

Ernst Christoph Suttner

Das wechselvolle Verhältnis
zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens
im Lauf der Kirchengeschichte



REPÈRES ŒCUMÉNIQUES – ÖKUMENISCHE WEGZEICHEN
Publiés par l'Institut d'études œcuméniques de l'Université de Fribourg

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5
---------------	---

Teil 1:

Die gemeinsame Überzeugung von Katholiken und Orthodoxen vom wechselseitigen Verhältnis zwischen ihren Kirchen

I. Schwesterkirchen in voller Gemeinschaft	6
II. Schwesterkirchen in unvollständiger Gemeinschaft	7
III. Was ist ein Schisma?	9
IV. Was sind „kirchliche Gemeinschaften“?	11

Teil 2:

Probleme und Schismen zwischen den griechischen und den lateinischen Kirchen in Zeit der gemeinsamen ökumenischen Konzilien

I. Die große Zahl und lange Dauer der damaligen Schismen	12
II. Beispiele damaliger Probleme	12
1. Der Aufstieg Konstantinopels zum Kirchenzentrum	12
2. Das akakianische Schisma	13
3. Das <i>filioque</i>	14
4. Der Ikonoklasmus	16
III. Die ökumenischen Konzilien und die „Apokrisiare“. Die Suche nach einvernehmlichen Lösungen für bestehende Probleme	17

Teil 3:

Probleme zwischen der griechisch-lateinischen Reichskirche und den altorientalischen Kirchen

I. Das Konzil von Chalkedon schuf für den gemeinsamen Glauben eine gemeinsame Redeweise, verwendete aber Worte, die vielen Christen unverständlich waren	18
II. Die von Kaiser Justinian I. geforderte „Symphonia“ zwischen Staat und Kirche brachte für die Kirche politischen Sprengstoff	19
III. Nach Siegen beim Kreuzzug gegen die Perser erzwangen die Kaiser Maurikios und Herakleios die Vereinigung von Syrern und Armeniern mit den Chalkedonensern	19

Teil 4:

Geänderte Verhältnisse durch die Krönung Karls des Großen zum Römerkaiser

I. Der Anteil der Römerkaiser am Zustandekommen der ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends und die Auswirkung der politischen Teilung des Reiches auf die Kirche	21
II. Rivalitäten zwischen Lateinern und Griechen bei der Christianisierung des großmährischen und des bulgarischen Reiches	22

III.	Steigerung der Gegensätze und Versuche zu deren Bereinigung in den Tagen des Konstantinopler Patriarchen Photios	23
IV.	Was ist zu halten von der Bezeichnung „Photianer“?	25

Teil 5:

Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Lateinern
und Griechen bis zum Konzil von Ferrara-Florenz

I.	Die Normannen in Süditalien – eine Bedrohung für Staat und Kirche von Konstantinopel	26
II.	Das Reformpapsttum des 11. und 12. Jahrhunderts erneuerte (und änderte) die abendländische Kirche.	27
III.	Die Ereignisse von 1054 waren keine Kirchenspaltung	28
IV.	Wirtschaftliche Erfolge der italienischen Handelsstädte im Byzantinischen Reich schürten den Fremdenhass	29
V.	Die Scholastik gab der abendländischen Kirche ein neues Gesicht, und für die Theologen der Griechen und der Lateiner wurde es immer schwieriger, sich gegenseitig zu verstehen.	29
VI.	Greuelthaten der mittelalterlichen Kreuzfahrer und ihr Versuch, die getrennten Kirchen dadurch zu vereinigen, dass sie die Griechen lateinischen Bischöfen unterstellten.	29
VII.	Nach der Taufe Kievs und nach dem Erstarken der Metropole von Kiev gab es Spannungen zwischen östlichen und westlichen Christen auch bei den Slawen	31
VIII.	Das 2. Konzil von Lyon (1274) wollte die Einheit der Kirchen durch Lösung der <i>filioque</i> -Frage erreichen, blieb aber erfolglos	34
IX.	Der große Versuch zur Beendigung des Schismas durch theologische Gesprächs beim Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39).	35
X.	Die griechischen Kirchen ohne Kaiser und die wachsende Zentralisierung der lateinischen Kirche	38
	1. Verlust der gemeinsamen Handlungsfähigkeit auf seiten der östlichen Christen	38
	2. Gleichzeitig begann eine Entwicklung, durch welche die Zuständigkeiten der römischen Kurie zahlreicher wurden	39
	3. Einheitlichkeit unter Führung durch den Papst im Westen und Autokephalien ohne gemeinsames Oberhaupt im Osten	39

Teil 6:

Die Entwicklung des Verhältnisses nach dem Konzil von Trient

I.	Die Theologie der westlichen Kirche wurde (fast ausschließlich) mit den Themen der Reformatoren befasst; das östliche Erbe geriet in Vergessenheit	40
II.	Unter osmanischer Herrschaft verfiel die Theologie der griechischen Kirchen	44
III.	Im 16. und 17. Jahrhundert wollten einzelne östliche Ortskirchen mit der römischen Kirche in Gemeinschaft treten	45
	1. Unionspläne im Fürstentum Moldau	46
	2. Die Union von Brest	47
	3. Die Union von Marča	48
	4. Die Union von Užgorod	48
	5. Die Union von Siebenbürgen	49

IV.	Das Ansuchen östlicher Kirchen um Sakramentengemeinschaft wurde in Rom als Bitte um Aufnahme in die römische Kirche missverstanden	50
V.	Geistliches Zusammenwirken von Lateinern und Griechen im Osmanenreich während des gesamten 17. Jahrhunderts.	51
VI.	Das Verbot der <i>communicatio in sacris</i> durch die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung (1729).	54
VII.	Die Leugnung der Gnadenhaftigkeit katholischer Sakramente durch die griechischen Patriarchen (1755).	55
VIII.	Sowohl die katholische als auch die orthodoxe Kirche begannen im 18. Jahrhundert, sich für die alleinige Kirche Christi zu halten	56
	1. Eskalation der Spannungen und Gegensätze	56
	2. Eine wirkliche Konfessionsgrenze entsteht	58
	3. Die widersprüchliche Rede von „Kirchen, die im Glauben getrennt sind“	59
IX.	Die Verpflichtung für eine Kirche, die sich für alleinseligmachend hält, zur Mission bei „andersgläubigen Brüdern und Schwestern“	60
X.	Die Aussagen der Enzykliken <i>Mystici corporis</i> vom 22. 6. 1943 und <i>Humani generis</i> vom 12. 8. 1950 über die Grenzen der Kirche	62

Teil 7:

Rückkehr zur traditionellen Auffassung durch das
2. Vatikanische Konzil und die Panorthodoxen Konferenzen

I.	Die Aussagen von <i>Lumen gentium</i> und <i>Unitatis redintegratio</i> über die östlichen Kirchen	63
II.	Das Verlangen der panorthodoxen Konferenzen nach einem „Dialog auf gleicher Ebene“	64
III.	Der Beginn und bisherige Verlauf des Dialogs zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche.	65
	1. Der „Dialog der Liebe“	66
	2. Der „Dialog der Wahrheit“	66
	a. Das Ziel des „Dialogs der Wahrheit“	67
	b. Die Eröffnung des „Dialogs der Wahrheit“ und seine Arbeitsmethode.	68
	c. Die Vollversammlungen der ersten Arbeitsphase und die erstellten Dokumente	69
	d. Der Übergang zur zweiten Arbeitsphase und die erstellten Dokumente	70
	3. Können die Ergebnisse des Dialogs zur Beendigung des Schismas führen?	71
IV.	Die Dialoge mit den altorientalischen Kirchen	73
	1. Zur Vorgeschichte	73
	2. Im Dialog mit der vorchalkedonensischen Christenheit	74
	3. Im Dialog mit der vorephesinischen Christenheit	77
	Literaturverzeichnis.	79
	Ernst Christoph Suttner – Curriculum Vitae.	83

VORWORT

„Studienbehelf“ – so nannte der bekannte Wiener Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde, Ernst Christoph Suttner, dieses Skriptum zu Vorlesungen, in denen er seinen Studenten in Moskau und St. Petersburg die Ursachen der leidvollen Trennung von Ost- und Westkirche verständlich macht. Der Verfasser hat viele Spezialstudien publiziert, auf denen auch diese Kurzdarstellung beruht. Nach unserer Überzeugung ist dieser knappe Überblick, der 1995 erstmals im Verlag „Der Christliche Osten“ in Würzburg erschien, immer noch eine der besten Einführungen in das Studium der Ostkirchen.

Die Theologie der Schwesterkirchen, die der Verfasser schon damals zum Schlüssel seiner Darstellung machte, hat seither für das ökumenische Gespräch noch an Bedeutung gewonnen. Die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene knüpft an das 2. Vatikanische Konzil an und appelliert an alle Teilkirchen, „jene geschwisterlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen“ (*Unitatis redintegratio* 14). Die Bezeichnung „Schwesterkirchen“ soll uns auf dem Weg zur vollen sichtbaren *Communio* der Kirche Jesu Christi „ständig begleiten“ (UUS 56). Die Kongregation für die Glaubenslehre gab in der „Note über den Ausdruck *Schwesterkirchen*“ am 30. Juni 2000 eine kleine Geschichte und theologische Klärung dieses ökumenisch so fruchtbaren Begriffs. Und die Erklärung *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 lässt die ökumenische Brisanz dieser Bezeichnung deutlich werden, wenn es darin heißt: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen“ (Nr. 17), also Schwesterkirchen!

Die geschichtliche Erinnerung ist im Bereich der Ostkirchen lebendiger als bei uns. Ernst Christoph Suttner hilft uns, den langen Prozess der Entfremdung – nicht der Spaltung! – zwischen Ost- und Westkirche besser zu verstehen und entsprechend sensibler zu handeln.

Fribourg, 1. September 2002

Die Herausgeber

Teil 1:
DIE GEMEINSAME ÜBERZEUGUNG VON KATHOLIKEN UND ORTHODOXEN
VOM WECHSELSEITIGEN VERHÄLTNIS ZWISCHEN IHREN KIRCHEN

I. Schwesterkirchen in voller Gemeinschaft¹

Die Kirche ist das im Mysterium gegenwärtige Reich Christi. Sie ist überall anzutreffen, wo Gott die Erlösung schenkt; wo sich die neue Schöpfung ereignet; wo gemäß der Bilderrede des Sehers der Apokalypse „das neue Jerusalem von Gott her herabsteigt“ (vgl. Offb 21,10). Dies ist überall dort der Fall, wo eine gläubige Gemeinde die Wahrheit des Evangeliums verkündet, die Sakramente feiert und sich um ihren Bischof (bzw. um einen vom Bischof beauftragten Priester) versammelt, um Eucharistie zu feiern. Die Kirche gibt es folglich an vielen Orten. Wo den Gläubigen die Gnadengaben der Erlösung, der Gotteskindschaft und des ewigen Heiles in sakramentaler Weise vermittelt werden, dort ist die Kirche.

