitzen könnte, aber sie schließt keines-

wegs die Idee eines Zentrums aus, wo die Konziliarität der Kirche dauernd zutage trete. In der byzantinischen und nachbyzantinischen Epoche war die Konziliarität ein beständiges Element des kirchlichen Lebens: um den Patriarchen von Konstantinopel versammelten sich relativ häufig die Konzilien, an denen sich die Häupter oder Vertreter der Ortskirchen versammelten. Heute bedarf die orthodoxe Kirche eines permanenten Büros mit Vertretern sämtlicher Kirchen. Natürlich wäre dieses Büro unter die Aegide des ökumenischen Patriarchates zu stellen, doch müßte es, um wirksam arbeiten zu können, einen internationalen Charakter aufweisen. Innerhalb des orthodoxen Episkopats besitzt der Bischofsstuhl von Konstantinopel einen »Petrischen« Primat (der selbstverständlich nicht kraft göttlichen Rechts an eine bestimmte Ortschaft gebunden ist). Ich nenne ihn »Petrinisch« – selbst wenn im Fall der Union dieser Charakter dem Bischof von Rom wieder verliehen werden kann –, denn Petrus allein ist der »Erstapostel«, und es gibt somit keinen anderen Primat als den des Petrus. Doch um für die Kirche von Nutzen zu sein, muß dieser Primat im Dienste aller stehen und über sämtliche Mittel verfügen, um wirksam ausgeübt werden zu können, indem er das Denken und die Auffassungen aller Kirchen widerspiegelt und die Meinungsverschiedenheiten gemeinsamen Lösungen entgegenführt. Der permanente Konsultativorganismus gäbe ihm diese Mittel in die Hand. Wie der relative Erfolg der panorthodoxen Konferenzen der letzten Jahre zeigt, ist das Projekt sogar unter den ungünstigen Bedingungen internationaler Spannung realisierbar. Das ist somit der Weg, der einzuschlagen ist, um zu einer echten Erneuerung der geschichtlichen Orthodoxie zu gelangen, aber auch um einen wirklich repräsentativen Dialog mit Rom zu ermöglichen.