

Spannungen und Dialoge zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche: Geschichtliche Phasen und heutige Situation

Bert Groen, Graz

1. Einführung

In der katholischen Volksschule, die ich während der Sechzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts in den Niederlanden besuchte, lernte ich, dass es im Jahr 1054 zum ‚großen Schisma‘ zwischen der West- und der Ostkirche kam.¹ Ich war ein eifriger Ministrant und nach jeder Messe – damals noch im lateinischen tridentinischen Ritus - wurde für die Bekehrung Russlands gebetet. Mir war nicht so ganz klar, ob nun für die Befreiung der Russen vom gottlosen Kommunismus oder für die Hinwendung der Russen zum Katholizismus gebetet wurde. Wahrscheinlich war beides gemeint, denn, als ich später Theologie studierte, war ich erstaunt, zu erfahren, dass es in Russland viele Christen und Christinnen gibt, nämlich Orthodoxe. Als ich in den 80er Jahren für meine Dissertationsforschung in Thessaloniki wohnte, erfuhr ich, dass die griechischen Kinder lernten, die Katholiken hätten sich im Jahr 1054 von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche abgespalten und der Papst und seine Kirche hätten die Gemeinschaft der Rechtgläubigkeit verlassen. In Griechenland, durch meine Arbeit am Institut für Ostchristliche Studien der Universität Nijmegen in den Niederlanden und durch meine heutige Aufgaben in Graz lernte ich (und lerne ich noch fast täglich), die beiden konfessionellen Perspektiven mit einander zu vergleichen und historische und theologische Wahrheiten jeweils auch durch die Brille der jeweils anderen Konfession zu sehen.

Es ist klar, dass hier nur wenige Aspekte der ambivalenten Beziehungen zwischen den beiden Großkirchen sowie des Standes des heutigen Dialoges erörtert werden können. Mein Artikel beschränkt sich darauf, eine Einführung in einfacher Sprache darzustellen.² Außerdem besteht die orthodoxe Kirche aus einer Gemeinschaft von Schwesterkirchen, die jedoch ihrem politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Kontext nach sehr unterschiedlich sind. Man denke hier bloß an die Unterschiede zwischen Russland unter Präsident Wladimir Putin, Griechenland als Mitgliedsstaat der Europäischen Union, dem großteils islamischen Mittleren Osten und der westlichen Welt. In all diesen Gebieten findet man von einander unabhängige orthodoxe Kirchen vor, die jedoch im Glaubensinhalt und in der Liturgie eng miteinander verbunden sind.³ Aus Beschränkungsgründen werde ich mich im Besonderen auf das Patriarchat Konstantinopels konzentrieren. Sämtliche orthodoxe Kirchen räumen ihm den Ehrenprimat ein, obwohl das Moskauer Patriarchat dazu neigt, die Bedeutung dieses Primats ‚herunter zu spielen‘. Konstantinopel hingegen leitet vom Ehrenprimat eine hervorgehobene Rechtsstellung ab.

¹ Ich danke Saskia Löser (Graz / Dresden) und Rudolf Prokschi (Wien) für die sorgfältige Korrektur dieses Textes.

² Aufgrund der Fülle der einschlägigen Fachliteratur zitiere ich in den Anmerkungen nur einige allgemeine Werke und Aufsätze.

³ Gute Übersichten in u.a.: Ware, Timothy (= Bishop Kallistos of Diokleia), *The Orthodox Church* (Harmondsworth, 1993³); Meyendorff, John, *The Orthodox Church: Its Past and its Role in the World Today* (Crestwood, New York, 1996⁴); Lossky, Nicholas, ‚Orthodoxy‘, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Hg. ders. / Míguez Bonino, José / Pobee, John / Stransky, Tom / Wainwright, Geoffrey / Webb, Pauline (Genf, 2002²), 346-348; Winkler, Dietmar / Augustin, Klaus, *Die Ostkirchen: Ein Leitfadens* (Graz, 1997); Oeldemann, Johannes, *Die Kirchen des christlichen Ostens: Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Topos plus Taschenbücher 577 (Kevelaer, 2006); Tamcke, Martin, *Das orthodoxe Christentum*, C.H. Beck Wissen (München, 2004); Roberson, Ronald, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey* (Rome, 1999⁶).

Ich werde einige Streifzüge durch die Geschichte und die heutige Zeit machen sowie einige persönliche Eindrücke beschreiben. In einem ersten Schritt werde ich kurz auf die Ursachen der gegenseitigen Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel eingehen. Danach erwähne ich Versuche, die unternommen wurden, um die Kluft zwischen den beiden Kirchenzentren zu überbrücken. In einem dritten Schritt gehe ich auf die Entwicklungen nach dem zweiten vatikanischen Konzil ein, insbesondere auf den offiziellen zwischenkirchlichen theologischen Dialog. Dann wird der allgemeine Stand der heutigen ökumenischen Dialoge, vor allem die Situation im ökumenischen Rat der Kirchen, skizziert. Zum Schluss werden einige wichtige Probleme – das Papsttum, die Balkankriege und der Mangel an ökumenischer Bildung – zur Sprache gebracht.

2. Historische Ursachen für die Spannungen zwischen Rom und Konstantinopel

Schon viele Jahrhunderte lang ist Konstantinopel einer der wichtigsten Sitze der christlichen Kirche. Dadurch, dass Kaiser Konstantin I. die am Bosphorus liegende Stadt zur zweiten Hauptstadt des römischen Reiches erhoben hatte, wurde die Funktion des Bischofs des 'neuen Rom' schon bald sehr bedeutungsvoll. Das zweite ökumenische Konzil, das 381 in Konstantinopel selbst tagte, legte fest, dass der Bischof dieser Stadt, nach dem Bischof von Rom, den Ehrenprimat innehatte (Kanon 3).⁴ Auf dem vierten ökumenischen Konzil, das 451 jenseits des Bosphorus in Chalzedon seine Sitzungen abhielt, gab man Konstantinopel, dem „neuen Rom“, die gleichen Rechte und Privilegien, wie sie dem alten Rom zukamen (Kanon 28).⁵ Die Proteste Roms gegen diese Bestimmung blieben erfolglos.

Nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reiches, blieb für das besonders seit dem siebten Jahrhundert stark gräzisierte oströmische Reich die alte Stadt Rom wichtig, nicht nur aus traditionellen und religiösen Gründen, sondern auch aus politischen und militärischen Überlegungen. Nach der Zeit von Justinian I. (527-565) war Byzanz dennoch kaum noch in der Lage, seine Ansprüche in Mittel- und Norditalien zu verwirklichen. Die Konsequenz dessen war, dass sich das Papsttum in Rom ungestört entwickeln konnte und in seinen Machtsansprüchen wenig Widerstand seitens der oströmischen ‚weltlichen‘ Obrigkeit empfand. Das Patriarchat von Konstantinopel aber hatte ein ambivalentes und prekäres Verhältnis zum Kaisertum: Einerseits unterstützte der Kaiser, der gelegentlich als der ‚dreizehnte Apostel‘ bezeichnet wurde, die orthodoxe Kirche kräftig, andererseits wurden die Tätigkeiten des Patriarchen vom Kaiserhof oft beeinflusst und beeinträchtigt.

Das Verhältnis zwischen dem Konstantinopler Patriarchat und dem Kirchenstuhl Roms läuft, wie ein roter Faden, quer durch die byzantinische Kirchengeschichte. Konstantinopel schätzte den römischen Stuhl sehr und gewährte ihm im Prinzip den Ehrenprimat innerhalb der christlichen Kirche. Während der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends entstanden jedoch immer mehr dogmatische und politische Kontroversen sowie kulturelle, soziale und kirchliche Entfremdung zwischen der lateinischen und der griechischen Christenheit, die schließlich eine Kluft zwischen Rom und Konstantinopel klaffen ließen. Das in den Geschichtsbüchern hervorgehobene Jahr 1054 ist nur ein zufälliges Scharnier im Entfremdungsprozess.

Im Folgenden möchte ich einige wichtige Faktoren nennen, die diesen Prozess förderten.⁶ Der wachsende Gedanke innerhalb der Kirche Roms, dass sie nicht nur den Primat im

⁴ Vgl. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Hg. Alberigo, Josephus u.a. (Bologna, 1973³), 32.

⁵ Vgl. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 99-100. Siehe auch 95 (Kanon 17).

⁶ Vgl. Beck, Hans-Georg, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Die Kirche in ihrer geschichte, D 2 (Göttingen, 1980); Hussey, Joan, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford History of the Christian Church (Oxford, 1990); Schulz, Hans-Joachim, ‚Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich‘, in *Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. I*, Hg. Nyssen, Wilhelm / Schulz, Hans-Joachim / Wiertz, Paul (Düsseldorf, 1984), 49-132; Ware, *The Orthodox Church*, 43-61; Larentzakis, Grigorios, ‚Die Relevanz der kirchlichen Ost-West-Beziehungen für Europa: Gestern, heute, morgen‘, in *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa: Internationale Tagung an der Karl-Franzens-Universität Graz*, 9.-10.

Patriarchat des Westens und einen Ehrenprimat in der gesamten christlichen Kirche, sondern auch den *juridischen* Primat innerhalb der *ganzen* christlichen Gemeinschaft innehatte, wurde vom Patriarchat von Konstantinopel abgelehnt. Eine weitere Streitfrage betraf das *Filioque*, eine Hinzufügung der Westkirche an das bei den Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) festgelegte Glaubensbekenntnis. Rom lehnte die liturgische Benutzung dieser wahrscheinlich in Spanien (Synode von Toledo, 589) als Abwehr gegen arianische Positionen entstandene und von den Franken übernommene Hinzufügung zwar lange Zeit ab, aber akzeptierte sie schließlich am Anfang des elften Jahrhunderts.⁷ Durch diese Hinzufügung bekannte man nun im Westen, dass der Geist aus dem Vater *und* dem Sohn hervorgeht. Diese Erneuerung wurde von östlichen Theologen abgelehnt, weil sie nicht das Ergebnis eines allgemeinen Konzils war, und ihrer Ansicht nach die Beziehungen innerhalb der Heiligen Dreifaltigkeit nicht richtig wiedergibt.

In politischer Hinsicht änderte die Perspektive des alten Rom sich durch die Christianisierung der Franken und Angelsachsen. Man schaute künftig auch Richtung Norden und weniger in die Richtung der Kaiserstadt am Bosphorus. Die durch den Ikonoklasmus des achten und neunten Jahrhunderts verursachten inneren oströmischen Wirren hatten die Beziehung des Kaiserhofes mit Rom schon schwer unter Druck gesetzt. Rom war nämlich in Bezug auf die Ikonenverehrung orthodox geblieben und hatte die offizielle byzantinische Reichspolitik der Verweigerung der Ikonenverehrung und der Zerstörung von Ikonen abgelehnt. Die ‚Allianz‘ zwischen Rom und den Franken führte nicht nur dazu, dass die Letztgenannten die römische Liturgie übernahmen und in ihrem Reich verbreiteten (und diese später – im zehnten Jahrhundert unter den Ottonen –, vermischt mit fränkisch-germanischen Elementen, nach Rom zurückbrachten und sie dort ‚einführten‘), sondern auch dass die katholische Westkirche fränkische soziale Gewohnheiten und Rechtsbräuche, die Konstantinopel fremd waren, inkorporierte.

Öl ins Feuer war die Kaiserkrönung des Frankenkönigs Karl durch den Bischof des alten Rom (800): Diese Tat wurde im neuen Rom als Hochverrat empfunden. Aus byzantinischer Sicht wurde dadurch der Auffassung, dass es nur *ein* römisches Reich mit *einer* Kirche und *einem* Kaiser gibt, Gewalt angetan. Ein weiteres Problem war das Sprachenhindernis: In Westeuropa konnte man kaum Griechisch, die Sprache des Oströmischen Reiches, und in Konstantinopel waren die Kenntnisse des im Westen geläufigen Lateins großteils nicht-existent (besonders seit dem siebten Jahrhundert). Zudem ließen sich ab dem sechsten Jahrhundert slawische Völker auf dem Balkan und in anderen Gebieten Osteuropas nieder. Die Christianisierung dieser Bevölkerungsgruppen war sowohl für die Kirche Roms als auch für diejenige Konstantinopels eine riesige Herausforderung, die auch Rivalität und Konkurrenz herbeiführte. Zum einen wollten die Franken, welche die Taufe aus Rom angenommen hatten, verhindern, dass Byzanz kirchlichen, kulturellen und damit auch politischen Einfluss im für sie geographisch nahen Mähren erwarb. Dort missionierten die aus Thessaloniki stammenden Brüder Kyrill und Method. Es gelang den Franken, unter anderem mit den Kirchenzentren Salzburg und Regensburg, schließlich, die oströmische Missionsarbeit in Mähren unmöglich zu machen. Auf der anderen Seite blockierte Konstantinopel die lateinische Mission im Bulgarenreich.

Die schwierige Situation zwischen dem neuen und dem alten Rom eskalierte 1054. Damals kam eine vom Kardinal Humbert von Silva Candida geleitete römische Gesandtschaft nach

November 1995, Hg. Heppner, Harald / Larentzakis, Grigorios, Grazer Theologische Studien 21 (Graz, 1996), 49-77; Bria, Ion, ‚East-West Confrontation‘, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 341-343; Groen, Basilius, ‚Nationalism and Reconciliation: Orthodoxy in the Balkans‘, in *Religion, State & Society* 26 (1998) 111-128, hier 112-114; ders., ‚“Red, Heer, uw volk en zegen uw erfdeel”‘: Griekse orthodoxie en nationale identiteit‘, in *Tetradio: Tijdschrift van het Griekenlandcentrum van de Universiteit Gent* 8 (1999), 37-54, hier 45-48.

⁷ Beispielsweise ist der Zusatz nachweisbar bei der Krönung Heinrichs II. in Rom 1014 gesprochen worden.

Konstantinopel, um über eine Verbesserung der Beziehung zwischen den beiden Kirchenzentren zu sprechen. Aber weil sehr selbstbewusstes, ja arrogantes Benehmen beiden Seiten nicht fremd war, kam es zum Krach statt zur Harmonie. Zunächst sprach der Kardinal gegen Patriarch Michael Kerullarios und sein Gefolge den Bannfluch aus und danach wurde die römische Gesandtschaft ihrerseits vom Konstantinopler Heiligen Synod mit dem Bann belegt.

Der Zwist von 1054 betraf namentlich die Kirchenführung und nur die Kirchen von Rom und Konstantinopel. Später nahm der Bruch jedoch auch die alten Patriarchate von Alexandrien, Jerusalem, Antiochien, die Kirche Russlands usw. sowie das gemeine ‚Kirchenvolk‘ in den Griff. Die Einnahme, Plünderung und lang andauernde Besetzung der Kaiserstadt durch westliche Kreuzfahrer im dreizehnten Jahrhundert (1204-1261), die Gründung eines lateinischen Kaiserreiches in Konstantinopel und der erzwungene Austausch der griechischen kirchlichen Hierarchie durch eine lateinische vertieften den Bruch und legten ihm das Siegel des Hasses darauf. Allmählich setzten die Bürger und Bürgerinnen des oströmischen Reiches westliche Christen und Christinnen immer mehr mit ‚Feind‘ gleich. Das war für sie umso leichter, als in Byzanz schon Jahrhunderte lang die Auffassung, Menschen aus dem Abendland seien ungebildete und kulturlose Barbaren, Gemeingut war. Auch der Islam wurde oft mit den seit dem siebten Jahrhundert präsenten arabischen Eroberern gleichgesetzt. Später, als das oströmische Reich immer mehr zusammenschrumpfte, wurde der Islam mit dem neuen Feind, nämlich mit den türkischen Gewaltherrschern, identifiziert. Die Abneigung, die die meisten Byzantiner für den Islam empfanden, ergab sich also nicht nur aus ihrer Überzeugung, dass diese Religion im Vergleich mit dem Christentum eine ‚unwahre‘ Religion sei, sondern auch (und vor allem) aus ihrer Auffassung, dass er die Religion des Eroberers ist. Übrigens hatten auch viele mittelalterliche und neuzeitliche Abendländer eine starke schablonenhafte Abneigung gegen den Islam, die häufig auf Vorurteilen basierte. Die Oströmer fühlten sich bedroht und in die Zange genommen zwischen den Lateinern im Westen und den Muslimen im Osten. Die Beziehung zwischen der griechischen Orthodoxie, dem oströmischen Reich und der byzantinischen Kultur wurde auch so weiter gestärkt.

Auch das bulgarische und das serbische Reich, die sich beide in Konkurrenz zum oströmischen Reich auf dem Balkan bildeten, waren tief von der Orthodoxie geprägt. Das Fürstentum der *Kiever-Rus*‘ zog das oströmische Christentum dem weströmischen vor. Dies führte dazu, dass die byzantinische Orthodoxie auch die Staatsreligion des späteren Zarenreiches mit seiner Hauptstadt Moskau bzw. Sankt Petersburg wurde. Einige russische Theologen entwickelten sogar die Doktrin, Moskau sei nach dem Glaubensabfall des ersten Rom und nach dem Scheitern des zweiten Rom, das wahre, ‚dritte Rom‘.⁸ Im Mittleren Osten, also in dem Gebiet, wo das Christentum herkommt, fand vor allem im Lauf des zweiten Jahrtausends eine starke Islamisierung statt. Diejenigen, die Christen blieben, übernahmen oft die arabische Kultur und Sprache.