An jedem solchen Ort existiert sie in ihrer ganzen Fülle, weil Gott das Heil stets ganz schenkt. In *Lumen gentium* wird gesagt: „Sooft das Kreuzesopfer, in dem Christus, unser Osterlamm, dahingegeben wurde [...], auf dem Altar gefeiert wird, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung. Zugleich wird durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“.² An allen Orten, an denen dies geschieht, ist die Kirche immer in ihrer ganzen Fülle zugegen. Darum heißt es in der Erklärung, welche 1982 von der orthodox-katholischen Dialogkommission in München verabschiedet wurde: „Wenn man sich auf das Neue Testament stützt, wird man zunächst bemerken, dass die Kirche eine ortsgebundene Wirklichkeit bezeichnet. Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche. Für eine ganze Landschaft spricht man vielmehr von Kirchen in der Mehrzahl. Es handelt sich immer um die Kirche Gottes, aber um die Kirche an einem Ort“.³

Paulus richtete Briefe „an die Kirche Gottes, die in Korinth ist“ (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1), „an die Kirchen Galatiens“ (Gal 1,2), „an die Kirche der Thessalonicher“ (1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1), und der Seher der Apokalypse hatte je ein Sendschreiben zu richten an den Engel der Kirche von Ephesus, der Kirche von Smyrna, der Kirche von Pergamon, der Kirche von Thyatira, der Kirche von Sardis, der Kirche von Philadelphia und der Kirche von Laodicea (Offb Kap. 2 und 3). Wie die einzelnen Ortsgemeinden in den Tagen der Apostel, so gebührt auch in unserer Zeit einer jeden um ihren Bischof versammelten Ortsgemeinde der Name der Kirche. Doch trotz der zahlreichen Verwirklichungen der Kirche an vielen Orten handelt es sich immer um die eine

1 Vgl. Ernst Christoph Suttner, „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft“: eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?, in: Der Christliche Osten 47 (1992) 278–287; vgl. ders., Wie nahe stehen einander die getrennten Christen?, in: Der Christliche Osten 48 (1993) 206–213.

2 Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (= LG), in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg u.a. 251996, Art. 3. Zum Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums vgl. Ernst Christoph Suttner, Das Ökumenismusdekret des Konzils – bloß eine verheißungsvolle Utopie?, in: Stimmen der Zeit 211 (1993) 303–317.

3 Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche (München 1982), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. von Harding Meyer/Damaskinos Papandreou/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer, 2 Bde, Paderborn (1983) 21991 und 1992; hier: Bd. 2, 534.

Kirche. Es gibt nämlich nur eine einzige Kirche, weil Gottes Liebe und sein Heil nicht getrennt sind. Dies bekennen wir in unserem Glaubensbekenntnis, wenn wir sprechen: „Wir glauben an die *eine*, heilige, katholische und apostolische Kirche“. *Wir erleben*, dass es viele Kirchen an den einzelnen Orten gibt, und *wir glauben*, dass die zahlreichen Verwirklichungen der Kirche miteinander die einzige Kirche sind. In der eben erwähnten Münchner Erklärung heißt es: „Der Leib Christi ist ein einziger. Es existiert also nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, dass alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, dass alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben“.⁴

Die vielen Kirchen, von denen eine jede an ihrem Ort das Geheimnis Christi feiern und dem Heil der Menschen dienen darf, haben alle denselben Dienst und sind einander ranggleich. Um ihre gleiche Würde hervorzuheben, werden sie Schwesterkirchen genannt. Wie Geschwister einer Familie sollen sie einträchtig zusammenstehen, ihre geistlichen Gaben untereinander teilen und untereinander volle Sakramentengemeinschaft pflegen. Sie sollen, heißt es in der Münchener Erklärung der Dialogkommission, zwischen sich die Bande pflegen, „welche das Neue Testament aufzählt. Gemeinschaft im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, Gemeinschaft in den Sakramenten, Gemeinschaft in der Vielfalt der Gnadengaben, Gemeinschaft in der Versöhnung, Gemeinschaft im Dienst“.⁵ Nur wenn die vielen Ortskirchen durch eine solche Gemeinsamkeit bezeugen, dass sie miteinander die eine Kirche Christi sind, entsprechen die dem Willen des Herrn. Denn dieser wünscht, dass alle eins seien (vgl. Joh 17,21).

II. Schwesterkirchen in unvollständiger Gemeinschaft⁶

1) Doch im Lauf der Geschichte kam es wegen historischer Umstände oftmals dazu, dass die volle Gemeinschaft zwischen den Schwesternkirchen verlorenging. Ähnlich dem Apostel tragen während der irdischen Pilgerschaft nämlich auch die Kirchen ihren Schatz in zerbrechlichen Gefäßen (vgl. 2 Kor 4,7). Die Mängel an ihrem irdischen Kleid sind zahlreich, und immer wieder geben sie Anlass zu berechtigter Kritik.

Die Schwesterkirchen, die ihre geistlichen Gaben untereinander teilen sollen, haben die Pflicht, einander beim Überwinden der Mängel zu helfen. Wenn eine Kirche jedoch auf keine Mahnung mehr hört, kann es notfalls erforderlich werden, ihr den Abbruch der Gemeinschaft anzudrohen. Denn im Extremfall können die Mängel einer bestimmten Kirche sogar so groß sein, dass sie die volle Gemeinschaft unerlaubt machen. Zweifellos bestehen auch dann viele gemeinsame geistliche Güter fort. Erscheint das Gewicht der Mängel aber allzu schwer und fehlt die Bereitschaft zur Korrektur, kann es tatsächlich zum Bruch der Gemeinschaft kommen. Die Kirchengeschichte kennt zahlreiche einschlägige Beispiele.

Ohne die volle Gemeinschaft untereinander sind die Schwesterkirchen nicht, was sie nach Christi Willen sein sollen. Dann stehen sie unter dem Gericht der ernstesten Worte Pauli in 1 Kor 1,10–13. Schwesterkirchen, die untereinander die Gemeinschaft abgebrochen haben, sind einander aber nicht völlig fremd. Die Ökumenische Bewegung unserer Tage schlägt vor, beim

4 Ebd. 537.

5 Ebd. 539.

6 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Warum getrennte Schwesterkirchen?, in: *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 271–278.

Beurteilen ihres gegenseitigen Verhältnisses in erster Linie auf die zwischen ihnen fortbestehende geistliche Gemeinsamkeit und erst in zweiter Linie auf ihre Mängel zu achten. Darum spricht Papst Paul VI. in einem Breve, das er dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. übergab, als er ihn im Juli 1967 in Istanbul besuchte, von der wahrhaft bestehenden, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft unter Schwesterkirchen.⁷

Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft sind es dem Herrn schuldig, alles daranzusetzen, um die volle Gemeinschaft wieder zu erlangen, denn der Herr verlangt, dass alle eins seien. Die Kirchengeschichte, die von vielen Spaltungen berichtet, kann erfreulicherweise von ebenso vielen Versuchen zu deren Überwindung berichten; von ihnen war freilich nur ein Teil erfolgreich. Mit den Spaltungen und mit den Versuchen zu ihrer Überwindung werden sich die folgenden Kapitel ausführlich befassen.

2) Damit sich die Schwesternkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft erfolgreich um die Überwindung ihrer Spaltung bemühen können, bedarf es der klaren Einsicht in die Ursachen für das Fehlen der vollen Gemeinschaft. Es ist sehr wichtig, dies zu beachten. Denn wie ein Arzt seinen Patienten ohne gute Diagnose nicht helfen kann, lässt sich auch in der Kirche kein Schisma heilen, solange unbekannt ist, auf welche Weise es ausbrach und wie schwer die Mängel sind, die das Schisma verursachten.

Handelt es sich bei den Mängeln um Verirrungen von tatsächlich so großem Gewicht, dass sie trotz der gemeinsamen Gnadengaben die volle Gemeinschaft kategorisch verbieten, muss unverzüglich mit ihrer Beseitigung begonnen werden. Dazu braucht es in unseren Kirchen den Geist christlicher Demut. In *Unitatis redintegratio*, Art. 7, heißt es: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung. Denn aus dem Neuwerden des Geistes, aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach der Einheit. Deshalb müssen wir vom göttlichen Geiste die Gnade aufrichtiger Selbstverleugnung, der Demut und des geduldigen Dienstes sowie der brüderlichen Herzensgüte zueinander erleben. [...]. Auch von den Sünden gegen die Einheit gilt das Zeugnis der heiligen Johannes: ‚Wenn wir sagen, wir hätten nicht gesündigt, so machen wir ihn [Gott] zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns‘ (1 Joh 1,10). In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben“.⁸ Wenn eine Kirche selbstherrlich nur auf ihren eigenen Ansichten besteht, weil es ihr an der demütigen Bereitschaft zur Annahme von Mahnungen und Belehrungen fehlt, gleicht sie nicht ihrem Haupte Christus, der gekommen ist, um zu dienen und zu gehorchen.

Liegt der Grund für die Spaltung nicht in wirklich schweren Mängeln, sondern in vordergründigen Streitigkeiten, dann wäre es angebracht, dass die Schwesterkirchen die Gemeinschaft unverzüglich aufnehmen und die Bereinigung der Meinungsverschiedenheiten auf später verschieben. Denn in diesem Fall geht es um Fragen, die nur vor den Menschen, nicht aber vor Gott gewichtig erscheinen. Es wäre vermessene Rechthaberei, wenn sich die Schwesternkirchen um zweitrangiger Unterschiede willen weiterhin voneinander fernhielten. Sie würden dann nämlich wegen irdischer, kontingenter Angelegenheiten für getrennt erklären, was durch göttliche Gaben verbunden ist. Metropolit Damaskinos Papandreou gab zu bedenken: „Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunionverweigerung rechtfertigen [...]. Ich denke, man muss in der Tat

7 Vgl. Litterae a Summo Pontifice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli traditae, in: AAS 59 (1967) 852–854: „... communionem illam, quae, quamvis imperfecta, iam viget“; vgl. Tomos Agapis. Vatican – Phanar 1958– 1970, Rom-Istanbul 1971, 390/392.

8 Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* (= UR), Art. 7.

auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: ‚Dürfen wir miteinander kommunizieren?‘, sondern auch: ‚Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?‘ Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig“.⁹

Aufgabe der ökumenischen Dialogkommissionen ist es, nach der richtigen Diagnose zu forschen und zu prüfen, welches Gewicht die Gründe für das Fehlen der vollen Gemeinschaft wirklich haben, auf welchem der beiden hier aufgezeigten Wege also volle Gemeinschaft erstrebt werden soll.