Im Zusammenhang mit dem endgültigen Untergang des römischen Reiches im Osten während des fünfzehnten Jahrhunderts gibt es ein merkwürdiges Paradox: Der politische Staat ging unter, aber die byzantinische Kirche blieb sehr mächtig und zählte viele Hundert Bistümer, nicht nur in den ehemaligen Reichsgebieten, sondern auch in Russland, Serbien und anderswo. In der orthodoxen Kirche, unter anderem in den Klöstern von Athos und Patmos, lebte Byzanz weiter. Zudem blieb im neuen, islamischen osmanischen Reich die Religion für

⁸ Vgl. van den Bercken, Wil, ‚Moskou, het derde Rome: De wording van een religieuze mythe‘, in *Het Christelijk Oosten* 49 (1997) 47-77; *Die Orthodoxe Kirche in Russland: Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Hg. Hauptmann, Peter / Stricker, Gerd (Göttingen, 1988), 252-253.

die Christen und Christinnen identitäts-bestimmend, wenn auch der byzantinische orthodoxe Staat vernichtet worden war. Ab dem Zeitpunkt, wo es diesen Staat nicht mehr gab, wurde Religion sogar zum Identitätsmerkmal schlechthin. Die Orthodoxen wurden zum *Millet Rum* vereinigt, was 'Nation der Römer' bedeutet (*Rômaioi*), wie die Einwohner des oströmischen Reiches sich selbst nannten. Der *Millet Rum* stand unter der Leitung des Patriarchen von Konstantinopel. Nicht nur die Griechischsprachigen, sondern auch die Bulgarisch-, die Serbisch-, die Rumänisch-, die Albanisch- und die Arabischsprachigen gehörten zu diesem Millet. Der griechische Patriarch von Konstantinopel trat als Ethnarch auf und hatte sich vor dem Sultan zu verantworten.⁹

Wie heutzutage die römisch-katholische Kirche an der Stadt Rom als Verwaltungszentrum festhält, wollen auch die meisten orthodoxen Kirchen, allen voran das Konstantinopler Patriarchat, die alte Hauptstadt des oströmischen Reiches nicht als 'Hauptquartier' aufgeben. Auf diese Weise bleibt auch hier das römische Erbe für die orthodoxe Identität mit bestimmend und sind Orthodoxe auf der ganzen Welt in gewissem Sinne Miterben von Byzanz.

3. Versuche zur Überwindung des Bruches und theologische Rückschläge

Während der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends wurden mehrere friedvolle Versuche unternommen, die zwischen Rom und Konstantinopel entstandene Kluft ein wenig zu überbrücken. Die Haltung des großen Papstes Innozenz III. (1198-1216) war allerdings sehr ambivalent: Auf der einen Seite bedauerte er nach der furchtbaren Plünderung der Kaiserstadt das Blutvergießen, auf der anderen Seite war er froh, dass dem Schisma der Griechen jetzt ein Ende gesetzt war. Zudem war dieser Papst, wie viele seiner Vorgänger und Nachfolger, irrtümlich der Meinung, dass die alten ostkirchlichen Patriarchate ihre Privilegien aus den Händen Roms bekommen hätten.

Die Entfremdung und Kontroversen zwischen Ost und West bedeuteten nicht, dass es überhaupt keine Gemeinsamkeiten mehr gab. Gebildete Vertreter beider Seiten strengten sich an, Glaubensgespräche über die theologischen Unterschiede zu führen und zu einer neuen kirchlichen Einheit zu gelangen. Der Bruch bedeutete also kein Schisma, in dem Sinn, dass man davon überzeugt war, die andere Seite hätte den christlichen, ‚wahren‘ Glauben völlig verloren. Das zweite Konzil von Lyon (1274) war jedoch zum Scheitern verurteilt, weil die theologischen Unterschiede kaum diskutiert wurden und die Machtverhältnisse zu ungleich waren. Beim Konzil von Ferrara-Florenz (1438-39) wurden theologische Fragestellungen schon ernsthaft diskutiert, aber die Machtpositionen waren aufs Neue alles andere als gleich, und die von den Kreuzzügen geschlagenen Wunden hatten schon längst begonnen zu eitern. Die im Konzil dennoch erreichte Übereinstimmung wurde vom einflussreichen Metropolit von Ephesus, Markos Eugenikos, sowie vom griechischen Mönchtum und vom Großteil des Klerus und des übrigen Kirchenvolkes nicht akzeptiert und hielt deswegen nicht lange.¹⁰

Im Lauf der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends entwickelte sich die Auffassung, nur die eigene Kirche habe die Wahrheit inne, immer stärker. Der ‚soteriologische Exklusivismus‘ – ein Ausdruck des bedeutenden polnischen katholischen Theologen Waclaw Hryniewicz aus Lublin – bedeutet, nur die innerhalb der eigenen Kirche gefeierten Sakramente können zur

⁹ Vgl. Suttner, Ernst, 'Kirche und nationale Identität in Europa zur Zeit der Osmanenherrschaft über Südosteuropa', in: ders., *Kirche und Nationen: Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion*, Das östliche Christentum, Neue Folge 46, Bd. 1-2 (Würzburg, 1997), 97-107; de Groot, Alexander, 'Christenen in het Osmaanse Rijk (1300-1914)', in *Oosterse christenen binnen de wereld van de islam*, Hg. Teule, Herman / Wessels, Anton (Heerlen / Kampen, 1997), 83-98.

¹⁰ Vgl. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 520-528; vgl. 478-482, 506-514. Für die Unionsbullen bezüglich der Armenier bzw. Kopten, Syrer, Chaldäer und Maroniten siehe 534-559, 567-583, 586-591. Siehe auch Schulz, 'Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich', 105-129.

Rettung führen und die in sämtlichen anderen Kirchen vollzogenen Sakramentalfeiern seien unzureichend.¹¹ Vor allem die Kirche Roms entwickelte die soteriologische und ekklesiologische Exklusivität stark. Es ist allerdings wichtig zu bemerken, dass diese Auffassung der Exklusivität vor allem von Mitgliedern der Kirchenführung und von Theologen entwickelt wurde. Für das gemeine Volk war es oft nicht so wichtig, ob Sakramente in einer orthodoxen, griechisch-katholischen oder lateinischen Kirche ‚gespendet‘ wurden; die Hauptsache war, dass sie wurden gespendet. Auch zahlreiche Priester sowie etliche Bischöfe betonten die Gemeinsamkeiten anstelle der Unterschiede. Auf einigen griechischen Inseln waren gemeinsame Eucharistiefiern von Katholiken und Orthodoxen bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein nicht unüblich.

Der ‚soteriologische Exklusivismus‘ trat unter anderem beim Abschluss der Brester Union, also bei der Entstehung der heutzutage „ukrainisch griechisch-katholisch“ genannten Kirche, klar zu Tage.¹² In den Neunzigerjahren des sechzehnten Jahrhunderts entschieden sich die orthodoxen Bischöfe der Kiever Metropole, die damals noch unter der Jurisdiktion von Konstantinopel stand, für eine Union mit der Kirche Roms. Hauptursachen für diese Entscheidung waren die schwierige sozial-politische und kulturelle Lage ihrer Kirche im katholischen Polen-Litauen und die angespannte Beziehung zum Phanar, der Residenz des dem Sultan unterstellten Patriarchats von Konstantinopel. Die Bischöfe konnten daher keine Hilfe aus Istanbul erwarten. Sie wandten sich Rom zu und wollten eine Kirchenunion schließen, bei der sie eigene Bräuche, wie z.B. die Priesterehe und die byzantinische Liturgie, beibehalten konnten. Für Rom war es jedoch undenkbar, dass eine ‚schismatische‘ Kirche mit dem heiligen römischen Stuhl *verhandeln* würde. Das nach römischer Ansicht einzig mögliche Modell war das der Rückkehr zur wahren Kirche, der totalen Unterordnung unter dem Papst. In diesem Fall könnte der apostolische Stuhl als barmherzige Konzession den Neuzugekommenen erlauben, ihre eigenen liturgischen Bräuche beizubehalten. Allerdings reichte auch dies für Rom nicht aus. So wurden in späteren Zeiten häufig Versuche unternommen, die byzantinische Liturgie der Kirche der Brester Union (wie auch die Liturgie der meisten anderen mit Rom unierten Ostkirchen) zu latinisieren. Der Grund dafür war die Überzeugung, dass der lateinische Ritus allen anderen Riten überlegen sei (*praestantia latina*), da ja die katholische Kirche die ‚Mutter und Lehrerin‘ (*mater et magistra*) aller anderer Kirchen sei. Mit Ausnahme einiger Päpste, wie Benedikt XIV. (1740-1758),¹³ blieb dies die römische Linie bis tief ins zwanzigste Jahrhundert hinein. Das zweite vatikanische Konzil zeigte eine grundsätzliche Veränderung der römisch-katholischen Position, indem es im Dekret über die katholischen Ostkirchen, *Orientalium Ecclesiarum*,¹⁴ den Eigencharakter der östlichen Riten lobte und den unierten Kirchen empfahl, ihre eigenen östlichen Gottesdienstformen zu pflegen. Allerdings blieben für die orthodoxen und die orientalisch-orthodoxen Kirchen sowie für die assyrische Kirche des Ostens die Unierten eine kaum zu

¹¹ Vgl. Hryniewicz, Waclaw, ‚Ecumenical Lessons from the Past: Soteriological Exclusivism at the Basis of Uniatism‘, in *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen: Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Hg. Felmy, Karl (Göttingen, 1991), 521-533. Auch die Balamand-Erklärung (siehe unten im Text) argumentiert mit diesem Begriff.

¹² Vgl. Gudziak, Borys, *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitane, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard Series in Ukrainian Studies (Cambridge, Massachusetts, 1998); *Four Hundred Years Union of Brest (1596-1996): A Critical Re-evaluation*, Hg. Groen, Bert / van den Bercken, Wil, Eastern Christian Studies 1 (Leuven, 1998); Dupuy, Bernard, ‚Recherches sur l’union de Brest‘ (Paris, 1990); *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union: Erstes Treffen, 18.-24. Juli 2002*, Hg. Marte, Johann, Das östliche Christentum, Neue Folge 54 (Würzburg, 2004); *Internationales Forschungsgespräch der Stiftung PRO ORIENTE zur Brester Union: Zweites Treffen, 2.-8. Juli 2004*, Hg. Marte, Johann, Das östliche Christentum, Neue Folge 56 (Würzburg, 2005).

¹³ Obwohl auch dieser Papst von der Überlegenheit des lateinischen Ritus überzeugt war, setzte er sich für den Erhalt des Eigencharakters der unterschiedlichen östlichen Riten sehr ein. Vgl. Hermans, Jo, *Benedictus XIV en de liturgie: Een bijdrage tot de liturgiegeschiedenis van de Moderne Tijd* (Brugge / Boxtel, 1979), 247, 364-370.

¹⁴ Vgl. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 900-907.

verkräftende, schmerzvolle Wunde in ihrem Leib: Mit Ausnahme der maronitischen Kirche sowie der Italo-Albaner, die als ganze Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche angehören, sind alle andere Ostkirchen geteilt in einen orthodoxen bzw. orientalischo-orthodoxen, einen assyrischen Teil und einer Gruppierung, die zur römischen *communio* gehört. Viele römisch-katholische Kreise betrachten die unierten Kirchen als eine ‚Brücke‘ zwischen Rom und der Orthodoxie und damit als eine Chance, Ostkirche in voller Gemeinschaft mit Rom zu sein. Für die meisten Orthodoxen ist dies jedoch keine reelle Option. Übrigens gibt es auch selbständige Ostkirchen, die sehr von der protestantischen Reformation beeinflusst worden sind, wie z.B. die indische Mar Thoma-Kirche.

Nachdem die katholische Kirche Jahrhunderte lang am Rückkehrmodell festgehalten hatte – für die Wiederherstellung der christlichen Einheit sollten die nicht-katholischen Kirchen zum wahren römischen Schafstall zurückkehren; siehe auch unten – stellte das zweite Vatikanum fest, dass auch die römisch-katholische Kirche Schuld an der Spaltung hatte. Es öffnete den Weg zur Ökumene, zum Dialog mit dem Judentum und dem Islam sowie zu anderen Weltreligionen und befürwortete Religions- und Gewissensfreiheit. Die Konzilsdekrete *Unitatis Redintegratio* (über die Ökumene), *Nostra Aetate* (über die anderen Religionen) sowie *Dignitatis Humanae* (über die Religionsfreiheit) sind in dieser Hinsicht bahnbrechend.¹⁵ Zudem wurde die Orthodoxie dazu eingeladen, Beobachter zu den Konzilssitzungen zu entsenden. Ihrerseits schlug die zweite panorthodoxe Konferenz auf der Insel Rhodos 1963 der römisch-katholischen Kirche einen Dialog „unter gleichen Bedingungen“ (*par cum pari*) vor.

4. Entwicklungen nach dem zweiten vatikanischen Konzil

Katholische Männer und andere westliche Christen, die heutzutage den heiligen Berg Athos besuchen, können feststellen, dass die historischen Konflikte noch längst nicht der Vergangenheit angehören. Viele Athosmönche erzählen mit starken Emotionen über die Einnahme Konstantinopels im Jahr 1204, als ob sie gestern geschehen wäre. Für die meisten in der heutigen Welt lebenden Orthodoxen liegt das jedoch schon weiter zurück. Sie sehen die römisch-katholische Kirche weniger als die ‚Hure Babylons‘ und mehr als eine nahe und verwandte Kirche. Seitens der katholischen Kirche trugen außer dem zweiten Vatikanum einige weitere positive Entwicklungen zu dieser Sicht bei: Unter anderem die gleichzeitige Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation von 1054 in Rom und Konstantinopel am 7. Dezember 1965; die Begegnung zwischen Patriarch Athenagoras und Papst Paul VI. fast zwei Jahre zuvor (6. Januar 1964), ihre gegenseitigen Besuche in Rom und Istanbul (1967) sowie spätere Begegnungen zwischen Würdenträgern der beiden Kirchen – man denke hier besonders an den eindrucksvollen Rombesuch von Patriarch Bartholomaios im Juni 1995 sowie an den bedeutenden und herzlichen Fanarbesuch von Papst Benedikt XVI. Ende November 2006; wichtige Symbolhandlungen, wie z.B. das Küssen der Füße des Metropoliten Melitons durch Papst Paul VI. (14. Dezember 1975); die Rückgabe von Reliquien, wie z.B. die des Apostels Andreas an die griechische Stadt Patra und die von Johannes Chrysostomus an das Patriarchat von Konstantinopel; die Übergabe katholischer Kirchengebäude in der westlichen Welt an Orthodoxe griechischer, serbischer, rumänischer und anderer Herkunft für ihre Gottesdienste (das taten und tun übrigens auch die evangelischen Kirchen); und die von Papst Johannes Paul II. wiederholt ausgesprochenen Bitten um Vergebung für die von Katholiken verübten Verbrechen der orthodoxen Kirche gegenüber. Als dieser Papst im Mai 2001 Griechenland besuchte, war die Bitte um Vergebung, über die zuvor zwischen Athen und Rom verhandelt worden war, ein

¹⁵ Vgl. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 908-920 (UR), 968-971 (NA), 1001-1011 (DH).

Durchbruch.¹⁶ Die angespannte Atmosphäre lockerte sich. Man muss jedoch (nochmals) sagen, dass viele Orthodoxe dies anders, auf jeden Fall weniger intensiv empfinden als ihre Mönche. Beim päpstlichen Griechenlandbesuch 2001 zum Beispiel sagten viele Athener, dass der Papst sich für die Verkehrsprobleme, die sein Besuch in ihrer Stadt hervorrief, entschuldigen solle und nicht für Sachen, die schon Jahrhunderte zurücklagen.¹⁷

Eine bedeutende Initiative war die vom Wiener Erzbischof, Kardinal Franz König (1905-2004) vorgenommene Errichtung der Stiftung *Pro Oriente* im Jahr 1964, deren Aufgabe die Pflege der ökumenischen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche einerseits und der Orthodoxie, orientalischen Orthodoxie und der assyrischen Kirche des Ostens andererseits ist. Dazu werden gegenseitige Besuche abgestattet, Symposien veranstaltet, offizielle theologische Dialoge mit den betreffenden Kirchen vorbereitet, Publikationen vorangetrieben und vieles mehr. Die Stiftung möchte vertrauensbildende Beziehungen aufbauen, um ein herzliches Klima für ökumenische Gespräche zu schaffen. Sie will der Verständigung der Kirchen und Völker dienen und zur Überwindung von Konflikten beitragen. Besonders während des kalten Krieges waren die von Kardinal König und ‚seiner‘ Stiftung durchgeführten Besuche und Einladungen an die sich hinter dem eisernen Vorhang befindenden, sehr isolierten orthodoxen Kirchen äußerst wichtig, um die Kontakte zwischen Ost und West nicht abreißen zu lassen.¹⁸ Hinsichtlich des Mittleren Ostens richtet *Pro Oriente* sich in jüngster Zeit verstärkt auf die interreligiösen Kontakte zwischen dem Christentum und seinem jüngeren Bruder, dem Islam. Die Förderung enger Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen und ihrem älteren Bruder, dem Judentum, bleibt der Stiftung ein Herzensanliegen.