III. Was ist ein Schisma?

Schisma nennt man den Zustand, der eintritt, sobald bestimmte Ortskirchen die Gemeinschaft untereinander verlieren.

1) Anerkennen die Ortskirchen, zwischen denen das Schisma besteht, einander weiterhin als Kirche Christi, sind sie zueinander Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft.¹⁰

2) Verweigern sie aber einander diese Anerkennung und ist eine jede davon überzeugt, dass nur sie selber die Kirche Christi ist, die andere Gemeinschaft aber in die Irre geht, *kann nicht mehr von Schwesterkirchen die Rede sein*. Dann haben wir zwei christliche Konfessionen vor uns, von denen eine jede davon überzeugt ist, dass ihre eigenen Gläubigen Glieder am Leibe Christi sind, die Gläubigen der anderen Gemeinschaft hingegen „verlorene Schafe“. (Wie wir sehen werden, sind sich die östlichen und die westlichen Kirchen jahrhundertlang als „Schwesternkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft“ begegnet. *Erst im 18. Jahrhundert* kam es dazu, dass sie einander nicht mehr als Kirche Christi anerkannten).

3) Wenn Ortskirchen einander als Kirche Christi anerkennen, heißt dies, dass sie die Gläubigen der anderen Kirche als Glieder am Leibe Christi betrachten. Auch dann, wenn die Schwesterkirchen untereinander keine volle Gemeinschaft haben, bleibt es so. Es wäre sinnwidrig, wenn eine Kirche die Gläubigen einer Schwesterkirche zur Konversion aufforderte. Denn dies würde bedeuten, dass die konvertierenden Gläubigen dort, wo sie bisher waren, vom Leibe Christi abgetrennt werden, damit sie in der Kirche, der sie beitreten, neuerdings zu Gliedern am Leibe Christi werden.

Selbstverständlich haben die Kirchen Mitsorge um das Seelenheil aller Menschen (auch für das Seelenheil von Gliedern der Schwesterkirchen) zu tragen. Im Dekret über die kirchliche Missionstätigkeit sagt das 2. Vatikanische Konzil: „Die Gnade der Erneuerung kann in den Gemeinschaften nicht wachsen, wenn nicht eine jede den Raum ihrer Liebe bis zu den Grenzen der Erde hin ausweitet und eine ähnliche Sorge für jene trägt, die in der Ferne leben, wie für jene, die ihre eigenen Mitglieder sind“.¹¹ Sorge für jene mittragen, die schon Glieder am Leibe Christi sind, bedeutet, dass man alles tut, was man kann, damit diese Menschen lebendigere Glieder am Leibe Christi werden. *Dazu brauchen sie nicht zu konvertieren, vielmehr müssen sie lebendigere Glieder ihrer eigenen Kirche werden*. (Dies gilt, um es nochmals zu betonen, auch dann, wenn die Schwesterkirchen zueinander im Schisma stehen).

9 Wilhelm Schneemelcher (Hg.), *Orthodoxie und Ökumene*. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou, Stuttgart 1986, 91.

10 Papst Johannes Paul II., *Ansprache in der orthodoxen Kathedrale von Białystok* (5. Juni 1991), in: *L'Osservatore Romano*, 10./11. Juni 1991.

11 Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad Gentes* (= AG), Art. 37.

4) Kirchen, die einander die Anerkennung als Kirche Christi verweigern, waren in der Vergangenheit in erster Linie darauf bedacht, die Gläubigen der anderen Gemeinschaft zur Konversion aufzufordern. Denn sie meinten, dass deren Seelenheil nur durch eine Konversion zu ihnen gesichert sei.

Eine tiefere Einsicht in die Grenzenlosigkeit von Gottes Liebe hat in jüngster Zeit aber zu der Erkenntnis geführt, dass die kanonischen Kirchengrenzen vor Gott nur beschränkte Gültigkeit haben. *Lumen gentium* hält fest, dass die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, in der vom Nachfolger Petri geleiteten Kirche verwirklicht ist, und fährt dann fort: „Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges [dieser Kirche] vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“.¹² In *Unitatis red-integratio* werden solche Gaben aufgezählt: „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes“.¹³ Im selben Artikel heißt es auch: „der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie [die abgetrennten Gemeinschaften] als Mittel des Heiles zu gebrauchen“.¹⁴ Darum hält es Art. 4 für „notwendig, dass die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freude anerkennen und hochschätzen, die sich bei den von uns getrennten Brüdern finden. Es ist billig und heilsam, die Reichtümer Christi und das Wirken der Geisteskräfte im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben, manchmal bis zur Hingabe des Lebens: Denn Gott ist immer wunderbar und bewunderungswürdig in seinen Werken. Man darf auch nicht übergehen, dass alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann. Denn was wahrhaft christlich ist, steht niemals im Gegensatz zu den echten Gütern des Glaubens, sondern kann immer dazu helfen, dass das Geheimnis Christi und der Kirche vollkommener erfasst werde“.¹⁵

Wir dürfen vertrauen, dass Jesus Christus, der nicht als Ja und Nein zugleich gekommen ist (vgl. 2 Kor 1, 19), den Gläubigen aller Gemeinschaften, deren er sich zur Vermittlung des Heiles bedient, schenkt, was für sie zur Sicherung ihres Heiles notwendig ist. Die Kirchen haben Schwierigkeiten, in ihren theologischen Abhandlungen einsichtig zu machen, auf welche Weise der Herr, der die Kirche zur Lehrmeisterin der Menschen eingesetzt hat, auch Menschen zum Heil führt, die ihr nicht angehören. Doch die Unfähigkeit von uns Menschen, Gottes Wege zu beschreiben, behindert sein Heilshandeln nicht.

Was in diesem Abschnitt aus Lehrtexten des 2. Vatikanischen Konzils¹⁶ erhoben wurde, ist heute gemeinsame Überzeugung jener Katholiken und Orthodoxen, die sich der ökumenischen Neubesinnung unseres Jahrhunderts geöffnet haben.

12 Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (= LG), Art. 8.

13 UR, Art. 3.

14 Ebd.

15 Ebd., Art. 4.

16 Vgl. 2. Vatikanisches Konzil (21. ökum.): 11. Okt. 1962 – 8. Dez. 1965, in: H. Denzinger/P. Hünermann (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lat.-dt., Freiburg u.a. 37 1991 (= DH), 1154–1324; AAS 55–58 (1963–1966); Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (LThK² Ergänzungsbände 1–3), Freiburg u.a. 1966–1968.

IV. Was sind „kirchliche Gemeinschaften“?

Die Bezeichnung „kirchliche Gemeinschaften“ wurde geprägt, während das 2. Vatikanische Konzil an der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* arbeitete.¹⁷ Sie wurde auf Gemeinschaften angewendet, von denen das Konzil keine volle Anerkennung als Kirche Christi auszusprechen vermochte. Wegen der ihnen vom Geiste Gottes geschenkten „vielfältigen Elemente der Heilungen und der Wahrheit, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“¹⁸, sollte ihnen aber Ehre erwiesen werden. Daher wurde für sie eine Bezeichnung gewählt, die ihre Ähnlichkeit mit der Kirche hervorhebt. Den „kirchlichen Gemeinschaften“ eignet eine enge Verwandtschaft mit der Kirche Christi. Sie sind ihr nahe verbunden, weil ihnen der Heilige Geist viele von jenen Gnadengaben gewährt, die das innerste Wesen der Kirche ausmachen.

Trotz großer Ähnlichkeit mit der Kirche ist den „kirchlichen Gemeinschaften“ aber dennoch die volle Würde des Kirche-Seins nicht geschenkt. Eine volle Gemeinschaft, wie sie zwischen Schwesterkirchen bestehen soll, ist darum zwischen ihnen und der Kirche nicht möglich. Doch insoweit, als sie der Kirche ähnlich sind, kann und soll die Kirche bemüht sein, mit ihnen ein gemeinsames Zeugnis für den Herrn abzulegen. Im Missionsdekret des 2. Vatikanischen Konzils wurde dies auf die knappe Formel gebracht: „Wenn sie [die Christen] den einen Glauben noch nicht voll zu bezeugen vermögen, müssen sie sich dennoch von gegenseitiger Wertschätzung und Liebe beseelen lassen“.¹⁹

17 Vgl. LG, Art. 15.

18 LG, Art. 8.

19 AG, Art. 6.

Teil 2:
PROBLEME UND SCHISMEN
ZWISCHEN DEN GRIECHISCHEN UND DEN LATEINISCHEN KIRCHEN
IN DER ZEIT DER GEMEINSAMEN ÖKUMENISCHEN KONZILIEN

I. Die große Zahl und lange Dauer der damaligen Schismen

Y. Congar zitiert in seinem Buch „Zerrissene Christenheit“ zwei kirchengeschichtliche Untersuchungen. Eine von ihnen weist nach, dass es in den 464 Jahren vom Beginn der Alleinherrschaft Konstantins (im Jahre 323) bis zum 7. ökumenischen Konzil (im Jahre 787) zwischen den Griechen und den Lateinern fünf Schismen mit zusammen 203 Jahren gegeben hat. Die andere Untersuchung berichtet von sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren, die es in den 506 Jahren vom Tod Kaiser Konstantins (im Jahre 337) bis zur endgültigen Annahme der Beschlüsse des 7. ökumenischen Konzils durch die Kaiserstadt Konstantinopel (im Jahre 843) gegeben hat.²⁰ Mit anderen Worten: In jenen Jahrhunderten, in denen die Griechen und die Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, bestand zwischen ihnen nahezu die halbe Zeit über keine Gemeinschaft.²¹

In dieser Zeit kam es weder den Griechen noch den Lateinern in den Sinn, der anderen Seite das Kirche-Sein zu bestreiten. Andernfalls hätten sie nicht mehrmals zu gemeinsamen ökumenischen Konzilien zusammenkommen können. Wir haben also Fälle vor uns, in denen die Kirchen einander zwar so schwere Missstände vorwarfen, dass sie meinten, die Sakramentengemeinschaft abbrechen zu müssen, um deren Bereinigung zu erzwingen. Trotzdem hielten sie sich weiterhin für Schwesterkirchen, die eigentlich zusammengehören. Und sie bemühten sich auch immer wieder um die Beendigung der Schismen.

II. Beispiele damaliger Probleme

Wir müssten umfangreiche Studien zur alten Kirchengeschichte unternehmen, wenn wir alle Anlässe für die damaligen Schismen besprechen wollten. Wir können uns nur mit einigen Beispielen befassen.