Auch andere römisch-katholische Gremien und Institute setzten sich zum Ziel, die Beziehungen ihrer Kirche mit den östlichen Glaubensgemeinschaften zu vertiefen. Man denke hier beispielsweise an das Benediktinerkloster im belgischen Chevetogne mit seiner wichtigen Zeitschrift *Irénikon*; das Ostkirchen-Institut in Regensburg, das die Regensburger Symposien (1969-1992) organisierte; das Ostkirchliche Institut in Würzburg mit den bedeutenden Publikationsorganen „Ostkirchliche Studien“ und „Das östliche Christentum“; das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn, das – unter anderem in seiner Zeitschrift *Catholica* – sowohl die katholisch-evangelischen als auch die katholisch-orthodoxen ökumenischen Kontakte wissenschaftlich begleitet; das Institut für Ostchristliche Studien in Nijmegen mit seiner akademischen Zeitschrift *The Journal of Eastern Christian Studies* (früher *Het Christelijk Oosten*); die ökumenische monastische Kommunität im kleinen italienischen Ort Bose, die gemeinsam mit den Patriarchaten von Moskau und Konstantinopel bedeutende Konferenzen organisiert; und das besonders vom Dominikanerorden vorangetriebene Institut für ökumenisch-patristische und griechisch-byzantinische Theologie *San Nicola* zu Bari mit seiner relevanten Zeitschrift *Nicolaus*.

Die Annäherung zwischen den Kirchen geschah nicht nur auf ‚offizieller‘ Ebene. Hunderttausende aus Griechenland, Serbien usw. stammenden ‚Gastarbeiter und –innen‘, die sich insbesondere seit den Sechzigerjahren in den nordwesteuropäischen Industrieländern niederließen, lernten die dortigen westlichen Kirchen kennen – oft schätzen – und vermittelten ihren Familien in der Heimat ein positives Bild der ‚Heterodoxen‘. Orthodoxe Geistliche, die

¹⁶ Deutsche Übersetzung: Augustin, Klaus, ‚Zu den Ansprachen von Papst Johannes Paul II. und Erzbischof Christóoulos von Athen und ganz Griechenland in Athen am 4. Mai 2001‘, in *Ökumenisches Forum* 23-24 (2000-2001) 367-379, hier 375-376.

¹⁷ Vgl. Groen, Bert, ‚Dominant, aber nicht unangefochten: Die Orthodoxe Kirche im heutigen Griechenland‘, in *Herder Korrespondenz* 55 (2001) Nr. 9, 478-482.

¹⁸ Mehr über die Gründungsgeschichte dieser Stiftung in *Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche: 1. Theologische Konferenz, 6.-7. März 1970*, Hg. Stiftungsfonds Pro Oriente Wien, Pro Oriente I (Innsbruck, 1975), 7-50; *30 Jahre Pro Oriente: Festgabe für den Stifter Franz Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag*, Hg. Stirnemann, Alfred / Wilflinger, Gerhard, Pro Oriente XVII (Innsbruck, 1995), 143-187.

für die Seelsorge ebenfalls nach Westeuropa zogen, arbeiteten mit ihren katholischen und evangelischen Kollegen und –innen zusammen (sowie auch mit den Pfarrern anderer orthodoxer Kirchen). Dies trug gewiss zur Ökumene sowie zur Verbesserung der Kontakte innerhalb der orthodoxen Kirchen bei. Auch der westeuropäische Massentourismus nach Griechenland und in andere traditionell orthodoxe Länder, Geschäftsreisen, die Zusammenarbeit in internationalen Gremien und besonders die nun häufigen Mischehen sowie die heutige europäische multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft leisteten und leisten auf ihre je eigene Weise einen wesentlichen Beitrag zu den ökumenischen Kontakten.

Nach Jahren des „Dialogs der Liebe“ während der Sechziger- und Siebzigerjahre,¹⁹ begannen die römisch-katholische und die orthodoxe Kirche im Jahr 1980 den „Dialog der Wahrheit“ auf Basis der Gleichheit (*par cum pari*), mit der Absicht, die völlige Gemeinschaft untereinander wiederherzustellen. Diese Begriffe sind natürlich nur künstlich von einander zu unterscheiden: Liebe und Wahrheit lassen sich ja nicht trennen. Mit dem Begriff ‚Wahrheit‘ ist hier der theologische Aspekt gemeint. Man entschied sich, zunächst die Punkte zu behandeln, von denen man vermutete, dass sie mehr einigen als trennen würden, insbesondere die Sakramente, und erst in einer späteren Phase die trennenden Punkte, vor allem das Papsttum und den Uniatismus. Es wurden zunächst bedeutsame Konsensdokumente über die eucharistische Ekklesiologie und die Kirche im trinitarischen Sinne (München, 1982), über die sakramentale Gemeinschaft und die Initiationssakramente (Bari, 1987) und das Weihesakrament (Neu-Valamo, 1988) verabschiedet und in dieser Weise wollte man fortfahren.²⁰ Die sozial-politische Wirklichkeit überholte jedoch den Zeitplan der „internationalen gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche“. Am Ende der Achtzigerjahre führten die von Michail Gorbatschow initiierte Politik von *Glasnost* und *Perestroika* sowie eine keimhafte Religionsfreiheit in der Sowjetunion zum Wiederaufleben der verbotenen und nach der 1946 vom KGB inszenierten Synode von Lemberg scheinbar liquidierten griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine. Auch in Rumänien begannen die Griechisch-Katholischen sich wiederum als solche zu äußern und in der Slowakei forderten sie die Rückgabe ihrer ehemaligen Besitztümer. Es entstanden große Konflikte und Spannungen in diesen Ländern, insbesondere im Bezug auf die Frage des Eigentums von Kirchengebäuden. Einige ehemalige Objekte wurden zurückgegeben oder zurückgenommen und der Kollektenertrag kam der orthodoxen Kirche abhanden. Gleichzeitig verstärkte die römisch-katholische Kirche ihre pastoralen und kirchenrechtlichen Strukturen, beispielsweise durch die Errichtung von Diözesen für den lateinischen Ritus in Russland. Evangelikale Gruppierungen und einige Freikirchen missionierten unter Orthodoxen. All diese aus orthodoxer Sicht negativen Phänomene verschärften die Spannungen. Es war unvermeidlich, dass die Kommission jetzt sofort das Thema des Uniatismus angehen würde. Bei der Sitzung in Freising (1990) lehnte die Kommission den Uniatismus als Methode zur Wiederherstellung

¹⁹ Vgl. *Tomos Agapês: Vatican–Phanar, 1958-1970* (Rom / Istanbul, 1971). Deutsche Übersetzung mit Ergänzungen in *Tomos Agapis: Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976*, Hg. Stiftungsfonds Pro Oriente Wien, Pro Oriente III (Innsbruck, 1978). Siehe auch die Kurzübersicht des offiziellen Dialoges in Roberson, Ronald, ‘Orthodox–Roman Catholic Dialogue’, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 866-868.

²⁰ Vgl. *Im Dialog der Wahrheit*, Hg. Piffil-Perčević, Theodor / Stirnemann, Alfred, Pro Oriente XII (Innsbruck, 1990), 94-101, 162-170, 180-192. Eine gute Übersicht der Dokumente des einschlägigen Dialoges auf Weltebene sowie der Dialoge auf anderen Ebenen bietet: *Orthodoxie im Dialog: Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997 – Eine Dokumentensammlung*, in Verbindung mit Miguel María Garijo Guembe, Hg. Bremer, Thomas / Oeldemann, Johannes / Stoltmann, Dagmar, Sophia 32 (Trier, 1999), 24-186; vgl. 486-555. Siehe auch Roberson, ‘Orthodox–Roman Catholic Dialogue’.

der kirchlichen Einheit ab.²¹ Drei Jahre später bei der Sitzung in Balamand, Libanon, stand dieses Thema erneut auf der Tagesordnung. Die Balamand-Erklärung von 1993 zeigt ein delikates Gleichgewicht. Auf der einen Seite erkannte die römisch-katholische Delegation, dass ihre Kirche den Uniatismus als Muster für die Kircheneinheit nun ablehnt und dass sie die griechisch-katholischen Kirchen nicht mehr für Unionsmodelle hält. Auf der anderen Seite akzeptierte die orthodoxe Delegation das tatsächliche Dasein der unierten Kirchen und ihr Recht auf eigene Seelsorge. Des Weiteren erkannten die römisch-katholische Kirche und die orthodoxe Kirche einander als Schwesterkirchen an. Sie betonten Gewissensfreiheit für ihre Gläubigen, Liebe, Vergebung und Respekt füreinander, offenen Dialog miteinander und verurteilen alle gegenseitigen Gewalttaten.²²

Diese mutige und offene Erklärung, die meiner Meinung nach ein großer Schritt vorwärts ist, war jedoch sehr umstritten. Obwohl sich das Patriarchat von Konstantinopel intensiv für die Akzeptanz der Erklärung einsetzte, wurde sie von einigen Befürwortern der harten Linie Rom gegenüber verworfen. Die Kirche Griechenlands und die Athosäbte zum Beispiel fanden es unakzeptabel, der ‚päpstlichen‘ Kirche, die sie sowieso kaum als Kirche anerkennen könnten, solche Zugeständnisse zu machen.²³ Auch einige römisch-katholische Kreise, sowohl im lateinischen Ritus als auch bei den Unierten, waren empört über die Verurteilung der Methode des Uniatismus. Die rumänische griechisch-katholische Kirche lehnte die Erklärung offiziell ab. Die Kommissionssitzung in Baltimore im Jahr 2000, auf der es wiederum um den Uniatismus ging, brachte im Grunde keine weitere Annäherung. Ekklesiale und theologische Konflikte und Gegensätze, die sich im Lauf der Jahrhunderte verhärtet haben, können offenbar nicht in ein paar Jahrzehnten ‚ausgesöhnt‘ werden. Lernprozesse erfordern von beiden Seiten große Aufgeschlossenheit und Energie, die sie nicht immer zur Verfügung haben bzw. investieren können oder wollen. Außerdem sind die Kommissionsmitglieder keine Feuerwehrmänner, die überall Brände in Krisengebieten löschen können.²⁴ Erst die Wiederaufnahme des offiziellen theologischen Dialoges im September 2006 in Belgrad scheint ein echter Neuanfang zu sein.

²¹ Vgl. *Una Sancta* 45 (1990) 327-329; *Service d'Information: Conseil Pontifical Pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, Nr. 73 (1990/II) 54-55; vgl. 35-36; Nr. 78 (1991/III-IV) 148-151. Siehe auch Hryniewicz, Waclaw, 'Der "Uniatismus" im katholisch-orthodoxen Dialog', in *Ostkirchliche Studien* 39 (1990) 319-338; van der Aalst, Antonius, 'De theologische dialoog tussen de orthodoxe en de katholieke kerk: Zevende vergadering – Freising, 6-15 juni 1990', in *Het Christelijk Oosten* 42 (1990) 225-233; Keleher, Serge, 'The Freising, Ariccia and Balamand Statements: An Analysis', in *Logos*, 34 (1993) 427-463, hier 436-457; De Halleux, André, 'Uniatisme et communion: Le texte catholique-orthodoxe de Freising', in *Revue Théologique de Louvain*, 22 (1991) 3-29; Bouwen, Frans, 'Freising 1990: VIe session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe', in *Proche Orient Chrétien* 40 (1990) 272-298; Clapsis, Emmanuel, 'The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty-Five Years after Vatican II', in *The Greek Orthodox Theological Review* 35 (1990) 221-236, hier 232-236.

²² Vgl. *Service d'Information: Conseil Pontifical Pour la Promotion de l'Unité des Chrétiens*, Nr. 83 (1993/II) 99-103; *Una Sancta* 48 (1993) 256-264. Vgl. van der Aalst, Antonius, 'De theologische dialoog tussen de orthodoxe en de katholieke kerk: Achtste vergadering – Balamand, Libanon, 17-24 juni 1993', in *Het Christelijk Oosten* 45 (1993) 242-257; Bouwen, Frans, 'Balamand 1993: VIIe session de la Commission internationale pour le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe', in *Proche Orient Chrétien* 43 (1993) 91-112; Biedermann, Hermenegild, 'Orthodoxie und Unia: Das Dokument von Balamand (17.-24.6.1993)', in *Ostkirchliche Studien* 44 (1995) 11-32; Hryniewicz, Waclaw, 'Uniatismus: Einst und jetzt – Reflexionen zum Dokument von Balamand (1993)', in *Ostkirchliche Studien* 43 (1994) 328-339; Duprey, Pierre, 'Une étape importante du dialogue catholique-orthodoxe: Balamand, 17-24 juin 1993', in *Communion et réunion: Mélanges Jean-Marie R. Tillard*, Hg. Evans, Gillian / Gourgues, Michel, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 121 (Leuven, 1995), 115-123, hier 121-123.

²³ Eine Übersicht in Groen, Bert, 'The Trojan Horse and a Grecian Gift: Present-day Greek Orthodox Reactions to the Union of Brest', in *Four Hundred Years Union of Brest (1596-1996)*, 201-238.

²⁴ Vgl. van der Aalst, Antonius, 'Ex Oriente lux et umbra', in *Ex Oriente lux et umbra: Toespraken ter gelegenheid van de officiële opening van het Instituut voor Oosters Christendom op 15 november 1991*, Hg. Groen, Bert, Lezingen over het oosters christendom 1 (Nijmegen, 1995), 5-30, hier 23.

Der Wunsch der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche, offiziell als Patriarchat anerkannt zu werden – inoffiziell bezeichnet das unierte Groß-Erzbistum, das früher sein Sitz in Lemberg und heutzutage in Kiev hat, sich bereits als solches –, gießt zurzeit Öl ins Feuer und erhitzt im Besonderen die russisch-orthodoxen Gemüter. Im Vatikan gibt es eine kräftige Lobby, die versucht, die päpstliche Genehmigung für die Patriarchatsstruktur zu bekommen. Aus der Sicht der Orthodoxie bedeutet dies jedoch eine weitere Stärkung des Uniatismus. Ich bin mir des enormen Leidens der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine, besonders aufgrund der blutigen Verfolgungen in der Sowjetunionszeit nach dem zweiten Weltkrieg, durchaus bewusst.²⁵ Gleichzeitig stelle ich die Frage, ob es nicht weise wäre, wenn die unierte Kirche sich in diesem Bereich asketisch verhalten und (nochmals) ein Opfer für die christliche Einheit bringen würde.

Was bedeutet übrigens die Patriarchatsstruktur in der Kirche Roms? Statt des ursprünglichen kanonischen Rechtes, dem zufolge die ostkirchlichen Patriarchen Brüder des Bischofs von Rom sind, ist die heutige Funktion der Patriarchen der katholischen Ostkirchen nur mehr ein Schatten dieser Bedeutung. Ist in der römischen Pyramide ein ostkirchlicher Patriarch nicht erst wichtig, wenn er gleichzeitig Kardinal ist? Wird das Kardinalsamt nicht als wichtiger als das Patriarchenamt betrachtet? Auch wenn dies theoretisch vielleicht nicht der Fall wäre, ist es dann doch in der Alltagspraxis nicht so? Hier liegen ungelöste Fragen des heutigen römisch-katholischen kanonischen Rechtes und Spannungen zwischen dem lateinischen und dem ostkirchlichen Recht.

Übrigens fanden seit 1967 auch Konsultationen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat statt. Diese handelten unter anderem über die Soziallehre. In den Kontakten zwischen Rom und Moskau spielte auch die katholische Friedensorganisation *Pax Christi Internationalis* eine prominente Rolle. In den Neunzigerjahren kühlten – insbesondere aufgrund der großen internen Probleme der ehemaligen Sowjetunion und der engen Verbindung zwischen der orthodoxen Kirche und der russischen Nation – seitens der Russen die Beziehungen ab.²⁶ Obwohl der polnische Papst Johannes Paul II. fließend Russisch sprach und sich für die Kontakte mit den ostslawischen Orthodoxen sehr einsetzte, erlebte er kein weiteres Entgegenkommen seitens des Moskauer Patriarchates. Heutzutage sind jedoch wiederum vorsichtige russische Initiativen der Öffnung gegenüber Rom zu beobachten. Einige russische Hierarchen, wie z.B. der in Wien residierende Bischof für Österreich und Ungarn, Hilarion Alfeyev, plädieren sogar für eine Koalition („Allianz“) zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, um zusammen ‚säkularistische und modernistische‘ Tendenzen im westlichen Protestantismus – man denke an die Frauenordination und die Zulassung Homosexueller zu Kirchenämtern – zu bekämpfen. Dies lässt mich an einen Witz aus der ehemaligen Sowjetunion denken: Zwei Menschen begegnen sich, sagt der eine zum Anderen: „Wollen wir Freunde werden?“, fragt der: „Gegen wen?“²⁷ Meines Erachtens geht es in der Ökumene jedoch nicht darum, dass zwei Kirchen eine Koalition gegen eine andere christliche Glaubensgemeinschaft schließen, sondern dass alle Kirchen zusammen die Einheit in Christus suchen. Ich bin mir aber bewusst, dass diese Einheit unterschiedlich erlebt wird, dass pastorale und ethische Praktiken, die für die eine kirchliche Gruppierung völlig akzeptabel sind, für die andere unannehmbare ‚Exzesse‘ darstellen können und dass letztere Gruppierung darum gleich gesinnte Partner sucht.