1. Der Aufstieg Konstantinopels zum Kirchenzentrum

Von Anfang an ordnete die Kirche ihr Leben selbständig. Dazu besaß sie die notwendige Autorität von Jesus her. Jesus hatte sie seinen Aposteln (mit Petrus an der Spitze) erteilt, und diese gaben sie an ihre Nachfolger, die Bischöfe, weiter. Der hl. Cyprian von Carthago († 258) schrieb darum, dass alle Bischöfe der wahren Kirche auf dem Sitz des Apostels Petrus sitzen. Denn sie haben Anteil an der von Jesus erteilten Vollmacht, die Kirche zu ordnen und zu leiten.

20 Vgl. Yves Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien u.a. 1959, 111.

21 Vgl. Ernst Christoph Suttner, Die ekklesiologische Dimension von Schismen. Für ihre Bewertung bedeutsame Fakten aus dem wechselseitigen Verhältnis der Kirchen des Ostens und Westens, in: Michael Kohlbacher/Markus Lesinski (Hg.), *Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag (Oikonomia 34)*, Erlangen 1994, 431–440.

Es ist ihre Pflicht, dies zu tun, und sie haben die erforderliche Autorität, damit das, was sie binden und lösen, „auch im Himmel gebunden und gelöst wird“ (vgl. Mt 18,18).

In der Autorität, die der Kirche von Jesus gegeben worden war, schuf sie sich bereits in den ersten drei Jahrhunderten in den Ländern rund um das Mittelmeer eine Organisation. Den Bischöfen bestimmter wichtiger Städte wurde dabei eine besondere Verantwortung zugeteilt. Diese hatten nicht nur für ihre eigene Ortskirche, sondern darüber hinaus auch noch für die Ortskirchen eines größeren Bezirks Sorge zu tragen. Bischöfe, die für die Ortskirchen einer ganzen Provinz Mitsorge zu tragen hatten, nannte man Metropoliten. Bischöfe, die für mehrere Provinzen mit den entsprechenden Metropoliten und Ortskirchen zu sorgen hatten, hießen Erzbischöfe; später wurde für sie die Bezeichnung Patriarchen üblich.

Die Kirche hatte diese Ordnung schon in der Zeit geschaffen, in der sie noch von der römischen Staatsmacht verfolgt wurde. (Das 1. ökumenische Konzil bestätigte im Jahr 325 das Alter der Ordnung; es nannte sie nämlich einen „alten Brauch“²²). Als die Ordnung geschaffen wurde, hatte es keine Einmischung der Staatsmacht gegeben, denn der Staat half damals der Kirche noch nicht, sondern verfolgte sie noch; *die Kirche handelte selbständig in ihrer eigenen, von den Aposteln überkommenen Autorität*. Darum betrachten die Christen diese Ordnung als apostolisch, und die Sitze der Bischöfe mit den Vollmachten über ein besonderes Gebiet nannte man „petrinische Sitze“. Solche „petrinischen Sitze“²³ waren Rom, Alexandrien und Antiochien; ursprünglich hatten auch Ephesus, Caesarea in Kappadokien und Carthago zu diesen Sitzen gezählt.

Der Aufstieg Konstantinopels zum Kirchenzentrum ging ganz anderer Weise vor sich. Kaiser Konstantin hatte die Stadt Byzanz am Bosphorus zur neuen Hauptstadt des Römischen Reiches gewählt. Er nannte sie das „neue Rom“ und gab ihr seinen eigenen Namen: Konstantinopolis (=Konstantinsstadt; das griechische Wort „polis“ bedeutet „Stadt“). Es dauerte verständlicherweise einige Zeit, bis die Stadt wirklich zur Hauptstadt ausgebaut war und zu einem wichtigen administrativen, wirtschaftlichen und kulturellen Zentrum wurde. Dann wollten *die Kaiser* (nicht die Gesamtheit der in apostolischer Autorität die Kirche leitenden Bischöfe!), dass diese Stadt nun auch in der Ordnung der Kirche ganz nach oben gerückt werde. Ein Teil der Bischöfe stimmte den kaiserlichen Wünschen zu. Sie sagten, dass Konstantinopel zusammen mit Rom die wichtigste Stelle in der Kirche einnehmen sollte, *weil der Kaiser es zur Hauptstadt des Reiches, zum „neuen Rom“ gemacht hat*.

Die kirchliche Rangerhöhung sollte also erfolgen, weil die Staatsmacht die Stadt Byzanz staatsrechtlich erhöht hatte, nicht weil die Kirche in ihrer eigenen Autorität eine solche Rang-erhöhung verfügte. Zudem mussten den Bischöfen von Ephesus und Caesarea in Kappadokien die ihnen nach „apostolischer Ordnung“ zustehenden Rechte und Pflichten genommen werden, damit für den Bischof von Konstantinopel gemäß dem Wunsch der Staatsmacht ein Gebiet geschaffen werden konnte, in dem er die Mitsorge für andere Ortskirchen tragen konnte. Denn rund um das Mittelmeer gab es kein Gebiet mehr, in dem nicht alles schon längst „nach apostolischer Ordnung“ geregelt gewesen wäre. *Weil die Staatsmacht eine neue Ordnung in der Kirche eingerichtet haben wollte, sollte also geändert werden, was die Kirche selbst in apostolischer Autorität geordnet hatte*. Ein Problem, das in der Kirchengeschichte oft erneut auftauchte, stand zum ersten Mal an: Soll die staatliche Autorität der Kirche die Ordnung diktieren dürfen, oder steht es der Kirche zu, sich ihre Ordnung selbst zu entwerfen und zu geben?

22 Erstes Konzil von Nizäa (Art. 6), in: Josef Wohlmuth (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1, Paderborn u.a. 1998, 8f. Hier ist der Begriff mit „alte Gewohnheiten“ übersetzt.

23 Vgl. Ernst Christoph Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, 82–85; vgl. das „Decretum Gelasianum“, DH 350–354, v.a. 351.

Leo der Große, der von den Katholiken und Orthodoxen gemeinsam als Heiliger verehrt wird, war römischer Bischof, als die kaiserliche Partei den kirchlichen Aufstieg Konstantinopels durchsetzen wollte. Leo wurde zum Führer der Partei, die für die Freiheit der Kirche eintrat. Selbstverständlich stimmten er und seine Freunde zu, dass der Kaiser das Recht hat, eine andere Stadt zur Hauptstadt des Römischen Reiches zu machen; aber sie lehnten es entschieden ab, dass der Wille des Kaisers den Bischofssitz dieser Stadt auch zu einem „petrinischen Sitz“ erheben könne.

Leo war klug genug, um seinen Widerstand gegen die staatliche Einmischung in einer Weise zu leisten, die den Ausbruch eines Schismas vermied. Ohne dass es deswegen zu einem Schisma gekommen wäre, war das Problem zu klären, wie jetzt, wo der Staat die Kirche nicht mehr verfolgt, sondern der Kaiser Christi ist, die staatliche und die „petrinisch-apostolische“ Autorität zusammenwirken sollen. Es dauerte noch geraume Zeit, dann gaben alle Ortskirchen ihre Zustimmung zur Rangerhöhung des Bischofs von Konstantinopel. So wurde im nachhinein „petrinisch-apostolisch“ anerkannt, was zuerst auf staatlichen Wunsch hin hätte erzwungen werden sollen.

Wir haben hier ein Beispiel für einen Konsens der Ortskirchen zu einer neu auftauchenden Frage. Im Lauf der Kirchengeschichte traten immer wieder neue Fragen auf. Selten wurde die richtige Lösung sofort gefunden. In vielen Fällen gab es eine mehr oder weniger lange Zeit, in der die verschiedenen Kirchen unterschiedliche Lösungen für richtig hielten und untereinander die Gemeinschaft abbrachen, bis eine Einigung gefunden war. Daher die große Zahl von Schismen in der Zeit, in der man die gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierte.

2. Das akakianische Schisma (483–519)

Wieder war die Staatsmacht ausschlaggebend. Das Konzil von Chalkedon (451)²⁴ hatte nach einer Formel gesucht, mit der alle Christen ihren gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes und den Menschensohn, aussprechen sollten. Denn in den verschiedenen Kirchen waren unterschiedliche Redeweisen üblich geworden. Diese wollte man in Einklang bringen, damit hinfort alle Kirchen für ihren gemeinsamen Glauben auch eine gemeinsame theologische Aussageweise hätten. Doch die Formel des Konzils von Chalkedon setzte sich nicht ohne weiteres durch. Sie wurde wegen der kulturellen Unterschiede zwischen den Kirchen vielerorts nicht verstanden und daher abgelehnt.

Nachdem also das Konzil nicht erfolgreich war, meinte der Kaiser Zenon, dass eine staatliche Verordnung wirksamer wäre.²⁵ Vom Konstantinopeler Bischof Akakios ließ er ein sogenanntes „Henotikon“²⁶ (die Bezeichnung ist aus dem griechischen Wort „henosis“ = „Einigung“ gebildet) verfassen, publizierte es im Jahr 482 und schrieb allen Kirchen des Reiches vor, es als ihr Glaubensbekenntnis zu betrachten. Die Kirche von Konstantinopel, deren Bischof es verfasst hatte, fügte sich dem kaiserlichen Befehl.

Jene Kirchen, die dem ökumenischen Konzil von Chalkedon die Treue hielten (an ihrer Spitze die römische Kirche), verlangten von der Kirche von Konstantinopel, dieses Glaubensbekenntnis wieder abzuschaffen. Weil sich die Kirche von Konstantinopel aber weigerte, dies zu

24 Vgl. Konzil von Chalkedon (4. ökum.): 8. Okt. – Anfang Nov. 451, DH 140–154; *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 1, 77–103.

25 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Church Unity: Union or Uniatism? Catholic-orthodox ecumenical perspectives, Bangalore 1991, 38–43; *ders.*, Die Christenheit, a.a.O., 42–64; *ders.*, Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion (Das östliche Christentum N.F. 46), 2 Halbbände, Würzburg 1997, 195–234. Die angeführte Literatur thematisiert u.a. die im Teil 3 aufgeführten Beispiele staatlicher Eingriffe.

26 Vgl. Adolf Martin *Ritter*, Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn 1977, 221f; Ritter verweist auf *Evagrius Scholasticus*, Kirchengeschichte III, 14.

tun, kündigten sie ihr die Sakramentengemeinschaft auf. Das Schisma dauerte bis zum Jahr 519. Erst dann war man in Konstantinopel bereit, vom Henotikon abzurücken und die Glaubenslehre des ökumenischen Konzils von Chalkedon anzunehmen.