²⁵ Eine Übersicht des Leidens der ost- und südosteuropäischen griechisch-katholischen Kirchen im zwanzigsten Jahrhundert bietet *Fede e martirio: Le Chiese orientali cattoliche nell'Europa del Novecento – Atti del Convegno di storia ecclesiastica contemporanea, Città del Vaticano, 22-24 ottobre 1998*, Hg. Congregazione per le Chiese Orientali (Vatikanstadt, 2003).

²⁶ Siehe beispielsweise: van den Bercken, Wil, 'The Disturbed Relations between the Russian Orthodox and the Roman Catholic Church', in *The Journal of Eastern Christian Studies* 54 (2002) 227-243.

²⁷ Der Witz wurde mir vom russisch-orthodoxen Priester und Theologen, Vladimir Fedorov aus St. Petersburg erzählt.

5. Zum allgemeinen Stand des heutigen Dialoges zwischen Ost und West

Das zwanzigste Jahrhundert wird gelegentlich als das Jahrhundert der Ökumene bezeichnet. Nicht nur zwischen der *Romana* und der Orthodoxie, sondern auch zwischen den Ost- und Westkirchen im Allgemeinen blühten Kontakte und Dialoge auf. Außerdem fanden zwischen den unterschiedlichen, aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen intensive Dialoge statt und es entstanden sogar einige Kirchenfusionen. Reformierte sprachen mit Lutheranern, Altkatholiken und Anglikaner mit Orthodoxen usw. Zudem begannen nach einer Jahrhunderte dauernden ‚Funkstille‘ auch Orthodoxe und Orientalisch-Orthodoxe wieder tiefgehende Konversationen und einen offiziellen theologischen Dialog. Damit die katholisch-orthodoxe Annäherung in einem breiteren Rahmen positioniert werden kann, möchte ich nun einige Phasen der allgemeinen ökumenischen Kontaktfreudigkeit in Erinnerung rufen.²⁸ Dabei bin ich mir durchaus bewusst, dass die ökumenische Bewegung – aufgrund der großen Verschiedenheit wäre es besser von den vielen ökumenischen Bewegungen zu sprechen – in mehreren Kirchen nicht nur herzlich begrüßt, sondern seitens einiger Mitglieder auch mit großem Misstrauen und gelegentlicher Verleumdung betrachtet wurde und noch immer wird.

Im Lauf des neunzehnten Jahrhunderts wurde besonders in den Missionsgebieten, in denen die unterschiedlichen christlichen Kirchen sich oft als Konkurrenten begegneten, vielen klar, dass mehr gegenseitiges Verständnis und eine größere Anerkennung der Kirchen untereinander das Gebot der Stunde wären. Diese Einsicht führte im zwanzigsten Jahrhundert zu relevanten Initiativen, von denen ich nur einige erwähne. Im Jahr 1902 verfasste der Patriarch von Konstantinopel, Joachim III., einen Appell an die übrigen orthodoxen Kirchen zur Wiederherstellung der christlichen Einheit.²⁹ Vertreter unterschiedlicher reformatorischer Kirchen, besonders aus der anglo-amerikanischen Welt, trafen sich 1910 in Edinburgh zu einer großen Weltmissionskonferenz, die entscheidende Weichen für die wachsende Einheit im weltweiten Protestantismus stellte. Übrigens waren weder die orthodoxe noch die katholische Kirche zu dieser Konferenz eingeladen worden.³⁰ Allerdings verhinderte der Ausbruch des Ersten Weltkrieges vorläufig den Ausbau des begonnenen Unternehmens. Angeregt vom Beispiel des 1919 errichteten ‚Völkerbundes‘, rief im Jahr 1920 das Patriarchat von Konstantinopel sämtliche „Kirchen Christi“ zu einer „Gemeinschaft der Kirchen“ (*koinônia tôn ekklesiôn*) auf. Die Enzyklika plädierte für den Abbau des gegenseitigen Misstrauens und die Stärkung der zwischenkirchlichen Liebe und machte viele praktische Vorschläge, wie z.B. die Feier der wichtigsten Feste im Lauf des Kirchenjahres nach einem einheitlichen Kalender und den Austausch von Theologiestudierenden. Auch prominente Persönlichkeiten, wie z.B. der lutherische Erzbischof von Uppsala, Nathan Söderblom (1866-1931), der 1930 mit dem Nobelfriedenspreis ausgezeichnet wurde, förderten die zwischenkirchlichen Kontakte sehr. Es bildeten sich einige Gremien, wie *Life and Work* („Leben und Arbeit“) und *Faith and Order* („Glaube und Kirchenverfassung“), in denen

²⁸ Vgl. Larentzakis, Grigorios, *Die Orthodoxe Kirche: Ihr Leben und ihr Glaube* (Graz, 2000), 183-202; Feige, Gerhard, „Schwesterkirchen“?: Probleme und Chancen des orthodox-katholischen Dialogs“, in *Die Orthodoxe Kirche: Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende – Festgabe für Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis*, Hg. Bischof Evmenios von Lefka / Basdekis, Athanasios / Thon, Nikolaus (Frankfurt am Main, 1999), 223-241, hier 223-229; Oeldemann, Johannes, *Orthodoxe Kirchen im ökumenischen Dialog: Positionen, Probleme, Perspektiven* (Paderborn, 2004).

²⁹ Text dieser Enzyklika sowie anderer einschlägiger Dokumente in: *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung: Dokumente, Erklärungen, Berichte 1900-2006*, Hg. Basdekis, Athanasios (Frankfurt am Main / Paderborn, 2006); *Orthodox Visions of Ecumenism: Statements, Messages and Reports of the Ecumenical Movement 1902-1992*, Hg. Limouris, Gennadios (Genf, 1994). Siehe auch Sabev, Todor, *The Orthodox Churches in the World Council of Churches: Towards the Future* (Genf / Bialystok, 1996).

³⁰ Vgl. van der Bent, Ans / Werner, Dietrich, ‘Ecumenical Conferences’, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 359-373, hier 360.

diakonische und sozialetische bzw. ekklesiologische und andere systematisch-theologische Themen tiefgehend diskutiert wurden, beispielsweise auf der *Life and Work*-Konferenz in Stockholm (1925) und der *Faith and Order*-Konferenz in Lausanne (1927). Der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges führte wiederum zu einer Stagnation des ökumenischen Projektes. Bald nach dem Kriegsende, 1948, wurde in Amsterdam der Weltkirchenrat (Ökumenische Rat der Kirchen: ÖRK) errichtet. Als Gründungsmitglieder nahmen auch mehrere orthodoxen Kirchen, besonders jene der griechischen Tradition, teil. Dabei handelte es sich um die Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sowie die Kirche Griechenlands, die *Orthodox Church in America* und das zu Konstantinopel gehörende russisch-orthodoxe westeuropäische Exarchat. Weil der Kreml einen Beitritt der slawischen- und rumänisch-orthodoxen Kirchen, die sich in seinem Einflussbereich befanden, nicht für opportun hielt, blieben diese außerhalb des Rates. Bei der Vollversammlung 1961 in Neu Delhi jedoch genehmigte das Regime den Beitritt der sich unter der kommunistischen Herrschaft befindenden orthodoxen Kirchen. Ihre Teilnahme blieb dennoch immer unter einer bestimmten Kontrolle des Regimes. Die serbisch-orthodoxe Kirche in Jugoslawien war nicht vom Kreml abhängig, stand aber der Ökumene sehr reserviert gegenüber und trat dem ÖRK erst nach langem Zögern 1965 bei. Aufgrund der atheistischen Strenge und des Isolationskurses des Regimes in Albanien war ein Beitritt der dortigen Orthodoxie zum ÖRK undenkbar; sie wurde erst 1994, nach der politischen Umwälzung, Mitglied. Die Altkalendarier und die „Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland“ lehnten den Ökumenismus als Häresie ab. Deswegen und auch weil einige kanonische orthodoxe Kirchen wohl ein Veto gegen deren Mitgliedschaft eingelegt hätten, blieben sie, wie auch einige andere nicht-kanonisch anerkannte Kirchen (beispielsweise die mazedonisch-orthodoxe Kirche), dem ÖRK ferne.

Die römisch-katholische Kirchenführung lehnte anfänglich die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung ab.³¹ Laut der Enzyklika *Mortalium Animos* von Papst Pius XI. (1928) und dem damaligen römischen lehramtlichen Denken im Allgemeinen ist die katholische Kirche identisch mit der Kirche Christi. Die römischen Behörden waren der Ansicht, dass die Teilnahme katholischer Christen und Christinnen an nicht-katholischen Versammlungen nur ‚Verwirrung‘ verursachen würde, ‚als ob die katholische Kirche nur eine unter vielen wäre‘. Daher ersuchte der Vatikan zum Beispiel 1948 die niederländischen Bischöfe dafür zu sorgen, dass Katholiken nicht an der Gründungssitzung des ÖRK teilnehmen würden. Ähnliche Verbote gab es anlässlich anderer ökumenischer Gremien und Versammlungen. Einige prominente und ökumenisch gesonnene katholische Theologen fanden jedoch eine kreative Lösung und waren als Journalist anwesend.³² Aus katholischer Sicht war das einzig mögliche ‚ökumenische‘ Modell das der Rückkehr der Nicht-Katholischen, auch der Orthodoxen, zum ‚wahren Schafstall‘ unter der Führung des römischen Papstes. Es gab dennoch auch eine andere katholische Stimme: Mehrere führende römisch-katholische Theologen, wie z.B. Yves Congar und Karl Rahner, diskutierten in der „Katholischen Konferenz für Ökumenische Fragen“ unter Leitung des späteren Kardinals Johannes Willebrands auf positive Weise die Fragen, die auf der Tagesordnung des ÖRK standen, und trugen so zu deren Weiterentwicklung bei. Zudem betrachtete die von der Qualität des theologischen Denkens im ÖRK beeindruckte römische Kurie die ökumenische Bewegung allmählich positiver. Im Jahr 1960 errichtete der aufgeschlossene Papst Johannes XXIII, der ein *Aggiornamento* in der katholischen Kirche herbeiführen wollte, das Sekretariat (heute: Päpstlicher Rat) zur Förderung der Einheit der Christen. An der dritten

³¹ Vgl. Stransky, Tom, ‚Roman Catholic Church and Pre-Vatican II Ecumenism‘, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 996-998.

³² An der Vollversammlung in Harare nahm auch ich selber, wie einige andere römisch-katholische Theologen, als Journalist teil, nicht mehr, weil unsere Präsenz sonst verboten gewesen wäre, sondern weil wir nicht Delegierte sein konnten und trotzdem die Sitzungen aus nächster Nähe erleben wollten.

Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi (1961) nahmen offizielle römisch-katholische Beobachter teil. Der vorläufige Höhepunkt der ‚Bekehrung‘ der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung war das bereits oben erwähnte Konzilsdekret *Unitatis redintegratio* (1964).³³ Diese insgesamt historische Bekehrung bedeutete jedoch nicht gleich, dass die ekklesiologische Exklusivität aufgegeben wurde. Auch laut dem Ökumenismusdekret hat nur die katholische Kirche die Fülle des Heils (*UR*, Nr. 3-4) und zeigen die ‚getrennten Kirchen und Gemeinschaften‘, auch die orthodoxen und orientalisches-orthodoxen Kirchen, ‚Mängel‘ (*defectus*).³⁴ Obwohl die nicht mit Rom in voller Gemeinschaft stehenden Kirchen reiche theologische und spirituelle Schätze besitzen, werden sie als defizitär eingeschätzt. Die Ambivalenz zwischen der katholischen Anerkennung der Tatsache, dass es viele authentische christliche Kirchen gibt, und der Überzeugung, dass nur die römisch-katholische Kirche dem Heilswillen Christi völlig entspricht, lässt sich bis heute feststellen (siehe auch unten). Eine ähnliche Ambivalenz findet man übrigens in manchen orthodoxen Verlautbarungen vor.

Zurzeit ist die römisch-katholische Kirche dem ÖRK zwar formell nicht beigetreten, sie ist jedoch Vollmitglied der wichtigen Kommission *Faith and Order* und in Genf in der Kommission für Weltmission und Evangelisation vertreten, sie unterstützt den ÖRK finanziell, ist Mitveranstalterin der Gebetswoche für die Einheit der Christen (alljährlich 18.-25. Januar) und arbeitet auch in vielen anderen Bereichen mit dem ÖRK eng zusammen. Eine gemeinsame Arbeitsgruppe diskutiert seit 1965 theologische und kirchliche Fragen.³⁵ Zudem ist die katholische Kirche nun Vollmitglied vieler nationaler, regionaler und kontinentaler Kirchenräte und sie nimmt aktiv an deren Tätigkeiten teil. Beispielsweise nenne ich hier Österreich, wo der Ökumenische Rat, dem auch die Orthodoxie angehört, ein gemeinsames „Sozialwort“ über Bildung, Medien, Lebensbeziehungen, Arbeit und Wirtschaft, Gerechtigkeit und Frieden usw. verfasste;³⁶ die Niederlande, wo der Gottesdienstausschuss der Mitgliedskirchen bedeutende liturgische Behelfe publiziert,³⁷ und den *Middle East Council of Churches*, zu dem fast alle großen, im Mittleren Osten vertretenen christlichen Kirchen gehören und der regelmäßig zu den zahlreichen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen der Region Stellung nimmt. Bei der letzten Vollversammlung des ÖRK im Februar 2006 in der südbrasilianischen Stadt Porto Alegre, an der ich als Beobachter für die Stiftung *Pro Oriente* teilnahm, war eine Gruppe von etwa zwanzig römisch-katholischen „Delegierten Beobachtern“ anwesend, die in den Plenarsitzungen auch das Recht zur Meinungsäußerung hatten. Die Delegation wurde vom Kardinal Walter Kasper, Leiter des Päpstlichen Einheitsrates, angeführt. Einige andere führende Mitglieder waren Bischof Brian Farrell, die ‚zweite Person‘ im Einheitsrat, Mario Conti, Erzbischof von Glasgow und

³³ Siehe auch die positiven Stimmen reformatorischer und orthodoxer Theologen, wie z.B.: Jonson, Jonas, ‚Die Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils angesichts der heutigen ökumenischen Situation: Aus der Perspektive des Ökumenischen Rates der Kirchen‘, in *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Hg. Hünermann, Peter (Freiburg im Breisgau, 2006), 385-390; Birmelé, André, ‚Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Ökumene: Ein evangelischer Beitrag‘, in *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 405-416; Larentzakis, Grigorios, ‚Die Bedeutung des Zweiten Vatikanums: Die Position der Orthodoxen Kirche‘, in *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 391-404.

³⁴ Vgl. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 909-912. Siehe zu den ‚Mängeln‘ einige nicht-katholische Stimmen, wie z.B. Larentzakis, ‚Die Bedeutung des Zweiten Vatikanums‘, 400-402; Birmelé, ‚Die Rezeption des Zweiten Vatikanums in der Ökumene‘, 413-416.

³⁵ Vgl. *Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches: Seventh Report – Geneva-Rome 1998* (Genf, 1998); *Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches: Eighth Report 1999-2005 – Geneva-Rome 2005* (Genf, 2005).

³⁶ *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich* (Wien, 2003). Relevante Berichte über die ökumenische Vorreitersituation im Bundesland Steiermark sind: *Konfession und Ökumene: Die christlichen Kirchen in der Steiermark im 20. Jahrhundert*, Hg. Gerhold, Ernst-Christian / Höfer, Ralf / Opis, Matthias (Wien, 2002); Larentzakis, Grigorios, ‚Ökumene in der Steiermark: Ein orthodoxer Beitrag‘, in *Vom Bundesland zur Europäischen Union: Die Steiermark von 1945 bis heute*, Hg. Desput, Joseph (Graz, 2004), 725-736.

³⁷ Beispielsweise nenne ich den Behelf für die Feier des ‚Triduum Sacrum‘: *De viering van Pasen in oecumenisch verband*, Hg. Raad van Kerken in Nederland, sectie eredienst (Zoetermeer, 2002).

katholischer Mitvorsitzender der gerade erwähnten gemeinsamen Arbeitsgruppe, Mgr. John Radano, Experte im Einheitsrat für den Dialog mit den reformatorischen Kirchen, Paul Nabil Sayah, der maronitische Erzbischof von Haifa und dem Heiligen Land und Thomas Mitchell S.J. vom Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog. Leider waren kaum Laien oder Frauen in der katholischen Delegation, obwohl es unter diesen an hervorragend ausgebildeten Personen in der *Catholica* gewiss nicht fehlt. Kardinal Kasper verlas im Plenum ein Schreiben von Papst Benedikt XVI., in dem die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK als eine „solide Partnerschaft“ bezeichnet wurde. Der Kardinal fügte hinzu, der ökumenische Weg der römisch-katholischen Kirche sei „unumkehrbar“.

Man darf freilich nicht übersehen, dass gleichzeitig noch hemmende Hindernisse zu überwinden sind. Diese sind unter anderem die Existenz einflussreicher anti-ökumenischer Kreise innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst – diese Kreise kritisieren meistens auch die konziliaren Liturgiereformen als ‚Zugeständnis an den säkularen Zeitgeist‘ – sowie die besonders seit den Neunzigerjahren stärker werdende Einengung in mehreren offiziellen römischen Dokumenten bezüglich der Frage, ob die katholische Kirche sich als identisch mit der *Ecclesia Christi* betrachtet, oder ob sie sich für eine authentische, vom Hl. Geist beseelte Gestalt der Kirche Christi hält. Beispielsweise hält die Erklärung *Dominus Iesus* (2000) daran fest, dass die anderen christlichen Kirchen, insbesondere die reformatorischen, nicht an der Fülle der Heilmittel teilhaben – diese befindet sich nur in der römisch-katholischen Kirche – und sie können daher nicht als authentische Kirchen gelten. Darum nennt Rom die reformatorischen Glaubensstraditionen meistens ‚kirchliche Gemeinschaften‘ statt ‚Kirchen‘. Das wiederum finden evangelische Christen und Christinnen verletzend oder zumindest merkwürdig, da sie ihrer Ansicht nach zu authentischen Kirchen gehören. Die diesbezüglichen Dokumente des zweiten Vatikanums selbst sind mehrdeutig. Wie schon oben im Bezug auf das Ökumenismusdekret deutlich wurde, betrachtet sich die römisch-katholische Kirche einerseits als die Einrichtung Christi mit der Fülle der Heilmittel und hält andererseits auch die übrigen christlichen Glaubensgemeinschaften für Teile der Kirche Jesu. Die bekannte Formel der Kirchenkonstitution des zweiten vatikanischen Konzils, *Lumen Gentium*: „*Haec ecclesia* (nämlich *unica Christi ecclesia*) ... *subsistit in ecclesia catholica*“ (Nr. 8)³⁸ bedeutet allerdings eine Korrektur der alten Identifizierung zwischen den beiden Größen (*est*).

Einer ÖRK-Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche stehen auch das Misstrauen einiger ÖRK-Mitglieder dem angeblichen ‚päpstlichen Imperialismus‘ gegenüber sowie die römische Verweigerung, Macht und Kontrolle aus der Hand zu geben im Wege. Zudem würde die heutige Proporzstruktur des ÖRK und die Tatsache, dass die katholische Kirche erheblich größer ist als sämtliche ÖRK-Mitgliedskirchen, bedeuten, dass ‚Rom‘ mit einer enormen Delegation vertreten sein würde; dies würde vielleicht auf Kosten anderer Kirchen gehen.

In den Neunzigerjahren kam seitens der orthodoxen Mitgliedskirchen eine tiefe Unzufriedenheit zum Ausdruck über die nach ihrem Empfinden ‚protestantische‘ Struktur des ÖRK, über die Art, wie im Rat viele Entscheidungen getroffen wurden (mit Mehrheitsabstimmung; dagegen forderten die orthodoxen Vertreter und Vertreterinnen insbesondere hinsichtlich ethischer und dogmatischer Fragen Konsens und keine Abstimmung) sowie über inhaltliche Angelegenheiten, wie z.B. die ‚inklusive Sprache‘, Interkommunion und gemeinsames Gebet, Homosexualität und die Priesterweihe von Frauen.³⁹ Im Zug interner Konflikte in der bulgarischen und georgischen Orthodoxie

³⁸ Vgl. *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 854.

³⁹ Siehe z.B. die Erklärung von Thessaloniki, ‘Evaluations of New Facts in the Relations of Orthodoxy and the Ecumenical Movement’ (29. April – 2. Mai 1998), in *Turn to God, Rejoice in Hope: Orthodox Reflections on the Way to Harare – The Report of the WCC Orthodox Pre-Assembly Meeting and Selected Resource Materials*, Hg.

verließen diese Kirchen, besonders auf Treiben fundamentalistischer und anti-ökumenischer Kreise, den ÖRK. Nach der Vollversammlung in Harare, Simbabwe (Dezember 1998),⁴⁰ arbeitete eine gemischte „Sonderkommission über die orthodoxe Teilnahme am ÖRK“ mehrere Jahre intensiv an Lösungsvorschlägen. Im Schlussbericht werden unter anderem ein Konsensverfahren und Zurückhaltung im Blick auf gemeinsame Liturgiefeiern vorgeschlagen.⁴¹ Diese Vorschläge wurden vom ÖRK-Zentralkomitee angenommen und bei der Vollversammlung in Porto Alegre in die Praxis umgesetzt.

Das heutige Fundament des ÖRK lautet: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“⁴² Der erste Teil dieses Satzes, der auch die Formulierung des ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel über die ‘Gemeinschaft von Kirchen’ enthält, war von der Amsterdamer Gründungsversammlung angenommen worden. Einige Korrekturen und Ergänzungen, wie z.B. der explizite Hinweis auf die Hl. Schrift und das von den Orthodoxen angeregte trinitarische Bekenntnis, sind von der Neu-Delhi-Vollversammlung vorgenommen worden. Im heutigen Text wird klar ausgesagt, dass der ÖRK selber keine Über-Kirche ist, sondern aus den unterschiedlichen Mitgliedskirchen besteht und daher seine ekklesiale Identität von seinen Mitgliedern ‚entlehnt‘. Trotzdem ist der ÖRK natürlich mehr als die Addition der Teile. Was dies ‚mehr‘ freilich ist, ist schwierig zu definieren und hängt auch von der Ekklesiologie der jeweils unterschiedlichen Mitgliedskirchen ab. Des Weiteren werden im zitierten Fundament Christus als Mitte, der Schriftbezug und die Hl. Trinität ausdrücklich genannt.

Heutzutage zählt der ÖRK etwa 350 Mitgliedskirchen, namentlich Orthodoxe und Orientalisch-Orthodoxe, Assyrer, Anglikaner, Altkatholiken, Methodisten, Lutheraner, Presbyterianer, Baptisten, *Disciples of Christ*, Quäker, Heilsarmee und einige *African Instituted Churches*.⁴³ Die mit Abstand größte Mitgliedskirche ist das Patriarchat von Moskau. Insgesamt vertritt der Rat fast 600 Millionen Christen und Christinnen. Viele Pfingstkirchen sowie evangelikale Gemeinschaften – sie sind wahrscheinlich weltweit die am schnellsten wachsenden christlichen Gruppierungen – sind nicht Mitglied. In Porto Alegre waren jedoch Vertreter der Pfingstbewegung anwesend, die sich positiv über die ökumenische Bewegung äußerten. Das Zentralkomitee besteht aus mehr als hundert VertreterInnen; das Exekutivkomitee nur aus einigen Dutzenden. Den Vorsitz hat seit 2006 – als Nachfolger von

FitzGerald, Thomas / Bouteneff, Peter (Genf, 1998), 136-138, die sowohl innerhalb der Orthodoxie als auch in anderen christlichen Kirchen große Unruhe stiftete. Vgl. Davids, Adelbert, ‘Van Canberra tot Harare: Het traject van de orthodoxe kerken’, in *Het Christelijk Oosten* 51 (1999) 1-18; Groen, Bert, ‘Ökumenischer Gottesdienst, eucharistische Kommunion und die Orthodoxe Kirche’, in *Die Ambivalenz der Moderne – The Ambivalence of Modernity – Modernitetens ambivalens*, Hg. Brosseder, Johannes / Ignestam, Evah, Tro & Tanke 1999, 7-8 (Uppsala, 1999), 161-170.

⁴⁰ Vgl. *Together on the Way: Official Report of the Eighth Assembly of the World Council of Churches*, Hg. Kessler, Diane (Genf, 1999); Groen, Bert, ‘De deelname van de orthodoxe kerken aan de assemblee van de Wereldraad van Kerken in Harare’, in *Het Christelijk Oosten* 51 (1999) 19-68; Dantine, Johannes, ‘Die Achte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Harare’, in *Ökumenismus im Wandel*, Pro Oriente XXV (Innsbruck, 2001), 57-62.

⁴¹ Vgl. *Programme Book: Ninth Assembly, Porto Alegre, February 2006* (Genf, 2005), 23-39, 69-103; *Grace in Abundance: Orthodox Reflections on the Way to Porto Alegre*, Hg. Metropolitan Gennadios of Sassima (Genf, 2005); Aagaard, Anna Marie / Bouteneff, Peter, *Beyond the East-West Divide: The World Council of Churches and the “Orthodox Problem”*, Risk Book Series 95 (Genf, 2001).

⁴² *Programme Book: Ninth Assembly*, 40; Thomas, T., ‘WCC, basis of’, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 1238-1239; Stransky, Tom, ‘World Council of Churches’, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 1223-1231, hier 1225.

⁴³ Vgl. *A Handbook of Churches and Councils: Profiles of Ecumenical Relationships*, Hg. van Beek, Huibert (Genf, 2006). Über das konkrete Leben des ÖRK siehe z.B. *From Harare to Porto Alegre 1998-2006: An Illustrated Account of the Life of the World Council of Churches, December 1998 to February 2006* (Genf, 2005).

Aram, dem armenischen Katholikos von Kilikien – der brasilianische lutherische Theologe Walter Altmann; Generalsekretär ist der afrikanische Methodist Samuel Kobia. Im Lauf der sechzig Jahre seines Bestehens ist der Rat von einem großteils von Weißen, Männern, Ordinierten und dem Norden dominierten Gremium immer farbiger geworden und ist der Einfluss von Schwarzen und anderen Nicht-Weißen, Frauen, Nicht-Ordinierten, Jugendlichen und dem Süden erheblich größer geworden; dieser Prozess ist noch im vollen Gange.

Die theologisch wichtigste Kommission ist das schon erwähnte Gremium *Faith and Order*. In diesem Ausschuss ist schon Jahrzehnte lang äußerst fruchtbar nachgedacht und diskutiert worden: Über Jesus Christus, Heil, Kirche, Bibel und Tradition, Glaubensbekenntnis, Vielfalt in der Einheit und ‚versöhnte Verschiedenheit‘ (*reconciled diversity*), Amt, Liturgie und Sakramentalität, Diakonie und Sozialethik, theologische Ausbildung und vieles mehr.⁴⁴ Es sind ferner bedeutende Dokumente verabschiedet worden, wie z.B. *Baptism, Eucharist and Ministry* („Lima-Dokument“, 1982).⁴⁵

Das gemeinsame Lesen der heiligen Schrift, Beten und Feiern, gemeinsames diakonales Handeln und das „Hören, was der Geist den Kirchen sagt“ (Offb 2,7) bringt Christen und Christinnen sehr unterschiedlicher Traditionen zusammen und erzeugt einen intensiven Lernprozess bei ihnen. Im Idealfall lernen sie, die Realität auch durch die ‚Brille‘ anderer kirchlicher Traditionen zu sehen und kreativ mit der Spannung zwischen den großen kulturellen und theologischen zwischenkirchlichen Unterschieden und der Einheit aller in Christus umzugehen. Zudem lernen sie zu verstehen, dass das Glaubensgespräch über die Präsenz Christi, Gotteslob, Versöhnung, Vergebung und Neubeginn und der konkrete Einsatz für ‚Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung‘ sowie die Bekämpfung von Armut, Rassismus und Sexismus wesentlich zusammengehören.

Neben dem Mangel an ökumenischer Bildung und einigen anderen Faktoren (siehe unten) sind ekklesiologische Divergenzen eine bedeutsame Wurzel der Unterschiede zwischen den Orthodoxen und den anderen Delegierten.⁴⁶ Im orthodoxen wie im katholischen Kirchenverständnis werden Sakramentalität, Liturgie als die verkündigende Darstellung der Heilstaten Gottes, das *mystêrion*, Kirche als Bild der Hl. Dreifaltigkeit und als Leib Christi, Tradition und die Autorität der Kirchenväter, Hierarchie, apostolische Sukzession und die dreifältige Struktur des Kirchenamtes (Bischof, Priester, Diakon) stärker betont als in den reformatorischen Kirchen. Ja, diese Merkmale von Kirche können aus orthodoxer Sicht nicht in theologischen Konsensgesprächen angepasst werden, weil die einschlägigen Merkmale dem Willen Gottes entsprechen und ‚unveränderlich‘ seien. Dagegen sind die meisten ‚niedrig-kirchlichen‘ Protestanten der Meinung, dass ekklesiologische und kirchenrechtliche Themen mit Mehrheitsbeschlüssen verändert werden können. Viele von ihnen haben nur wenig Kenntnisse von den orthodoxen theologischen Akzenten. Umgekehrt sind viele Orthodoxe über die Leitlinien der reformatorischen Theologie schlecht informiert. Sie kennen kaum die Unterschiede im Blick auf die Ekklesiologie und Theologie zwischen Baptisten, Lutheranern, Presbyterianern, Methodisten usw., und sie neigen dazu, diese alle in einen Topf, den ‚der Protestanten‘, zu werfen.

⁴⁴ Vgl. Gassmann, Günther, ‚Faith and Order‘, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 461-463.

⁴⁵ Vgl. *Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper 111 (Genf, 1982); Thurian, Max, „Baptism, Eucharist and Ministry“ (the „Lima Text“), in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 90-93. Siehe auch das Sonderheft *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 92 (2002) 137-244 und Berger, Teresa, ‚Lima Liturgy‘, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 694-695.

⁴⁶ Vgl. Bremer, Thomas, ‚The Orthodox Churches and the Ecumenical Challenges of Today: Reflections on a Difficult Relationship‘, in *Rethinking Ecumenism: Strategies for the 21st Century*, Hg. Bakker, Freek, IIMO Research Publications 63 (Zoetermeer, 2004), 153-166; Basdekis, Athanasios, ‚Auf dem Weg nach Harare: Orthodoxe Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen an der Schwelle zum 3. Jahrtausend‘, in *Catholica* 52 (1998) 297-323.

Ekklesiologische Konvergenz ist für die Orthodoxie, wie auch für die römisch-katholische Kirche, eine Bedingung zur *communio*. Orthodoxen geht es darum, dass die Nicht-Orthodoxen zur in der orthodoxen Kirche bewahrten Tradition der Frühkirche sowie zur Lehre der Kirchenväter zurückkehren. (Übrigens ist die Treue an der frühkirchlichen und patristischen Lehre auch eine ständige Anforderung an die orthodoxen Kirchen selber.) Nur innerhalb der kirchlichen *communio* ist eucharistische Gemeinschaft möglich. Zahlreiche orthodoxe Kirchenführer und Theologen sind der Meinung, das Kirchenverständnis und die Auffassung über Gemeinschaft, *koinônia*, seien bei vielen Mitgliedskirchen des ÖRK vage und sie fordern Klarheit in diesem Punkt.

Im Hintergrund spielt hier natürlich auch noch die Tatsache mit, dass die heutige westliche evangelische Theologie viel mehr als die orthodoxe Theologie durch das Aufklärungsdenken beeinflusst worden ist. Kritische Rationalität, die Autonomie des Individuums und die Unterscheidung zwischen der irdischen Realität und der göttlichen Präsenz bekommen in der modernen westlichen Theologie einen viel stärkeren Akzent als in der östlichen Theologie.

Des Weiteren wird die Diskussion durch persönliche Kommunikationsakzente und bestimmte Verhaltensmuster erschwert. Manche orthodoxe Theologen, die die Priesterweihe von Frauen, homosexuelle Beziehungen und die eucharistische Kommunion mit den Westkirchen ablehnen, empfinden, dass einige evangelische Christen und Christinnen sie für 'zurückgeblieben', 'exotisch', 'frauenfeindlich', 'verschlossen' und 'arrogant' halten. Diese orthodoxen Theologen behaupten, dass sie bezichtigt werden, die Menschenrechte nicht zu respektieren, und sie sind der Ansicht, dass ihre theologischen Argumente nicht ernst genommen werden. Sie erfahren ebenfalls, dass der große orthodoxe Respekt für kirchliche Würdenträger bei vielen Protestanten auf Unverständnis, sogar Abneigung stößt.⁴⁷ Auf der anderen Seite empfinden zahlreiche westkirchliche Christen und Christinnen, dass die meisten orthodoxen Kirchenführer und Theologen bloß lehren, nicht aber lernen wollen. Sie würden die anderen nur über die Schätze der orthodoxen Liturgie, Spiritualität und Theologie unterrichten und auf dem Forum des ÖRK ausschließlich von der Wahrheit, die der Orthodoxie anvertraut worden ist, Zeugnis ablegen wollen. Selber gäbe es für sie von den anderen nichts zu lernen, weil sie schon die ganze Wahrheit besäßen.