Erst im Jahr 451, anlässlich des Konzils von Chalkedon, hatte die kaiserliche Partei unter den Bischöfen den Aufstieg Konstantinopels zum Kirchenzentrum erzwingen wollen. Als etwa 30 Jahre später das Henotikon erlassen wurde, war dieser Aufstieg von den anderen Kirchen noch lange nicht allgemein anerkannt. Aber schon damals begann ein Schisma zwischen Rom und Konstantinopel, das ca. 35 Jahre währen sollte. Die Frage, um deretwillen es ausbrach, war wahrscheinlich von überragender Bedeutung. Es ging nämlich darum, ob der Kaiser (mit Hilfe des Bischofs von Konstantinopel) die Lehrautorität in der Kirche ausüben darf. Es ist selbstverständlich, dass die anderen Kirchen mit der Kirche von Konstantinopel nicht in Sakramentengemeinschaft stehen wollten, solange diese dem Kaiser die Lehrautorität in der Kirche zubilligte.

3. Das „filioque“²⁷

Das lateinische Wort *filioque* heißt „und vom Sohn“. Im Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel wird vom Heiligen Geist gesagt, dass er vom Vater ausgeht.²⁸ Dieser Wortlaut findet sich auch im Johannesevangelium (Joh 15,26). In der lateinischen Übersetzung des Glaubensbekenntnisses, die von der abendländischen Kirche im Gottesdienst verwendet wird, heißt es hingegen, dass er vom Vater *und vom Sohn*²⁹ ausgeht. *Als theologischer Unterschied* zwischen Ost und West ist die Angelegenheit uralte. *Zur Streitfrage* wurde sie aber erst in späteren Jahrhunderten. Das „filioque“ ist eine von jenen lange unbeanstandet gebliebenen theologischen Nuancen, welche die Lateiner und die Griechen, *als sie bereit zerstritten waren*, zu Streitfragen aufbauschen, um einen theologischen Vorwand für ihr Schisma zu haben.

Das griechische Wort *theos* und das lateinische *deus* haben nicht genau dieselbe Bedeutung. Dies wirkt sich aus, wenn man sich bemüht, über das schwer zu erfassende Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit zu reden. Von Anfang an haben es die lateinischen Väter wegen der Gedankennuancen, die mit dem Wort *deus* verknüpft sind, beim Predigen über die heiligste Dreifaltigkeit für richtig befunden, Ausdrücke zu verwenden, die dem *filioque* entsprechen. Bis zurück zu Tertullian († um 220) lässt sich dies verfolgen. Es war in den lateinischen Kirchen längst schon üblich gewesen, vom Ausgang des Heiligen Geistes „vom Vater und vom Sohn“ zu reden, als das Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel im Westen bekannt wurde. Die griechischen Kirchen erhoben keinen Einwand gegen die Predigtweise der Lateiner, und die Lateiner protestierten selbstverständlich nicht gegen den Wortlaut des neuen Glaubensbekenntnisses, da in ihm der Text des Johannesevangeliums Verwendung gefunden hat. Man war offensichtlich davon überzeugt, dass beide Redeweisen dieselbe Glaubenswahrheit in der jeweiligen Sprache richtig zum Ausdruck bringen.

Damit ist die Redeweise als solche gerechtfertigt. Doch wie kommt es, dass die lateinische Übersetzung des Konziltextes vom wirklichen Text abweicht? Man muss wissen, dass das Glaubensbekenntnis des Konzils anfangs nicht beim Gottesdienst verwendet wurde. Ein Glaubensbekenntnis wurde feierlich abgelegt bei der Taufe. Dafür hatten die verschiedenen Kirchen aber von alters her ihre je eigene Formel, und diese wurde zunächst nicht durch das Glaubensbekenntnis des Konzils verdrängt. Bei der Eucharistiefeyer war es ursprünglich weder im Osten noch im Westen üblich, das Glaubensbekenntnis zu sprechen. Der Brauch, dies zu tun, kam

27 Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 32–36.

28 Vgl. DH 150; Erklärung der 150 Väter, in: *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 1, 24.

29 Ebd.

zuerst in Spanien auf. Die dortigen sogenannten Arianer hatten sich im Jahre 589 mit der katholischen Kirche vereinigt. In der Freude darüber, dass man von da an die Lehre der ökumenischen Konzilien gemeinsam anerkannte, beschloss man, in Zukunft jeden Sonntag das Glaubensbekenntnis der Konzilien bei der Eucharistiefeier zu singen.

Natürlich konnten in Spanien nur wenige Leute Griechisch. So bemerkte kaum jemand, dass sich die gewohnte Ausdrucksweise der Prediger („der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohn aus“) und der griechische Text des Glaubensbekenntnisses („der Heilige Geist geht vom Vater aus“) voneinander unterscheiden. Wie die erhaltenen Handschriften beweisen, sprach man lange Zeit das Glaubensbekenntnis in Spanien mancherorts mit dem *filioque* und mancherorts ohne es. Erst mit der Zeit setzte dieses sich überall durch. Es sickerte sozusagen unbemerkt ein; *einen Beschluss, es einzuführen, hat es nie gegeben.*

4. Der Ikonoklasmus

Der Ausbruch des Ikonoklasmus geht zurück auf Kaiser Leon III. (717–741). Ohne Zweifel hatten damals die frommen Praktiken mancher Ikonenverehrer einen abergläubischen Anstrich. Gewisse Reformen waren daher unbedingt notwendig.

Doch jene Bischöfe, die zusammen mit dem Kaiser auf Reformen drängten, gingen zu weit. Sie wollten nicht nur die Missbräuche abschaffen, sondern die Verehrung von heiligen Bildern ganz und gar verbieten. Denn sie behaupteten, in die Kirche sei Götzendienst eingedrungen, als die Verehrung von heiligen Bildern zugelassen wurde. Zudem sagten sie, es sei überhaupt unmöglich, von Jesus Christus ein Bild herzustellen, denn er ist der Sohn Gottes, und wegen seiner göttlichen Würde könne ihn niemand gebührend darstellen.

Da musste die Kirche protestieren. Denn erstens gehört es zu den Grundlehren unseres Glaubens, dass die Kirche die reine Braut Christi ist, der der Heilige Geist die Fähigkeit verliehen hat, die Menschen auf dem Weg der Wahrheit zu Gott zu führen. Zu behaupten, dass die Kirche Götzendienst treibe oder dulde, bedeutet, den Beistand des Heiligen Geistes zu bestreiten und die Kirche nicht für die Lehrmeisterin des Glaubens zu halten. Zweitens ist es ein Kernpunkt unseres Glaubens, dass der Sohn Gottes bei seiner Geburt in Bethlehem wirklich unser menschlicher Bruder wurde. Von jedem Menschen kann man ein Bild anfertigen. Also muss dies auch vom Sohne Gottes möglich sein, weil er aus der Mutter Maria wirklich Mensch geworden ist. Wer Christi Darstellbarkeit leugnet, leugnet die wirkliche Menschwerdung des Sohnes Gottes.

Mit ihren falschen Behauptungen haben die Ikonoklasten also einschliessweise sowohl die Menschwerdung des Gottessohnes und damit unsere Erlösung geleugnet als auch den Auftrag der Kirche, mit Hilfe des Heiligen Geistes die Menschen zur Wahrheit zu führen. Weil sie also nicht nur Missbräuche bekämpften, sondern zur Begründung für ihren Kampf falsche Lehren aufstellten, musste die Kirche ihnen entgentreten. Patriarch Germanos von Konstantinopel (715–730), der den Lehren der Ikonoklasten nicht zustimmte, wurde vom Kaiser und seinen Freunden zum Rücktritt gezwungen. Sein Nachfolger Anastasios (730–754) hat die Gefährlichkeit der ikonoklastischen Lehren nicht erkannt und war bereit, die kaiserlichen Wünsche zu erfüllen. Doch die römischen Bischöfe Gregor II. (715–731) und Gregor III. (731–741) widersetzten sich entschieden. Um der theologischen Irrtümer willen, von denen der Kaiser und seine Freunde in Konstantinopel nicht ablassen wollten, brach zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel ein Schisma aus, das etwa 100 Jahre dauerte. Nur in den Tagen der Kaiserin Irene, die das 7. ökumenische Konzil (787) einberief, hatten die beiden Kirchen untereinander vorübergehend Gemeinschaft. Denn das Konzil verurteilte die Lehre der Ikonoklasten.³⁰ Aber

30 Vgl. DH 600–603; 605–609; *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 1, 137.

bald nach dem Konzil kehrte Konstantinopel wieder zu den ikonoklastischen Irrtümern zurück. Erst im Jahr 843 nahm die Kirche von Konstantinopel die Entscheidung des 7. ökumenischen Konzils endgültig an.

Während des langen Schismas kamen zu den theologischen Problemen noch politische Spannungen zwischen Griechen und Lateinern hinzu. Die Macht der Kaiser von Konstantinopel hatte im 7. Jahrhundert abgenommen. Viele Kämpfe mit Persern, Arabern und Bulgaren hinderten die Kaiser, sich richtig um Italien zu kümmern. Dort hatten die arianischen Langobarden ein mächtiges Reich errichtet. Sie bereiteten dem Bischof von Rom viele Schwierigkeiten. Weil die Kaiser von Konstantinopel den Römern nicht helfen konnten, suchten die römischen Bischöfe Schutz bei den Franken, die inzwischen sehr mächtig geworden waren. Sie waren gleichen Glaubens wie die Päpste und die Kaiser von Konstantinopel, und sie waren bereit, die Päpste gegen die Langobarden zu schützen. (Auch die Krönung Karls des Großen zum römischen Kaiser durch den Papst, von der gleich noch die Rede sein muss, geschah, bevor das ikonoklastische Schisma im Jahr 843 beendet wurde). In Konstantinopel hielt man dies für politischen Verrat. Die Bischöfe von Rom, die die Kaiser von Konstantinopel für ihre Untertanen hielten, paktierten mit Herrschern, die sich Konstantinopel widersetzten. Die Gegnerschaft, die wegen theologischer Irrtümer begann, wurde um politischer Spannungen willen vertieft.

In dieser Zeit nahm sich der Kaiser auch das Recht heraus, wieder einmal in die kirchliche Ordnung einzugreifen. Er wollte die römischen Bischöfe für ihren „Ungehorsam“ gegen die staatliche Obrigkeit dadurch bestrafen, dass er Süditalien und Sizilien, wo damals die Mehrheit der Bevölkerung griechischer Sprache war, einfach durch kaiserliche Verordnung dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellte. Auch der Süden der Balkanhalbinsel und ganz Griechenland, die ursprünglich zum römischen Patriarchat gehört hatten, kamen in dieser Zeit fest zum Patriarchat von Konstantinopel. Dass dies nicht zur Freundschaft der Römer für die Kirche von Konstantinopel beitrug, wird man verstehen.

III. Die ökumenischen Konzilien und die „Apokrisiare“. Die Suche nach einvernehmlichen Lösungen für bestehende Probleme

Hilfreich war auch, dass die römischen Bischöfe häufig Apokrisiare zum Kaiser und zum Patriarchen von Konstantinopel entsandten, die dort über lange Zeit verblieben. Meist waren es Diakone; sie hatten eine den heutigen päpstlichen Nuntien vergleichbare Aufgabe zu erfüllen. Die Päpste Pelagius I. (556–561) und Gregor der Große (590–604) hatten als Diakone sogar selber dieses Amt ausgeübt. Durch die Apokrisiare konnten Informationen ausgetauscht und eventuelle Spannungen von vornherein „beruhigt“ werden. Man stand durch sie im Dialog miteinander. Dies half, Schismen zu vermeiden oder sie wieder zu bereinigen, wenn es zu solchen gekommen war.

Von den vielen Anlässen für Spannungen und Schismen zwischen Griechen und Lateinern waren einige benannt. Auch andere Meinungsverschiedenheiten zu neu auftauchenden Problemen, teils von ähnlich großem, teils auch von geringerem Gewicht, verursachten Störungen im Einvernehmen zwischen den Schwesterkirchen. Doch die Tatsache, dass man sich von Zeit zu Zeit zu ökumenischen Konzilien traf, gab immer wieder Gelegenheit, die anstehenden Fragen auszudiskutieren und nach einer Lösung zu suchen, die beiden Seiten gerecht wurde. Weil man zusammenkam, aufeinander hörte und folglich Rücksicht nahm auf das, was den anderen wichtig erschien, gelang es immer wieder, die Spaltungen zu überwinden.

Teil 3:
PROBLEME ZWISCHEN DER GRIECHISCH-LATEINISCHEN
REICHSKIRCHE UND DEN ALTORIENTALISCHEN KIRCHEN

- I. Das Konzil von Chalkedon schuf für den gemeinsamen Glauben eine gemeinsame Redeweise, verwendete aber Worte, die vielen Christen unverständlich waren

Nach den beiden ersten ökumenischen Konzilien von Nizäa (325) und von Konstantinopel (381) stimmten alle christlichen Untertanen des Römischen Reiches in dem Glauben überein, dass unser Herr Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Aber man hatte noch keine Redeweise, die es ermöglicht hätte, den gemeinsamen Glauben überall auch mit denselben Worten auszusprechen.

Von Anfang an hatte man sich in den beiden Großstädten Alexandrien und Antiochien intensiv um eine geeignete Redeweise für den Glauben an die Gottheit und die Menschheit des Herrn bemüht. Weil hier und dort aber verschiedene kulturelle Strömungen vorherrschten und weil die Theologen jeweils so reden wollten, dass sie in ihrer Stadt von den Gebildeten verstanden wurden, drückten sie sich hier und dort auf verschiedene Weise aus. Manche Leute äußerten den Verdacht, die verschiedenen Ausdrücke seien ein Beweis dafür, dass der Glaube verschieden sei. Um einem solchen Missverständnis zu entgehen, suchten das 3. ökumenische Konzil von Ephesus (431) und das 4. ökumenische Konzil von Chalkedon (451) nach einer gemeinsamen Formulierung für den gemeinsamen Glauben. Diese Formulierung sollte in allen Kirchen Verwendung finden und als Beweis gelten, dass der Glaube überall derselbe ist.

Der römische Bischof Leo der Große (440–461) schlug eine Formulierung vor, die in Chalkedon angenommen wurde. Heute, nach 1500 Jahren, wird sie von Katholiken und Orthodoxen hoch geschätzt. Aber damals waren die Begriffe, die Leo verwendet hatte, noch nicht genügend bekannt. Das griechische Wort *physis* (Natur), das in der Formulierung eine wichtige Rolle spielt, wurde nämlich in den verschiedenen Gegenden, in denen die Christen beheimatet waren, unterschiedlich verstanden. Und der Unterschied war so groß, dass der Wortlaut der Glaubensformel von Chalkedon manchen Christen sogar wie eine Lästerung Christi vorkam.

Solche Christen sahen sich natürlich nicht in der Lage, dem Konzil zuzustimmen. Leider bemerkte man damals aber nicht, dass sowohl die Anhänger als auch die Gegner des Konzils von Chalkedon den Glauben an die volle Gottheit und an die volle Menschheit Jesu Christ aussprechen wollten, dass ihr Glaube also derselbe war und dass sich der Gegensatz zwischen ihnen nur auf die sprachlichen Ausdrücke bezog, mit deren Hilfe sie ihren Glauben aussprechen wollten. Es ging um einen Unterschied in der philosophischen Kultur. Denn das Wort *physis* hatte man von den Philosophen entliehen, und schon bei ihnen war es nicht einheitlich verstanden worden. Leider hielt man den philosophischen Unterschied in den Begriffen, die in der Glaubensformel verwendet wurden, für einen Unterschied im Glauben selbst, für den die Formel geschaffen wurde. Deswegen kam es zwischen den Anhängern und den Gegnern des Konzils von Chalkedon zum Schisma. Das Schisma dauert bis in unsere Zeit, weil der Irrtum Jahrhunderte hindurch weitergegeben wurde. Erst in jüngster Zeit, als man die Angelegenheiten einer ernsthaften historischen Untersuchung unterzog, wurde der Irrtum erkannt.³¹

31 Vgl. u. Teil 7, IV. 2.

II. Die von Kaiser Justinian I. geforderte „Symphonia“ zwischen Staat und Kirche brachte für die Kirche politischen Sprengstoff

Kaiser Justinian I. (527–565) erstrebte den vollen „Zusammenklang“ (*symphonia*) zwischen dem römischen Staat und der rechtgläubigen katholischen Kirche. Ein Staat für die ganze zivilisierte Welt mit einem Kaiser an der Spitze und in dem einen Reich eine geeinte Kirche – so war sein Programm. Wer voller Bürger im Reich Justinians (und seiner Nachfolger) sein wollte, musste der einen Kirche angehören und die Beschlüsse der ökumenischen Konzilien akzeptieren.

Nun gab es aber Völkerschaften im Reich, die lieber nicht unter der Herrschaft des römischen Kaisers gestanden hätten. Dazu gehörten die Syrer, die Kopten und die Armenier. Die Macht des Kaisers war zu groß, als dass sie durch einen Aufstand die Unabhängigkeit hätten erkämpfen können. Um sie aber wenigstens langsam vorzubereiten, entschieden sich jene, die unabhängig werden wollten, für eine theologische Redeweise über die Gottheit und die Menschheit Christi, die seit dem Konzil von Chalkedon in der Kirche des Kaisers verpönt war. Damit brachen sie aus der vom Kaiser gewollten vollen kirchlichen und staatlichen Einheit aus. Die beim Kaiser unerwünschte Theologie zu übernehmen, war sozusagen ihr erster Schritt beim Streben nach staatlicher Unabhängigkeit. Zu den kulturellen Ursachen für das Ablehnen der Glaubensformel von Chalkedon kam damit eine politische Ursache hinzu.

Dass diese politische Ursache sehr wirksam war, ersehen wir daraus, dass im Vorderen Orient für die Anhänger des Konzils von Chalkedon der Name „Melkiten“ aufkam und sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Der Name ist gebildet aus dem syrischen Wort für „Kaiser“. Der Name „Melkiten“ bedeutet „die Kaiserlichen“. Durch die Übernahme jener Theologie, die in der Kirche des Kaisers üblich war, bekundeten sie, dass sie in dem gemeinsamen Reich unter dem einen Kaiser verbleiben wollten. Die anderen Christen hingegen, die für ihre Heimat die Unabhängigkeit erstrebten, zogen die nicht-chalkedonensische Theologie vor und beschimpften die Anhänger des Konzils von Chalkedon als „Kaiserliche“.

III. Nach Siegen beim Kreuzzug gegen die Perser erzwangen die Kaiser Maurikios und Herakleios die Vereinigung von Syrern und Armeniern mit den Chalkedonensern³²

Nachdem Kaiser Maurikios im Krieg gegen die Perser erfolgreich gewesen war, vereinigte er die Armenier in den von ihm eroberten Gebieten mit der Kirche seines Reiches ganz einfach dadurch, dass er für sie im Jahr 590 einen Katholikos (so war der Titel des obersten Bischofs der Armenier) einsetzen ließ, der der theologischen Redeweise des Konzils von Chalkedon zustimmte. So wurden die Armenier im eroberten Gebiet abgetrennt von den Armeniern, die außerhalb des militärischen Machtbereichs des Römerkaisers lebten. Sie wurden in zwei kirchliche Lager gespalten. Bei der Einsetzung des kaiser- und chalkedontreuen Katholikos machte man sich nicht die Mühe, die theologischen Differenzen zwischen Armeniern und Griechen durch brüderliche Gespräche zu bereinigen; die Vereinigung der Armenier im eroberten Gebiet mit der Kirche des Kaisers geschah vielmehr aufgrund der militärischen Macht des Kaisers, der Zwang ausüben konnte. Was dem Kaiser als Sorge für die Einheit der Kirche galt, war aus armenischer Sicht das Aufreißen einer neuen Kirchenspaltung an der Grenze des eroberten Gebietes. Dass dies bei den Armeniern neue Abneigung gegen die Anhänger des Konzils von Chalkedon verursachte, kann man verstehen.

32 Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 43–50. Hier finden sich auch weitere Angaben zum vorherigen Teil 3, II.