Trotz der genannten Kommunikationsprobleme und theologischen Divergenzen ist der Weltkirchenrat das Forum, auf dem sich die byzantinische Orthodoxie, die orientalische Orthodoxie, die assyrische Kirche des Ostens und die westlichen Kirchen, besonders die reformatorischen, die anglikanischen und die altkatholischen Kirchen begegnen, mit einer starken Beteiligung der römisch-katholischen Kirche. Der ÖRK ist daher ein äußerst wichtiges Gremium der weltweiten ökumenischen Bewegung. Wie die Vereinten Nationen ist auch der ÖRK nicht perfekt. Meistens sind unsere Kirchen weit davon entfernt, eine *societas perfecta* zu sein. Nach der Konstitution *Lumen Gentium* des zweiten vatikanischen Konzils ist die Kirche auch eine *ecclesia semper purificanda*, die ständig nach Buße und Erneuerung strebt.⁴⁸ Es handelt sich dabei um die Begradigung von individuellen und kollektiven Irrwegen, welche die Gläubigen vom Weg zu Gott und zu den Nächsten wegführen. Reinigung befähigt die Kirche, Freude und Hoffnung (*Gaudium et Spes*) für Menschen zu sein. Welche vernünftige Alternative gibt es zur Ökumene oder zum interreligiösen Dialog?

⁴⁷ Vgl. *Turn to God, Rejoice in Hope: Orthodox Reflections On the Way to Harare*, 176-177; Stricker, Gerd, 'Jubelrufe und Trommelschläge: Einige Bemerkungen zur Achten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Harare', in *Glaube in der 2. Welt* 27 (1999) Nr. 1, 12-14.

⁴⁸ *Ecclesia ... sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*. Siehe *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 855.

Übrigens führt der ÖRK auch fruchtbare Dialoge mit den anderen Weltreligionen. Deshalb waren zur Versammlung in Porto Alegre ebenfalls Beobachter von anderen Weltreligionen (Judentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus usw.) eingeladen worden. Überhaupt gibt es seit geraumer Zeit bilaterale Kontakte zwischen den christlichen Kirchen, wie z.B. Orthodoxie oder Katholizismus, einerseits und anderen Religionen, wie z.B. Judentum oder Islam, andererseits.

Seit mehreren Jahren wird über die Errichtung eines *Global Christian Forum* nachgedacht. Daran würden die Orthodoxen, Lutheraner, Reformierten, Anglikaner, Römisch-Katholischen sowie Pfingstchristen und -christinnen als selbständige Kirchenfamilien teilnehmen. Ähnliches gibt es bereits in den USA: Dort existiert das *Forum Christian Churches Together*. Mit dem *Global Christian Forum* gäbe es ein Podium, auf dem fast alle christlichen Kirchen vertreten wären.⁴⁹ Ein Vorteil dessen wäre, dass es einen deutlich erkennbaren Ort der Begegnung, ein Netzwerk für sämtliche christlichen Familien auf Gleichheitsbasis geben würde.⁵⁰ Wäre ein Nachteil jedoch nicht weniger Verbindlichkeit?

Die unterschiedlichen christlichen Glaubensgemeinschaften begegnen sich nicht nur im ÖRK, sondern beispielsweise in Europa auch in der 1959 gegründeten „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK), derer Mitglieder die anglikanische Kirche, die meisten orthodoxen, altkatholischen, lutherischen und reformierten Kirchen sowie einige unabhängige Kirchen Europas sind. Die römisch-katholische Kirche ist kein Mitglied, aber einige sehr bedeutende Initiativen sind von der KEK und dem Rat der Europäischen (römisch-katholischen) Bischofskonferenzen (CCEE) zusammen realisiert worden. Man denke hier vor allem an die Europäischen Ökumenischen Versammlungen in Basel (Mai 1989),⁵¹ Graz (Juni 1997)⁵² und demnächst in Sibiu (September 2007). Eine wichtige europäische Initiative ist die gemeinsam vom CCEE und der KEK 2001 in Strassburg unterschriebene *Charta Oecumenica*, in der die christlichen Kirchen Europas sich dazu verpflichten, ihre Einheit zu vertiefen, gemeinsam das Evangelium zu verkündigen, die Versöhnung in Europa zu fördern, sich für den Dialog mit dem Judentum und dem Islam einzusetzen, Armut zu bekämpfen, auf Umweltschutz zu achten und vieles mehr.⁵³

Außer diesen Gremien müssen die bi- und multilateralen Dialoge erwähnt werden. Die römisch-katholische Kirche führt nicht nur mit den orthodoxen, sondern auch mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen sowie mit der assyrischen Kirche des Ostens einen theologischen Dialog. Bezüglich der Dialoge mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen und der assyrischen Glaubensgemeinschaft hat die Stiftung *Pro Oriente* eine erfolgreiche vorbereitende Rolle gespielt: Die „Wiener christologische Formel“ erleichterte den Versuch, den jahrhundertalten christologischen Zwiespalt nach dem Konzil von Chalzedon zu überwinden. Auch die Wiener *Koinonia*-Gespräche mit der byzantinischen Orthodoxie während der Siebzigerjahre, die Wiener Konsultationen mit den orientalisch-orthodoxen

⁴⁹ Vgl. *Programme Book: Ninth Assembly*, 164-168.

⁵⁰ Vgl. Vischer, Lukas, ‚40 Jahre nach Konzilsende: Ökumenische Anfragen an „Unitatis Redintegratio“‘, in *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, 417-426, hier 424-426.

⁵¹ Vgl. *Peace with Justice: The Official Documentation of the European Ecumenical Assembly, Basel, Switzerland, 15-21 May, 1989* (Genf, 1989).

⁵² Vgl. *Versöhnung: Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens – Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz* (Graz, 1998); Larentzakis, Grigorios, ‚Katholisch in Europa: Orthodoxe Bemerkungen zur europäischen Ökumene‘, in *Theologie in Europa – Europa in der Theologie*, Hg. Larcher, Gerhard, *Theologie im kulturellen Dialog* 10 (Graz, 2002), 95-105, hier 98-102.

⁵³ Vgl. ‚Charta Oecumenica: Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa‘, in *Ökumenisches Forum* 23-24 (2000-2001) 389-398; Vlk, Miroslav, ‚Die Charta Oecumenica‘, in *Das Prisma: Beiträge zu Pastoral, Katechese und Theologie* 15 (2003) Nr. 1, 32-43.

Kirchen (1971-1988) sowie der *Syriac Dialogue*, bei dem sämtliche Kirchen der syrischen Tradition einbezogen werden (seit 1994), sind von *Pro Oriente* initiiert worden.⁵⁴

Des Weiteren werden zur Unterstützung des orthodox-katholischen theologischen Dialoges regelmäßig informelle wissenschaftliche Begegnungen veranstaltet, unter anderem der internationalen Arbeitsgruppe orthodoxer und katholischer Theologen „St. Irenäus“. In den USA und in Frankreich gibt es einen blühenden orthodox-katholischen theologischen Dialog, an dem sich auch Bischöfe beider Seiten offiziell beteiligen. Wie gesagt sprechen, besonders seit den Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts, nach ungefähr 1500 Jahre Trennung, auch die orthodoxen und orientalisches-orthodoxen Kirchen miteinander. Zunächst geschah dies informell, dann formell. Die Heilung des schmerzvollen Schismas innerhalb der östlichen Orthodoxie selbst ist ein äußerst wichtiges Anliegen sowie ein verheißungsvolles und, wie alle anderen aufrichtigen Dialoge, vom Hl. Geist geführtes Unternehmen.

Zudem blühen – trotz gelegentlicher Rückschläge – die römisch-katholischen Dialoge mit den anglikanischen, methodistischen, lutherischen usw. Kirchen sowie mit der Pfingstbewegung. Auch die evangelischen Kirchen, zum Beispiel die evangelische Kirche Deutschlands, und die Orthodoxie haben seit vielen Jahren einen regen Meinungs-austausch miteinander. Der reformatorisch-orthodoxe Dialog zeigt relevante Ergebnisse, unter anderem über die Rechtfertigungslehre, die Spiritualität der ‚Vergöttlichung‘ (*theōsis*) und den Stellenwert von Schrift, Tradition, Sakramente und Liturgie.

Trotz der positiven Veränderungen, die im ökumenischen Bereich in den vergangenen fünfzig Jahren geschahen, muss festgestellt werden, dass heutzutage in mehreren Kirchen auch starke Selbstprofilierungstendenzen, eine Neubetonung der Eigenidentität und einen erneuten Konservatismus auftreten. Dieses Phänomen beobachtet man übrigens nicht nur auf der kirchlichen Ebene: Auch viele Bürger und Bürgerinnen mehrerer Mitgliedsstaaten der Europäischen Union zum Beispiel betonen zurzeit stark die Identität ihres Landes und empfinden wenig Affinität zu ‚Brüssel‘. Einerseits wird die Welt im Zuge der Globalisierung immer mehr ein ‚mondiales Dorf‘, andererseits reagieren zahlreiche Menschen dagegen und sehnen sich nach ihren eigenen Wurzeln und Traditionen. Gleichzeitig verstehen – besonders im Westen – viele Menschen nicht mehr, warum die christlichen Kirchen noch immer nicht eins sind; sie interessieren sich mehr für die Kontakte und den Dialog mit dem Islam als für die innerchristliche Ökumene. Es ist ‚Außenstehenden‘ nicht leicht zu erklären, warum die theologischen Ost-West-Dialoge nicht schneller ‚erfolgreich‘ sind. Trotz des erreichten Konsenses in einigen Gebieten sind in anderen Kernbereichen zunächst die großen Unterschiede zwischen den reformatorischen Kirchen, den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche deutlich geworden. Die klare Erkennung dieser Unterschiede ist ein *sine qua non*, um zu einer ‚versöhnter Verschiedenheit‘ zu gelangen, in der sich die kirchlichen und theologischen Traditionen gegenseitig ergänzen.⁵⁵ Ökumenische Bildung bleibt das Gebot der Stunde. Sie muss jedoch mit interreligiöser Bildung, zumindest im Blick auf die beiden anderen ‚abrahamitischen‘ Religionen (Judentum und Islam), einhergehen.

6. Einige heutige Probleme: Papsttum, Balkankriege und Mangel an ökumenischer Bildung

⁵⁴ Vgl. *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Hg. Stiftungsfonds Pro Oriente Wien (Innsbruck, 1976); *Five Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church, 1971, 1973, 1976, 1978 and 1988: Selected Papers in One Volume*, Hg. Ecumenical Foundation Pro Oriente Vienna (Wien, 1993); *Syriac Dialogue*, Bd. 1-6, Hg. Pro Oriente (Wien, 1994-2004). Über die Vorgeschichte des 2004 *par cum pari* begonnenen offiziellen theologischen Dialoges zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orientalisches-orthodoxen Kirchen siehe Winkler, Dietmar, ‚Ökumenischer Neubeginn: Der Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orientalisches-orthodoxen Kirchen‘, in *Catholica* 58 (2004) 22-39.

⁵⁵ Vgl. Oeldemann, Johannes, ‚Die Komplementarität der Traditionen: Grundlagen, Problemfelder und Perspektiven des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie‘, in *Catholica* 56 (2002) 44-67; Bremer, ‚Orthodox Churches and Ecumenical Challenges of Today‘, 165-166.

Wenden wir uns nun einigen weiteren heutigen Problemen zu. Davon möchte ich hier nur drei erwähnen: Papsttum, Balkankriege und Mangel an ökumenischer Bildung. Die Frage des Uniatismus ist zwar untrennbar mit den Fragen des Primates und der Beziehung zwischen Orts- und Gesamtkirche verbunden, aber aus Beschränkungsgründen erörtere ich sie hier jedoch nicht weiter.⁵⁶

Das Papsttum ist zweifelsohne das wichtigste ekklesiologische Problem in der Beziehung zwischen der Orthodoxie und ihrer römischen Schwester. Es ist klar, dass der päpstliche Primat sich in seiner mittelalterlichen und neuzeitlichen Gestalt kaum auf den neutestamentlichen und frühkirchlichen Befund stützen kann, sondern das Ergebnis einer langen historischen, auf Autokratie hin tendierenden Entwicklung ist.⁵⁷ Es ist ein interessantes Phänomen, vielleicht sogar Paradox, dass die heutige Gestalt des Papsttums zwar von fast allen nicht-römischen christlichen Glaubensgemeinschaften abgelehnt wird, es aber in vielen dieser Kirchen eine Neubesinnung auf ein petrinisches Leitungs- und Dienstamt gibt.⁵⁸ Man denkt nach über ein zentrales Amt der Koordinierung, das aber nicht so zentralistisch wie im römischen Modell ist. Auch orthodoxe Theologen, wie z.B. Olivier Clément und Grigorios Larentzakis, betonen heutzutage die Notwendigkeit eines zentralen Dienstamtes.⁵⁹ Die orthodoxe Kirche bleibt dazu bereit, dem apostolischen Stuhl Roms den Ehrenprimat beizumessen, kann jedoch die spätere Entwicklung des zweiten Jahrtausends, wie die Definition des ersten vatikanischen Konzils über die päpstliche Unfehlbarkeit bzw. Indefektibilität,⁶⁰ nicht akzeptieren. Beispielsweise plädiert der ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios, für einen ‚Vorsitz in Liebe‘ Roms. Wenn die theologischen Streitfragen zwischen Orthodoxie und *Romana* geklärt sind und Einheit aufs Neue erreicht ist, ist Konstantinopel dazu bereit, Rom erneut die Stellung des *primus inter pares* innerhalb der christlichen Kirche zu gewähren. Auch laut einigen römisch-katholischen Theologen sollte die katholische Kirche in den Wiedervereinigungsgesprächen von der Orthodoxie nicht mehr verlangen als das, was im ersten Jahrtausend üblich war. Beispielsweise legte der damalige Theologieprofessor Josef Ratzinger 1976 in einem viel beachteten Vortrag an der Grazer Universität dar, dass „Rom ... vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern [muss], als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“⁶¹ Zudem diskutieren viele römisch-katholische Theologen und Theologinnen sowie mehrere Bischöfe über eine Dezentralisierung und mehr Synodalität innerhalb ihrer Kirche und schlagen unter anderem vor, den unterschiedlichen Bischofskonferenzen oder einzelnen Kontinenten und Regionen

⁵⁶ Siehe auch die Beschreibung in Feige, ‚Schwesterkirchen?‘, 229-238; Oeldemann, ‚Komplementarität der Traditionen‘.

⁵⁷ Siehe beispielsweise Kasper, Walter, ‚Ein Angriff auf die katholischen Prinzipien des Ökumenismus: Anmerkungen zu einer absurden Polemik‘ in *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 62-65, hier 65.

⁵⁸ Vgl. Tillard, Jean-Marie, ‚Primacy‘, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 931-934; von Arx, Urs, ‚Ein „Petrusamt“ in der Communio der Kirchen: Erwägungen aus altkatholischer Perspektive‘, in *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 93 (2003) 1-42; *Im Dienst der einen Kirche: Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Hg. Schütte, Heinz (Paderborn, 2000); *Papstamt und Ökumene: Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Hg. Hünermann, Peter (Regensburg, 1997); *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche: Primat, Patriarchat, Papsttum*, Hg. Rauch, Albert / Imhof, Paul (St. Ottilien, 1991); *Dienst an der Einheit: Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Hg. Ratzinger, Josef (Düsseldorf, 1978); von Allmen, Jean-Jacques, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul: Remarques d'un protestant* (Fribourg / Paris, 1977). Eine Übersicht von orthodoxen, anglikanischen und reformatorischen Stellungnahmen findet sich in: Tillard, Jean-Marie, ‚Le ministère de l'unité‘, *Istina* 40 (1995) 202-216.

⁵⁹ Clément, Olivier, *Rome autrement: Un orthodoxe face à la papauté* (Paris / Brugge, 1997); Larentzakis, Grigorios, ‚Das Papsttum aus orthodoxer Sicht‘, in *Papstamt: Hoffnung, Chance, Ärgernis – Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*, Hg. Hell, Silvia / Lies, Lothar (Innsbruck / Wien, 2000), 115-146, hier 140, 146.

⁶⁰ Vgl. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 811-816.