Die tiefe Verwundung auch der Syrer durch Konstantinopel beklagt Patriarch Michael der Syrer (1166–1199), einer der bedeutendsten Theologen, Historiker und Hierarchen der syrischen Kirche. Er schrieb auf, was der Volksmund noch Jahrhunderte später über die Maßnahmen des Kaisers Herakleios (610–641) nach der Rückeroberung Mesopotamiens weitererzählte. Der Bericht wurde natürlich bei der Weitergabe von Generation zu Generation aufgebauscht. Doch seine jahrhundertelange Überlieferung beweist, dass sich die Ereignisse tief ins Gedächtnis der Syrer eingepägt haben. Dies hat das Schisma zwischen ihnen und den Griechen verschärft. In der Chronik des Patriarchen heißt es: „Er [der Kaiser] gab einen schriftlichen Befehl, dass man überall im Reich allen, die dem Konzil von Chalkedon nicht anhängen, die Nasen und Ohren abschneiden und ihre Häuser zerstören solle. Diese Verfolgung dauerte lange, und viele Mönche [...] nahmen das Konzil an und bemächtigten sich der meisten Kirchen und Klöster. Herakleios erlaubte den Rechtgläubigen [gemeint sind die Gegner des Konzils von Chalkedon] nicht, vor ihm zu erscheinen, und er hörte nicht auf ihre Klagen über den Raub ihrer Kirchen. Der Gott der Gerechtigkeit, der allein allmächtig ist [...], führte wegen der Schlechtigkeit der Byzantiner, die überall, wo sie herrschten, unsere Kirchen und Klöster grausam verwüsten und uns ohne Erbarmen unterdrücken, die Araber aus dem Südland herbei, damit wir durch sie aus den Händen der Byzantiner errettet werden. [...] Es war in der Tat ein beträchtlicher Segen für uns, dass wir [durch die Moslems] von den Grausamkeiten der Byzantiner befreit wurden, von ihrer Schlechtigkeit, von ihrem Hass und von ihrem grausamen Eifer uns gegenüber, und dass wir jetzt Ruhe haben“.³³

Ein glaubwürdiger weiterer Zeuge für die schweren Leiden, die von den byzantinischen Kaisern und ihren Heeren über die nicht-chalkedonensischen Christen gebracht wurden, ist der armenische Katholikos Nerses Schnorhali (1166–1173), der wegen seiner vorbildlichen Haltung gegenüber Christen anderer Konfession unseren heutigen Ökumenikern als Vorbild dienen kann.³⁴ Von ihm stammt ein Sendschreiben an den byzantinischen Kaiser, in welchem er ihn aufforderte, endlich den Armeniern im Reich Frieden zu gewähren. Der Kaiser, schreibt Nerses, möge dem Klerus und allem Volk gebieten, dass sie Konfessionshader und Gewalttaten gegen die Armenier beenden; Nichtorthodoxe, die vor den Feinden Christi fliehen, sollten nicht weiterhin auch noch im byzantinischen Reich Verfolgung erleiden; die nicht-chalkedonensischen Orientalen wären für die Einheit zu gewinnen, wenn die Chalkedonenser nicht noch viel ärger gegen ihre Kirchen, Altäre, Kreuze und Kleriker wüteten, als es die Ungläubigen tun, denn nicht die Macht, sondern Güte und Liebe bringen die Menschen auf den rechten Weg.

33 Ins Deutsche übersetzt aus: Jean-Baptiste *Chabot*, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche* (1166–1199), Bd. 2, Paris 1901, 412.

34 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, „ökumenische Bewegung“ im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali, in: *Kleronomia* (Thessaloniki) 7 (1975) 87–98.

Teil 4:
DAS GEÄNDERTE VERHÄLTNIS DURCH DIE KRÖNUNG
KARLS DES GROSSEN ZUM RÖMERKAISER

I. Der Anteil der Römerkaiser am Zustandekommen der ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends und die Auswirkung der politischen Teilung des Reiches auf die Kirche

Das erste ökumenische Konzil der Christenheit, das im Jahr 325 in Nizäa stattfand, war von Kaiser Konstantin ermöglicht worden. Daraus erwuchs ein Gewohnheitsrecht, dass der Kaiser von Konstantinopel ökumenische Konzilien einberufen durfte, wenn er der Meinung war, dass eine Krisensituation der Kirche ein solches Konzil erforderlich mache. Tatsächlich ist die Einberufung aller sieben ökumenischen Konzilien, die von Griechen und Lateinern gemeinsam gefeiert wurden, durch keinen kirchlichen Würdenträger, sondern durch den Kaiser erfolgt. Da es nur eine Kaisermacht im ganzen Reich gab, war eine von ihr ausgehende Einladung zu einem Konzil überall gültig.

Eine ganz neue Situation trat nach der Kaiserkrönung Karls des Großen (im Jahr 800) ein.

Allerdings hatte Papst Leo III. (795–816) keine neue Situation erstrebt. Er wollte Karl für das ganze Reich zum alleinigen Kaiser krönen. In Rom hielt man damals den Kaiserthron nämlich für vakant. Irene, die Witwe Kaiser Konstantins V. (741–775), wurde 780 Regentin für ihren minderjährigen Sohn Konstantin VI. (780–797). Als Regentin hatte sie für ein (leider nur vorübergehendes) Ende jenes Schismas mit Rom gesorgt, das wegen des Ikonoklasmus ausgebrochen war, und sie hatte das 7. ökumenische Konzil (787) einberufen.³⁵ Als ihr Sohn volljährig geworden war, war sie nicht bereit, ihm die Regierung zu überlassen, sondern blieb die eigentliche Herrscherin. Die kaiserlichen Dokumente wurden unterzeichnet mit „Irene und Konstantin“. Weil Konstantin sich schließlich zu wehren begann, setzte sie ihn 797 ab. Fortan nannte sie sich selbst *basileus* (Kaiser), nicht *basilissa* (Kaiserin), denn sie wollte die Regierungsmacht voll innehaben.

Zum ersten Mal erhob damit in Konstantinopel eine Frau den Anspruch, im eigenen Namen (nicht als Regentin für einen Mann, der eigentlich die Krone trug, aber noch minderjährig war) zu regieren. Dies wurde nicht allgemein anerkannt. Viele, auch die Römer, hielten den Thron nach der Absetzung Konstantins für vakant. In Rom wollte man das Reich retten und ihm wieder einen Kaiser geben. Man wählte dazu Karl, der inzwischen die Langobarden endgültig besiegt und den Römern jene Hilfe gebracht hatte, auf die sie aus Byzanz jahrzehntelang vergeblich gewartet hatten. Es war keine Neuerung, dass man einen Kaiser anderswo als in Konstantinopel selbst einsetzte. Allein in den 20 Jahren vor 717 hatte es sieben gewaltsame Regierungswechsel gegeben, bei denen jeweils in einer der Provinzen ein neuer Kaiser gewählt wurde. Doch alle diese neuen Kaiser zogen nach Konstantinopel; Karl hingegen kehrte nach Aachen zurück.

Um die Einheit des Reiches zu retten (und das Reichszentrum von Konstantinopel an den Rhein zu verlegen), wollte Kaiser Karl Irene heiraten. 802 waren seine Gesandten in Konstantinopel, um die Heirat auszuhandeln. Da kam es zu einer Palastrevolte; Konstantinopeler Militärs stürzten Irene. Denn in Byzanz war man mit der Verlegung des Reichszentrums an den

³⁵ Vgl. o. Teil 2, II. 4.

Rhein nicht einverstanden. Als Folge der Revolte wurde das Kaisertum auch in Byzanz fortgesetzt; es war nun geteilt.

Diese Teilung unterschied sich von jenen Teilungen des Reiches in ein Ost- und ein Westreich, die es in der Spätantike gegeben hatte. Denn damals beruhte die Teilung auf einer Vereinbarung. *Damals bekam das eine Reich zwei Verwaltungsspitzen; die beiden Herrscher waren sozusagen verfassungsmäßig aufeinander bezogen und hatten ein einziges Reich zu regieren. Jetzt hingegen erhoben beide Seiten den Anspruch, den einzigen rechtmäßigen Römerkaiser zu haben.* Es gab keine Instanz mehr, die auf beiden Seiten anerkannt worden wäre. *Also konnte niemand mehr die Einladung zu einem gemeinsamen ökumenischen Konzil an die Bischöfe beider Seiten aussprechen.*

Tatsächlich hat nach der Kaiserkrönung Karls kein von beiden Seiten anerkanntes ökumenisches Konzil mehr stattgefunden. Dies war ein großer Verlust für die Kirche. Denn wenn man nicht mehr zusammenkommt, um die Probleme miteinander zu besprechen und eine gemeinsame Lösung für sie zu suchen, wachsen diese; sie werden größer und zahlreicher. Die Kaiserkrönung Karls war darum sehr schädlich für die Einheit der Kirche.

II. Rivalitäten zwischen Lateinern und Griechen bei der Christianisierung des großmährischen und des bulgarischen Reiches

Die Teilung der Kaisermacht hatte Auswirkungen, als die Slawen Christen wurden.

Um die Mitte des 9. Jahrhunderts beschloss Fürst Rostislav, sein großmährisches Reich christianisieren zu lassen.³⁶ Dazu bedurfte es der Missionare, und diese konnten entweder von den Lateinern oder von den Griechen kommen. Das großmährische Fürstentum grenzte an Frankreich; mit dem byzantinischen Reich gab es hingegen keine gemeinsame Grenze, denn das bulgarische Reich lag dazwischen. Da über die Missionare Einfluss von seiten ihres Heimatreiches zu erwarten war, hielt Rostislav es für klüger, nicht den Frankenkaiser in der Nähe, sondern den byzantinischen Kaiser in weiter Ferne um Missionare zu bitten. 862 trafen Kyrill und Method in Mähren ein.³⁷

Die beiden Missionare reisten auch nach Rom. Sie wollten ausdrücklich klargestellt haben, dass zwischen ihnen und den Lateinern *keine kirchliche Trennung* bestand, auch wenn es Rostislav *aus politischen und kulturellen Gründen* vorzog, lieber mit dem Kaiser von Konstantinopel als mit jenem der Franken in engere Beziehung zu treten. Unter anderem hatten Kyrill und Method auch für die Verwendung der slawischen Sprache beim Gottesdienst die ausdrückliche Zustimmung des römischen Bischofs eingeholt. Als es nach der Regierungszeit des Fürsten Rostislav in Mähren zu einem Umsturz kam und dort eine profränkische Partei die Herrschaft antrat, wurden die Schüler der Slawenapostel vertrieben, und Mähren wurde in die abendländische Christenheit einbezogen; die lateinische Gottesdienstsprache wurde eingeführt. Auch diese Umorientierung, die ebenfalls rein politische Ursachen hatte, zeitigte also wiederum kirchliche Auswirkungen.

Etwas später als der großmährische Fürst wollte auch der Bulgarenherrscher Boris sein Reich christianisieren lassen.³⁸ Für ihn lagen die Verhältnisse umgekehrt. Also verhandelte er mit dem fränkischen Kaiser Ludwig dem Deutschen. Wenn man bedenkt, wie nahe der Weg von der bulgarischen Grenze nach Konstantinopel war, versteht man, dass der byzantinische Herr-

36 Vgl. Suttner, Die Christenheit, a.a.O., 36–38; ders., Kirche und Nationen, a.a.O., 16–20.

37 Vgl. Suttner, Die Christenheit, a.a.O., 38–50.

38 Vgl. Suttner, Kirche und Nationen, a.a.O., 20–22.

scher erschrak, als er erfuhr, Missionare der Franken kämen zu den Bulgaren. Er ließ sein Heer und seine Flotte aufziehen, um Boris zu „überzeugen“, dass es „richtiger“ wäre, byzantinische Missionare zu empfangen. Tatsächlich ließ sich Boris 864 von den Byzantinern taufen.