⁶¹ Ratzinger, Josef, ‚Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus‘, in *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 31-41, hier 36-37. Vgl. Larentzakis, Grigorios, ‚Welche kirchlich-theologische Einheit strebt die Orthodoxe Kirche an? Grundkonzept und Perspektiven im neuen Europa‘, in *Orthodoxes Forum* 19 (2006) 175-192, hier 183-186.

mehr Entscheidungsmacht zu geben.⁶² Es geht darum, ein Gleichgewicht zwischen der Autonomie der Ortskirchen und dem zentralen Dienst- und Leitungsamte; zwischen den Teilkirchen und der Gesamtkirche; zwischen dem Episkopat, der Konziliarität, dem Synodalitätsprinzip und dem gesamten Volk Gottes einerseits und dem Primat andererseits zu finden. Die vom Hl. Geist inspirierte Realisierung eines sowohl für die römisch-katholische Glaubensgemeinschaft als auch für die nicht-römisch-katholischen Kirchen annehmbaren petrinischen Dienstantes, das über die Einheit der Kirche sowie die Bewahrung ihrer *communio* und Glaubenswürdigkeit wacht (ohne jedoch – man denke an das Subsidiaritätsprinzip – die legitime Verschiedenheit der Ortskirchen in Liturgie, Verwaltung, Glaubenszeugnis und Diakonie zu zerstören), ist eine der relevantesten ökumenischen Herausforderungen unserer Zeit.⁶³

Auch Papst Johannes Paul II. hat mehrmals, unter anderem in seiner eindrucksvollen ökumenischen Enzyklika *Ut Unum Sint* aus dem Jahr 1995, die anderen Kirchen dazu eingeladen, gemeinsam mit ihm über eine andere Gestalt des petrinischen Amtes nachzudenken (Nr. 88-96).⁶⁴ Den Einheitsdienst seines Amtes betonte er ebenfalls in seinem Schreiben über den großen Stellenwert der Ostkirchen *Orientalium Lumen* aus demselben Jahr (Nr. 20).⁶⁵ Gleichzeitig beobachtet man jedoch, dass gerade während seines Pontifikats der römische Zentralismus erheblich gestärkt worden ist. Diese Divergenz gibt orthodoxen Bischöfen, Theologen und Theologinnen sowie anderen Gläubigen sehr zu denken. Die Herausgabe eines einheitlichen römischen Gesetzbuches für sämtliche unierten Kirchen im Jahr 1990,⁶⁶ gab der orthodoxen Skepsis neue Nahrung: Es wurde so nicht nur – positiv – deutlich, dass es innerhalb der römisch-katholischen Kirche mehrere Rechtssysteme gibt, dass also das kanonische Recht des lateinischen Ritus nicht das Monopol hat, sondern auch, – negativ – dass die Uniformierung der divergierenden und autonomen Rechtssysteme der unterschiedlichen katholischen Ostkirchen vorangetrieben wurde.

Ein zweites Problem betrifft die in vielen römisch-katholischen (und anderen westkirchlichen) Kreisen – besonders in Westeuropa und Nordamerika – gehegte Auffassung über die angebliche Gewaltbereitschaft und den ‚Mangel‘ an Friedenseinsatz innerhalb der Orthodoxie.

⁶² So z.B. der emeritierte Wiener Erzbischof König: Cardinal Franz König, ‚My vision for the Church of the future‘, in *The Tablet*, 27. März 1999, 424-426: „... the curial authorities ... have appropriated the tasks of the episcopal college. It is they who now carry out almost all of them ... Today ... we have an inflated centralism.“ Siehe auch Hryniewicz, Waclaw, ‚The Cost of Unity: The Papal Primacy in Recent Orthodox Reflection‘, in *The Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2003) 1-27.

⁶³ Vgl. Houtepen, Anton, ‚Een oecumenische Petrusdienst van de Bisschop van Rome? Openingen voor het oecumenisch gesprek in “Ut Unum Sint” en “Orientalium Lumen”‘, in *Rome en de oosterse kerken: Studiedag over de encycliek “Ut Unum Sint” en de apostolische Brief “Orientalium Lumen”*, Lezingen over het oosters christendom 4-5 (Nijmegen, 1997), 27-60.

⁶⁴ Vgl. Enzyklika *“Ut Unum Sint” von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995 und Apostolisches Schreiben “Orientalium Lumen” von Papst Johannes Paul II. an den Episkopat, den Klerus und die Gläubigen zum hundertsten Jahrestag des Apostolischen Schreibens “Orientalium dignitas” von Papst Leo XIII., 2. Mai 1995*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121 (Bonn, 1995), 63-68. Eine Übersicht der Reaktionen in *Church Unity and the Papal Office: An Ecumenical Dialogue on John Paul’s Encyclical “Ut Unum Sint”*, Hg. Braaten, C. / Jenson, R. (Grand Rapids, Michigan, 2001); ‚Der Dienst des Bischofs von Rom an der Einheit der Christen: Reaktionen auf die Einladung des Papstes zum Dialog über die Form der Primatsausübung nach “Ut Unum Sint” von 1995 – Forschungsbericht‘, in *Catholica* 55 (2001) 269-309. Mehrere orthodoxe Reaktionen in *Petrine Ministry and the Unity of the Church: Toward a Patient and Fraternal Dialogue*, Hg. Puglisi, James (Collegeville, Minnesota, 1999), 83-135. Auch Patriarch Bartholomaios reagierte in seiner Festrede anlässlich seines theologischen Ehrendoktorates der Grazer Universität (18. Juni 2004) auf die päpstliche Einladung. Siehe *Ökumenisches Forum* 26-27 (2003-2004) 22-29, hier 26-29.

⁶⁵ Vgl. Enzyklika *“Ut Unum Sint” und Apostolisches Schreiben “Orientalium Lumen”*, 107-108.

⁶⁶ Vgl. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (Vatikanstadt, 1990).

Nach Meinung vieler Intellektueller und Geistlicher, übrigens sowohl Nicht-Orthodoxer als auch Orthodoxer, ist für die Gebiete, in denen die Orthodoxie schon seit Jahrhunderten die wichtigste Religion ist, die enge Beziehung zwischen der Orthodoxie und dem Vaterland, zwischen dem religiösen und dem nationalen Element bezeichnend.⁶⁷ Man dürfte sagen, dass in den orthodoxen Ländern die Religion das nationale Element sakralisiert und das nationale Element die Religion ethnisiert. Einige behaupten sogar, dass die Orthodoxie eine nationalistische Ideologie fördert, welche das Nationalgefühl eines Volkes verstärkt; dieses Gefühl wiederum macht die Identifizierung mit der Orthodoxie dauerhaft.⁶⁸ Diese Ideologie bestimmt übrigens auch, wer die Feinde der Nation *und* der Orthodoxie sind; oft waren und sind das der Islam und die römisch-katholische Kirche. Es handelt sich hier jedoch nicht um ein exklusiv orthodoxes ‚Privileg‘. Hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche kommt *mutatis mutandis* eine enge Verbindung zwischen Nation und Religionsgemeinschaft auch in Polen und Kroatien vor. War sie nicht auch Jahrhunderte lang ein Merkmal von beispielsweise Spanien und Portugal? Sieht sich nicht auch die heutige ukrainische griechisch-katholische Kirche gerne als die Vertreterin *par excellence* des ukrainischen Nationalbewusstseins und ist das nicht ein wichtiger Grund, warum sie gerne mit der „autokephalen ukrainisch-orthodoxen Kirche“ und der „ukrainisch-orthodoxen Kirche / Patriarchat Kiev“ zusammenarbeitet?⁶⁹ (Bei diesen orthodoxen Kirchen handelt es sich um zwei nicht von der weltweiten Orthodoxie als kanonisch anerkannte Kirchen, die ebenfalls gerne zeigen, dass nur sie die Nationalidentität des orthodoxen Teils der Ukraine verkörpern.)

Wichtige Fragen sind, wie viel ‚Andersein‘ eine Kirche oder Nation akzeptieren kann und ob heterogene Elemente als eine Bedrohung oder als eine Bereicherung empfunden werden, mit anderen Worten, wie man mit religiöser und kultureller Pluralität umgeht. Eine weitere Frage in den orthodoxen Ländern Ost- und Südosteuropas ist, ob nicht-orthodoxe Glaubensgemeinschaften und Kirchen wirklich heterogen sind. Es gibt zum Beispiel zahlreiche Katholiken, Protestanten, Juden und Muslime, die ebenso griechisch, bulgarisch, russisch usw. sind wie ihre orthodoxen Landesleute. Dies gilt übrigens beispielsweise auch für das mehrheitlich römisch-katholische Österreich: Viele Österreicher und Österreicherinnen haben als Erbe der Donaumonarchie auch kroatisches, ungarisches usw. Blut in den Adern oder haben zum Beispiel slawische Familiennamen. Außerdem gibt es Protestanten, die in nicht geringerem Maß österreichisch sind als andere Menschen mit einem österreichischen Reisepass. Weiterhin zeigt die ost- und südosteuropäische Orthodoxie, wie auch die österreichische römisch-katholische Kirche, enorme Unterschiede hinsichtlich des Teilnahmegrades der Mitglieder: Diese variiert von intensiver Frömmigkeit bis zur bloßen formellen Mitgliedschaft und Kirchenzugehörigkeit aufgrund der Überzeugung, dass diese nun mal als die ‚Nationalreligion‘ betrachtet wird.

⁶⁷ Vgl. beispielsweise einige Studien des französischen Spezialisten in strategischen und geopolitischen Fragen und Mitglieds der orthodoxen Kirche, François, Thual. Siehe seine Bücher: *Géopolitique de l'Orthodoxie* (Paris, 1994²), 17-18, 69, 125-132; *Repères internationaux: L'événement au crible de la géopolitique* (Paris, 1997), 93-95. Mehrere Theologen und Theologinnen behaupten das Gleiche. Siehe z.B. das ältere, aber in dieser Hinsicht noch immer aktuelle Werk des evangelischen Theologen, Ernst Benz: *Geist und Leben der Ostkirche*, Forum Slavicum 30 (München, 1971²), 184-185, 187.

⁶⁸ So z.B. Thual in seinen Werken (siehe Anm. 67).

⁶⁹ Siehe beispielsweise die Auseinandersetzung in: Senyk, Sophia, 'A Victim to Nationalism: The Ukrainian Greek-Catholic Church in Its Own Words', in *Het Christelijk Oosten* 51 (1999) 167-187; Galadza, Peter, 'A Response to Sophia Senyk on Nationalism and Proselytism among Greek-Catholics in Ukraine: An Outsider's "Inside" View', in *Het Christelijk Oosten* 53 (2001) 125-142; Senyk, Sophia, 'A Response to a Response: Several Comments on Peter Galadza's Position', in *Het Christelijk Oosten* 53 (2001) 143-148; dies., 'The Ukrainian Greek Catholic Church Today: Universal Values versus Nationalistic Doctrines', in *Religion, State & Society* 30 (2002) 317-332; Kochan, Natalia, 'The Ukrainian Greek-Catholic Church on Ecumenism: Some Comments on a Recent Document', in *The Journal of Eastern Christian Studies* 54 (2002) 269-285.

Mehrere führende orthodoxe Theologen, wie z.B. John Meyendorff, Alexander Schmemmann, Kallistos Ware und Nicholas Lossky,⁷⁰ klagten bereits, dass der kirchliche Nationalismus eines der schlimmsten Übel der Orthodoxie sei. Es ist nicht schwierig, dafür Beispiele in Griechenland, Bulgarien oder Serbien zu finden.⁷¹ Was aber von vielen Katholiken und Katholikinnen sowie anderen Westchristen und -christinnen oft übersehen wird, ist die Tatsache, dass bedeutende orthodoxe Kirchenführer sich sehr für Frieden und Versöhnung einsetzen. Solche einseitige Wahrnehmungen – in diesem Fall auf der römisch-katholischen Seite, aber auf der orthodoxen Seite gibt es natürlich ähnliches – verstärken Stereotypen und Vorurteile und verzerren das Bild der jeweils anderen Kirche.⁷²

Als Beispiel für den orthodoxen Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit nenne ich hier zwei vom Patriarchat von Konstantinopel unternommene Initiativen. Im Februar 1994, also mitten im Bosnienkrieg, veranstaltete das Patriarchat in Istanbul eine internationale Konferenz über Frieden und religiöse Toleranz. Vertreter von Christentum, Islam und Judentum beteiligten sich. Das Ziel dieser Konferenz war es, zu zeigen, dass diese drei großen monotheistischen Religionen für den Erhalt von Frieden und Toleranz in einer Welt von nationalistischen Konflikten zusammenarbeiten können. Im ‘Bosporusmanifest’, das ein Ergebnis dieser Konferenz ist, wird ausgesagt, dass ein Verbrechen im Namen der Religion in Wirklichkeit ein Verbrechen gegen die Religion ist, und dass „der Krieg im ehemaligen Jugoslawien kein Glaubenskrieg ist und dass Appelle zu und Ausnutzung von religiösen Symbolen, um einen aggressiven Nationalismus zu fördern, die Universalität des christlichen Glaubens verraten.“ Man ruft zur Unterstützung der Flüchtlinge, vor allem der Kinder, auf. Krieg, Mord, Vergewaltigungen und ethnische Säuberungen werden verurteilt.⁷³

Auch bei einer *synaxis* (Zusammenkunft, auch in liturgischer Hinsicht) der orthodoxen Kirchenführer auf der Insel Patmos im September 1995, ließen sie an alle Christen und Christinnen und sämtliche Menschen guten Willens einen Aufruf zu Frieden, Verbrüderung der Völker, Gerechtigkeit und Wahrheit ergehen. In diesem Zusammenhang wollten sie der westlichen Kritik erwidern, die meinte, dass die enge Beziehung in der Orthodoxie zwischen

⁷⁰ Vgl. Meyendorff, *The Orthodox Church*, 73, 81, 131-132; ders., *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* (Crestwood, New York, 1982), 225-229, 251-253; Schmemmann, Alexander, ‘A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology’, in *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 15 (1971) 3-27; Ware, *The Orthodox Church*, 77, 89, 174-175, 191; Lossky, Nicholas, ‘Orthodoxy’, in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, 868-872, hier 871-872.

⁷¹ Aus der Fülle der einschlägigen Literatur nenne ich hier nur: Stricker, Gerd, *Russische Orthodoxie zwischen Freiheit und Nationalismus*, Lezingen over het oosters christendom 3 (Nijmegen, 1996); ders., ‘Das Verhältnis von Staat und Kirche in Russland: Einige Reflexionen zu Vergangenheit und Gegenwart’, in *Ökumenismus im Wandel*, 230-242; Đorđević, Mirko, ‘Die Orthodoxie auf dem Balkan: Drei Steine des Anstoßes’, in *“Gottes auserwählte Völker”*: *Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte*, Hg. Mosser, Alois, PRO ORIENTE: Schriftenreihe der Kommission für südosteuropäische Geschichte 1 (Frankfurt am Main, 2001), 233-241; Petrou, Ioannis, ‘Nationale Identität und Orthodoxie im heutigen Griechenland’, in *“Gottes auserwählte Völker”*, 261-271; Groen, Bert, ‘Dominant Orthodoxy, Religious Minorities and Human Rights in Greece’, in *Orthodox Christianity and Contemporary Europe: Selected Papers of the International Conference held at the University of Leeds, England, in June 2001*, Hg. Sutton, Jonathan / van den Bercken, Wil, Eastern Christian Studies 3 (Leuven, 2003), 439-454. Die enge Verbindung zwischen Mehrheitskirche und Nationalidentität führt nicht selten zur Diskriminierung religiöser und nationaler Minderheiten. Das geschah übrigens auch in römisch-katholischen Ländern, wie z.B. Italien. Viele sich auf die südosteuropäische religiöse Situation beziehende Daten findet man u.a. auf dem Website www.greekhelsinki.gr.

⁷² In diesem Bereich ist die Arbeit der von der Stiftung *Pro Oriente* eingesetzten Kommission für südosteuropäische Geschichte von großer Wichtigkeit. Die Kommission hat bis jetzt drei Bände ‘produziert’: *“Gottes auserwählte Völker”*; *Den Anderen im Blick: Stereotype im ehemaligen Jugoslawien*, Hg. Moritsch, Andreas / Mosser, Alois (Frankfurt am Main, 2002); *Politische Kultur in Südosteuropa: Identitäten, Loyalitäten, Solidaritäten*, Hg. Mosser, Alois (Frankfurt am Main, 2006). Relevant ist auch *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa: Vergleichende Perspektiven*, Hg. Makrides, Vasilios, *Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des orthodoxen Christentums* 1 (Frankfurt, 2005).

⁷³ *Orthodoxia* 1 (1994) 331-347.

Kirche und Volk in reichem Maße zum Balkankrieg beigetragen habe, und sagten: „wir möchten allen deutlich machen ..., dass die orthodoxe kirchliche Auffassung von der ‘Nation’ keineswegs das Element des Angriffs und des Zusammenstoßes zwischen den Völkern enthält. Vielmehr bezieht es sich auf die Besonderheiten eines jeden von diesen Völkern, auf deren heiliges Recht, den Reichtum ihrer Tradition zu bewahren und zu pflegen und so zum Fortschritt, für den Frieden und für die Versöhnung aller Menschen beizutragen. Aus diesem Grund verurteilen wir jeglichen nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Hass unter den Menschen, zur Verfälschung oder Vernichtung kultureller und religiöser Besonderheiten anderer Völker der Erde und zur Verletzung des heiligen Rechts der Freiheit und der Würde der menschlichen Person und aller Minderheiten führen kann.“⁷⁴

Das ökumenische Patriarchat unternahm diese and andere Initiativen, weil sein heutiges Selbstverständnis ist, dass es der ‘erste Stuhl’ (*prôthronos*) innerhalb der universellen Orthodoxie ist, beispielsweise das Vorsitzrecht bei gesamtorthodoxen Synoden hat, dass es nicht national – also nicht nur griechisch – sondern supranational ist und dass es koordiniert, Initiativen ergreift, Einheit stiftet und versucht, bei Problemen zu vermitteln.

Heutzutage engagieren sich der serbisch-orthodoxe Bischof von Kosovo, Artemije, Patriarch Pavle und mehrere andere serbische Bischöfe und Theologen und Theologinnen in der Versöhnung zwischen Albanern und Serben, Muslimen und Orthodoxen in Kosovo und Serbien. Gleichzeitig kämpfen sie heftig gegen die eventuelle staatliche Unabhängigkeit vom Kosovo, weil sie diese Region als die ‚Wiege‘ Serbiens betrachten. So scheinen zeitliche geographische Grenzen manchmal wichtiger zu sein, als der geistliche Weg von Reinigung und Nachfolge Jesu. Allerdings betreffen die Auseinandersetzung mit den Leidenschaften, die Notwendigkeit der ständigen Bekehrung und die Christusbefolgung uns alle in unserer jeweiligen konkreten Situation.

Der amerikanische Politologe Samuel Huntington legt in seinem viel besprochenen Buch *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* dar,⁷⁵ es sei selbstverständlich, dass orthodoxe Länder, wie z.B. Griechenland und Russland, sich während der Balkankriege in den Neunzigerjahren solidarisch mit Serbien erklärten, weil sie alle zur gleichen orthodoxen Kultur gehören. Wenn diese Bemerkung auch größtenteils richtig ist, ist es doch so, dass es in den orthodoxen Reaktionen zu diesen Kriegen auch erhebliche Unterschiede gibt. Es gibt eine Linie interorthodoxer Solidarität im Kampfe, und es gibt eine Linie, welche die universelle Dimension der Religion, ohne jedwede Diskriminierung, betont. Viele Orthodoxe akzentuieren die enge Beziehung zwischen Kirche, Vaterland und Volk. Andere aber betonen den inneren Weg des Herzens und verwerfen den Nationalismus auf Grund seiner Exklusivität.

Ein drittes Problem betrifft den Mangel an ökumenischer Bildung. Wie gesagt, ist in den Gebieten in Ost- und Südosteuropa, in denen die Orthodoxie mit Abstand die wichtigste Religionsgemeinschaft darstellt, die enge Verbindung zwischen dem religiösen und dem nationalen Element bezeichnend. Zahlreiche Russen, Serben, Bulgaren und Griechen haben kaum persönliche und lebendige Kontakte mit Christen und Christinnen anderer Konfessionen. Allerdings fehlt es auch vielen osteuropäischen Griechisch- und Römisch-Katholischen an ökumenischer Bildung und Erfahrung sowie an einer gründlichen theologischen Ausbildung. Auch die ökumenischen Einsichten des zweiten vatikanischen Konzils blieben ihnen lange Zeit unbekannt. Ein wichtiger Grund dafür ist die Jahrzehnte lange kommunistische Herrschaft und die damit einhergehende Unterdrückung der Religion sowie sozial-politische und kulturelle Isolierung der ost- und südosteuropäischen Kirchen. So entstand ein guter Nährboden für Fundamentalismus, Obskurantismus und

⁷⁴ *Orthodoxia* 2 (1995) 366-374, hier 367. Vgl. *Ökumenisches Forum* 19 (1996) 289-296; Groen, Bert, ‚Patmos: Apokalypsis, synaxis en conflict‘, in *Het Christelijk Oosten* 48 (1996) 109-116.

⁷⁵ Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, 1996).

Konfessionalismus. Viele Russen, die den Kommunismus gegen die Orthodoxie eintauschten, sind 'orthodoxer als der Patriarch' und sind der Ansicht, genau zu wissen, was Orthodoxie beinhaltet: Auf jeden Fall ein Glaube, dessen Formen unveränderlich sind und der mit der nationalen Identität eng verbunden, manchmal sogar identisch ist und der vor Fremdeinflüssen geschützt werden muss. Ökumene und interreligiöser Dialog führen ihrer Ansicht nach nur zum ketzerischen Synkretismus.⁷⁶ Kritischen und gebildeten Katholiken wird es nicht schwer fallen, auch in ihrer eigenen Kirche in einigen traditionell römisch-katholischen Gebieten eine solche Mentalität zu erkennen.

Die Griechen, die außerhalb Griechenlands wohnen, vor allem die in Westeuropa, Amerika und Australien, haben meistens viel mehr Erfahrung im Umgang mit Angehörigen anderer Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen. Im Mittleren Osten ist die Situation wiederum anders. Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel (auf türkischem Boden), Alexandrien in Ägypten und Antiochien in Syrien sowie die Kopten in Ägypten, die Syrisch-Orthodoxen und das armenische Katholikossat von Kilikien im Libanon stellen kleine Minderheitskirchen in von Muslimen dominierten Ländern da. Ökumenische Kontakte mit anderen Konfessionen sowie mit der weltweiten Christenheit sind für sie lebensnotwendig. Die ÖRK-Mitgliedschaft befreit sie von der Isolierung und bietet ihnen materielle und geistige Unterstützung. Außerdem haben die beiden im Mittleren Osten koexistierenden orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilien im Lauf der Jahrhunderte eine aufgeschlosseneren Haltung den Westkirchen gegenüber eingenommen, als die orthodoxen Kirchen in Ost- und Südosteuropa. Die distanzierte Einstellung der Führung des Patriarchates von Jerusalem hinsichtlich der ökumenischen Bewegung entspricht der Haltung der übrigen Ostkirchen im Mittleren Osten nicht. Die Jerusalemer Einstellung hat vor allem mit dem Gegensatz zwischen der griechischen Leitung und der arabischen 'Basis', mit dem griechischen Streben, den 'Hellenismus' im Heiligen Land zu bewahren sowie mit der sehr komplizierten örtlichen Situation zu tun.

Um dem Mangel an ökumenischer Bildung entgegen zu wirken, ist intensiver und persönlicher Austausch äußerst notwendig. Es ist wichtig, dass orthodoxe Theologiestudierende aus Ost- und Südosteuropa und dem Mittleren Osten längere Zeit an westeuropäischen, amerikanischen, afrikanischen und asiatischen Universitäten studieren und die Kirchen und Gesellschaften in jenen Gebieten von innen kennen lernen. Es ist ebenso wichtig, dass nicht-orthodoxe Theologiestudierende einige Jahre an Universitäten und Hochschulen in Russland, Griechenland, Ägypten usw. studieren und sich mit der Orthodoxie und der Gesellschaft in diesen Ländern persönlich auseinandersetzen. Dabei geht es um eine *Exposure*, die der Tatsache, dass Kirche und Glaube sich immer in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext befinden, gerecht wird. Diese Austauschbewegung sollte von beiden Seiten herkommen. Meistens findet leider nur eine Bewegung von Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Richtung Westen statt. Das reicht nicht aus. Wie oben erwähnt, plädierte der Patriarch von Konstantinopel bereits 1902 für einen interkonfessionellen Austausch zwischen den theologischen Fakultäten. Fast ein Jahrhundert später wünschte sich Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben *Orientale Lumen*, dass orthodoxe Lehrende und Studierende an katholischen theologischen Einrichtungen aufgenommen werden und dass Partnerschaften zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Pfarrgemeinden forciert werden (Nr. 25).⁷⁷ Auch die vatikanische Kongregation für das katholische Bildungswesen wies in ihrer Instruktion vom 6. Januar 1987 auf den großen Nutzen der Lehre orthodoxer Professoren an katholisch-theologischen Fakultäten hin.

⁷⁶ Eine Übersicht in: van den Bercken, Wil, "'Orthodoxy or Death!': Anti-Ecumenical Voices in Russia", in *Rethinking Ecumenism*, 167-179.

⁷⁷ Vgl. *Enzyklika „Ut Unum Sint“ und Apostolisches Schreiben „Orientale Lumen“*, 112-113.

Natürlich sind auch zwischenkirchliche Begegnungen von Bischöfen und anderen Hierarchen sehr relevant. Gerade weil die monastischen Traditionen beide Kirchen prägen – die orthodoxe Kirche stärker als die römisch-katholische, weil in ihr die Bischöfe aus dem Mönchsstand gewählt werden – empfehlen sich ebenfalls Begegnungen zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Nonnen und Mönchen,⁷⁸ wie dies zurzeit beispielsweise im italienischen Bosekloster deutlich wird.

Trotz des großen ökumenischen und wissenschaftlichen Erfolges des Studierendenaustausches gibt es in der Praxis noch gelegentlich Probleme. Beispielsweise werden die von orthodoxen Studierenden an ihrer Mutterfakultät erbrachten Studienleistungen von katholisch-theologischen Fakultäten längst nicht immer vollständig anerkannt. Die Studierenden werden dann dazu verpflichtet, viele Fächer ‚nachzuholen‘. Umgekehrt kommt an orthodoxen Fakultäten Ähnliches vor.⁷⁹ Hier wäre mehr Flexibilität angemessen.

Ich möchte in diesem Zusammenhang noch ein paar Bereiche nennen, in denen die römisch-katholische Kirche zeigen kann, dass es ihr ernst ist, mit der orthodoxen Kirche wie mit einer Schwesterkirche umzugehen.⁸⁰ Zunächst könnte hinsichtlich der liturgischen Praxis das *filioque* bei der Rezitation des Glaubensbekenntnisses während der ‚normalen‘ Sonntagsmesse ausgelassen werden (also nicht nur bei einer Liturgie, die mit Teilnahme von orthodoxen Hierarchen gefeiert wird). Dies hat die griechische römisch-katholische Bischofskonferenz schon 1978 für die lateinische Kirche in Griechenland angeordnet. Es geht in diesem Punkt also nicht nur um die Klärung der dogmatischen Frage – hier sind Fortschritte zu verzeichnen: Beispielsweise veröffentlichte 1996 der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen einen bedeutenden, obwohl nicht unumstrittenen Bericht über das Hervorgehen des Hl. Geist in der griechischen und der lateinischen Tradition⁸¹ – sondern auch um die konkrete gottesdienstliche Feier.

Zweitens sollten die griechisch-katholischen Priester, die in Nordamerika pastoral tätig sind, nicht länger zum Pflichtzölibat gezwungen werden. Argumente für das ‚unierte‘ Pflichtzölibat sind die Angleichung an den lateinischen Ritus und der bischöfliche Wunsch, ‚keine Verwirrung unter den Gläubigen zu verursachen.‘ Allerdings zeigt diese, für die davon betroffenen Priester meistens verletzend Praxis auch, wie hoch (besser gesagt: wie gering) die in den orthodoxen und orientalischem-orthodoxen Ostkirchen übliche Priesterehe seitens der *Romana* eingeschätzt wird und sie macht deutlich, dass der Latinisierungsprozess östlicher Riten noch längst nicht abgeschlossen ist. Ist zudem nicht eine Mehrheit der zum lateinischen Ritus gehörenden Katholiken und Katholikinnen in der westlichen Welt dafür, dass Verheiratete bei ihnen zu Priestern geweiht werden dürfen?

Drittens ist in römisch-katholischen Schulen und Schulbüchern sowie Pfarrgemeinden mehr Aufmerksamkeit für die orthodoxe Spiritualität und Kultur wünschenswert. Dabei geht es nicht darum, diese zu idealisieren, sondern sie nüchtern darzustellen, mit dem Ziel den Schülern, Schülerinnen und Pfarrangehörigen klar zu machen, dass es neben dem römisch-katholischen Weg noch andere Wege gibt, die ebenfalls zu Gott führen können.⁸²

⁷⁸ Dies wird auch betont in Oeldemann, ‚Komplementarität der Traditionen‘, 65.

⁷⁹ Als ich selber 1981-1984 an der Aristoteles-Universität in Thessaloniki Forschung betrieb, durfte ich nicht inskribiert werden, weil ich Katholik war. Inzwischen hat sich die Praxis in Griechenland verbessert.

⁸⁰ Ich bin mir der Problematik des Begriffes ‚Schwesterkirchen‘ bewusst, kann aber aus Beschränkungsgründen nicht darauf eingehen.

⁸¹ Vgl. Pontificium Consilium ad Christianorum Unitatem Fovendam, *Les traditions Greque et Latine concernant la procession du Saint-Esprit* (Vatikanstadt, 1996); *Vom Heiligen Geist: Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Hg. Stirnemann, Alfred / Wilflinger, Gerhard, Pro Oriente XXI (Innsbruck, 1998).

⁸² Siehe u.a. die konstruktiv-kritischen Aussagen eines amerikanischen orthodoxen Bischofs: Vsevolod, Bishop of Scopelos, ‚Reflections on Balamand‘, in *The Greek Orthodox Theological Review* 42 (1997) 221-243.

Durch gegenseitige Bewegung kann ein Prozess des Einander-Kennen-Lernens sowie des Brücken-Bauens zu Stande kommen. Interesse an einander und Lernen gedeihen besser in einer dialogischen als in einer monologischen Kultur.

7. Epilog

Wir brauchen eine kenotische Spiritualität. Das heißt: Die beiden Kirchen benötigen eine Mentalität der Bereitschaft, ihre eigene konfessionelle Identität nicht zu verabsolutieren und eine Bereitschaft, Opfer für die Einheit zu bringen. Katholiken und Katholikinnen dürfen nicht von der Orthodoxie erwarten, dass immer nur sie Konzessionen macht, um zur Einheit zu gelangen. Auch die römisch-katholische Kirche muss dazu bereit sein. Umgekehrt gilt dies auch für die orthodoxe Kirche. Es gilt natürlich für alle christlichen Kirchen. Nur durch *kenôsis* können wir den kirchlichen Egoismus, die Konzentration auf Prestige, Autorität, Jurisdiktion, Protokoll und anderen Eigeninteressen überwinden. Wie Jesus sich selbst entäußerte (Phil 2, 7), brauchen auch wir eine Haltung der Selbst-Entäußerung, des Leer-Werdens, nicht damit wir nichts mehr haben, sondern das Leben in Fülle bekommen.⁸³

Im Namen der Stiftung *Pro Oriente* danke ich Bischof Dr. Antun Škvorčević für seine Verbundenheit mit der ökumenischen Bewegung und den Anliegen unserer Stiftung sowie für seinen Einsatz für Versöhnung zwischen Kroaten und Serben, zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche sehr herzlich. Wir gratulieren ihm und wünschen ihm Gesundheit, Glück und Gottes Segen. *Ad multos annos!*

(Univ.-Prof. Dr. Bert Groen ist Leiter der Stiftung Pro Oriente in Graz und Professor am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität Graz.)

ZUSAMMENFASSUNG

Spannungen und Dialoge zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche: Geschichtliche Phasen und heutige Situation

In einem ersten Schritt werden die historischen Ursachen der gegenseitigen Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel untersucht, insbesondere Primat, *Filioque*, Einfluss der Franken, Probleme bezüglich der Mission der slawischen Völker, das Jahr 1054 und die Einnahme Konstantinopels. Danach werden Versuche erwähnt, die unternommen wurden, um die Kluft zwischen Rom und Konstantinopel zu überbrücken und es wird das Problem des ‚soteriologischen Exklusivismus‘, auch im Bezug auf die mit Rom unierten Ostkirchen, erforscht.

Der dritte Schritt handelt von den Entwicklungen nach dem zweiten vatikanischen Konzil, im Besonderen von den Höhe- und Tiefpunkten des offiziellen zwischenkirchlichen theologischen Dialoges. Dann werden der allgemeine Stand der heutigen ökumenischen

⁸³ Vgl. Hryniewicz, Waclaw, ‘Towards a More Paschal Christianity: Ecumenism and Kenotic Dimensions of Ecclesiology’, in *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 91 (2001) 22-43; ders., ‘Cost of Unity’. Während seines Rombesuches im Juni 1995 sprach der Konstantinopler Patriarch Bartholomaios auch mit diesen Worten. Siehe *Episkepsis* Nr. 520 (31. Juli 1995) 10, 15. Der emeritierte römisch-katholische Erzbischof von San Francisco, John Quinn unterstreicht in seinem Buch *The Reform of the Papacy* (New York, 1999) ebenfalls die Notwendigkeit, solche Opfer für die Einheit zu bringen.

Dialoge, vor allem die Situation im ökumenischen Rat der Kirchen, und die Veränderungen in der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich der Ökumene skizziert.

Zum Schluss werden einige wichtige Probleme – das Papsttum, die Balkankriege und der Mangel an ökumenischer Bildung – zur Sprache gebracht. Im Epilog plädiert der Autor für eine kenotische Haltung der christlichen Kirchen.