Die aus Byzanz zu den Bulgaren entsandten Missionare feierten ihre Gottesdienste in der Staatssprache des byzantinischen Reiches: auf griechisch. Denn der Kaiser und der Patriarch von Konstantinopel versuchten, die Bulgaren möglichst eng an das Reich zu binden. Um den ausländischen Einfluss abzuwehren, wünschte Zar Boris, dass die Kirche seines Reiches möglichst schnell autonom werde. Daran hatte man aber in Konstantinopel wenig Freude. Also wandte sich Boris an Rom. Er hoffte, vom römischen Bischof leichter zu bekommen, was der Konstantinopeler Patriarch nicht gewähren wollte.

Für seine Schaukelpolitik zwischen Konstantinopel und Rom konnte er kirchenrechtliche Gründe finden. Als im Jahr 843 (nicht lange vor der Taufe des Bulgarenherrschers) der Ikonoklasmus in Konstantinopel endgültig beendet wurde, war man dort bestrebt, alles rückgängig zu machen, was die häretischen (ikonoklastischen) Kaiser verfügt hatten – mit einer Ausnahme allerdings: Die Unterstellung Südosteuropas, Süditaliens und Siziliens unter den Patriarchen von Konstantinopel wollte man beibehalten. Die Forderung, auch dies rückgängig zu machen, wurde zwar gestellt, aber nicht erfüllt. Als kluger Diplomat benützte Boris die Meinungsverschiedenheiten, um da und dort das Beste für sein Reich zu versuchen. Doch auch so konnte er die Autonomie für seine Kirche nicht durchsetzen. Als jedoch die Schüler von Kyrill und Method aus Mähren vertrieben wurden, nahm er sie auf und erreichte durch sie, dass die bulgarische Kirche in slawischer Sprache betete und lehrte. Die große Zukunft der kirchenslawischen Sprache hob an.

Wir sehen: Weil es zwei Reiche gab, bestanden auf der ganzen Linie Rivalitäten. Ohne dass es in der Kirche beider Reiche theologische Gegensätze gegeben hätte, wurde sie in die Rivalitäten der Reiche hineingezogen.

III. Steigerung der Gegensätze und Versuche zu deren Bereinigung in den Tagen des Konstantinopeler Patriarchen Photios³⁹

Im 9. Jahrhundert war man in Konstantinopel nicht nur wegen der Krönung eines zweiten römischen Kaisers im Westen beunruhigt. Auch in der Konstantinopeler Kirche gab es Parteien. Während der ikonoklastischen Wirren hatte sich eine Partei von „Zeloten“ („Eiferern“) gebildet. Sie war unter den Mönchen sehr verbreitet, trat für die Bildverehrung ein und wollte, dass die kirchlichen Regeln genau erfüllt werden. Natürlich waren die Zeloten auch beunruhigt durch die Tatsache, dass die von ihnen geliebten Kirchenbräuche anderswo in der Kirche nicht galten, dass man dort vielmehr eigenen Überlieferungen folgte. Daneben bestand auch eine „gemäßigte“ Partei, die liberalere Ansichten vertrat.

Patriarch Ignatios (1. Amtsperiode: 847–858) verlor 858 das Vertrauen der gemäßigten Partei und wurde abgesetzt. An seiner Stelle wurde Photios, ein hochgebildeter Mann, der bisher Laie geblieben war, gewählt und aus dem Laienstand sofort in den Patriarchenrang erhoben (1. Amtsperiode: 858–867). Die Zeloten protestierten gegen die Absetzung des bei ihnen beliebten Ignatios, und Papst Nikolaus I. (858–867) ergriff ihre Partei, weil es nach römischem Brauch unerhört war, einen Laien ohne Erfahrung im klerikalen Dienst sofort zum Bischof oder gar zum Patriarchen zu erheben. Nikolaus I. meinte, dass die römische Norm auch in Konstantinopel gut

³⁹ Vgl. Suttner, Die Christenheit, a.a.O., 38–42.

wäre, und verlangte die Absetzung des Photios und die Wiedereinsetzung des Ignatios. Als Antwort darauf schrieb Photios eine Reihe polemischer Briefe, darunter seine berühmte Enzyklika an die östlichen Patriarchen.⁴⁰ Dank seiner großen Gelehrsamkeit konnte er darin zahlreiche „Abweichungen“ der Lateiner von der Lehre und den Gebräuchen der Griechen aufzählen. (Wieder einmal wurden wegen eines Streites, der aus irgendwelchen Gründen ausgebrochen war, alte Unterschiede, die bisher unbeanstandet waren, zum Vorwand genommen, um behaupten zu können, dass für die Spaltung wichtige theologische Gründe vorlägen).

Papst Nikolaus hatte es den Byzantinern zum Vorwurf gemacht, dass sie nicht den Normen der Römer folgten; Photios griff seinerseits die Lateiner an wegen ihrer besonderen Formulierungen für den gemeinsamen Glauben und wegen ihrer gottesdienstlichen Bräuche. In einem Brief des Papstes Nikolaus sind zehn Punkte zusammengestellt, um derentwillen sich Photios damals den Lateinern widersetzte. Dieser hatte neun Anklagen erhoben, mit denen er zweifellos nicht nur die Lateiner rügen, sondern auch die Zeloten, welche zu Ignatios hielten, für sich gewinnen wollte. Der zehnte Punkt schließlich war die Forderung, dass künftig jedes Glaubensbekenntnis, um in Konstantinopel angenommen zu werden, die aufgezählten neun Punkte anerkennen und eine ausdrückliche Zustimmung zum Vorrang des Konstantinopeler Patriarchenstuhls aussprechen müsse. Die neun Anklagen des Photios waren: 1) das Fasten der Lateiner an Samstagen, das gegen die byzantinischen Bräuche verstieß; 2) die Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn; 3) die Zölibatsverpflichtung für alle Priester; 4) die Tatsache, dass die Priester der Lateiner die Firmung nicht gleich nach der Taufe spenden; 5) die irrtümliche Annahme, die Lateiner würden das Chrisma aus Wasser bereiten; 6) die eigenen Abstinenzvorschriften der Lateiner, die von jenen der Byzantiner abwichen; 7) eine Behauptung, dass die Lateiner zu Ostern nach jüdischem Brauch mit der Eucharistie auch ein Osterlamm opferten; 8) das Bartscheren der lateinischen Kleriker; 9) dass lateinische Diakone zu Bischöfen geweiht werden können, ohne eine Zeitlang als Priester amtiert zu haben.⁴¹

Die politische Entwicklung dämpfte fürs erste den Streit. Denn durch Meuchelmord an Michael III. kam 867 Basilius I. an die Macht. Photios verweigerte dem Mörder den Zutritt zur Hagia Sophia und wurde abgesetzt. Ignatios wurde wieder Patriarch (2. Amtszeit: 867–877). 869/70 kam es in Konstantinopel zu einer Synode in Anwesenheit päpstlicher Legaten. Diese Synode stimmte dem päpstlichen Protest zu, dass die Einsetzung des Photios unrechtmäßig war. Die Frage war allerdings zum damaligen Zeitpunkt rein theoretisch, denn Photios war inzwischen schon abgesetzt worden. Doch in der noch keineswegs überlebten, sondern weiterhin hochaktuellen Frage, ob Rom oder Konstantinopel für Bulgarien zuständig sei, entschied die Synode gegen Rom und für Konstantinopel. Für den Rest der Amtszeit des Ignatios war Friede zwischen Rom und Konstantinopel.

877 starb Ignatios. Photios wurde abermals sein Nachfolger (2. Amtszeit: 877–886). 879/80 kam es in Konstantinopel in Anwesenheit römischer Legaten nochmals zu einer Synode. Aus den Akten dieser Synode zitiert die orthodox-katholische Dialogskommission in der Erklärung von Bari einen richtungweisenden Grundsatz, den sie selber anzuwenden gewillt ist: „Zum Schluss sei in Erinnerung gerufen, dass das 879/80 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder (Patriarchal-)Sitz solle die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten, die Kirche von Rom ihre eigenen Gewohnheiten, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne“ (Art. 53).⁴²

40 Vgl. Venance *Grumel*, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople* 1/Fasc. 2 (Le Patriarcat byzantin 1), o. O. 1936, N. 481.

41 Vgl. ebd.

42 Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologi-

Das Resultat dieser Synode war, dass zwischen Rom und Konstantinopel die Gemeinschaft auch unter Photios erhalten blieb. Außerdem erklärte sie die Synode von 869/70, die Photios verurteilt hatte, für aufgehoben; dies wurde in Rom vom Papst ausdrücklich bestätigt. Trotzdem nahm Kardinal Robert Bellarmin, als er im 16. Jahrhundert die Liste jener Synoden erstellte, die von den Lateinern als ökumenische Konzilien anerkannt sind, die Synode von 869/70 in sein Verzeichnis auf.

IV. Was ist zu halten von der Bezeichnung „Photianer“?

Die Reformation in Westeuropa begann mit dem Auftreten eines bestimmten Theologen in einem bestimmten Jahr. Daher haben sich die Westeuropäer daran gewöhnt, für den Beginn der abendländischen Kirchenspaltung ein genaues Datum anzugeben. Theologen, die keine wirkliche Kenntnis vom christlichen Osten hatten und ihn deswegen einfach nach jenen Regeln beurteilten, die im Westen gut sind, meinten, auch für die Spaltung zwischen Lateinern und Griechen ein genaues Datum und die „daran schuldigen Personen“ angeben zu können.

Dieser Wunsch bestand schon, ehe man auf den Gedanken verfiel, als Datum für das Schisma das Jahr 1054 und als schuldige Personen den Konstantinopeler Patriarchen Michael Kerularios und den römischen Kardinal Humbert de Silva Candida zu benennen. Man meinte zunächst, Photios zum Schuldigen für die Spaltung erklären zu können, weil in seiner Enzyklika an die östlichen Patriarchen zahlreiche Vorwürfe gegen die Lateiner enthalten waren und weil zu seiner Zeit die Spannungen stark waren. Also nannte man die Orthodoxen gerne „Photianer“ (nach dem Vorbild der evangelischen Christen, die zu Recht „Lutheraner“ oder „Calviner“ genannt werden können).

Wer dies tut, begeht zwei schwere Fehler. Erstens liest er nur, was Photios geschrieben hat, ohne diese Texte auch am kirchlichen Leben zur Zeit Photios zu messen. Solange Streit gewesen war, hielt Photios den Lateinern vor, dass ihre Theologie und ihre Bräuche weniger gut seien als diejenigen der Griechen und mangelhaft genannt werden können. Er wusste als hochgebildeter Mann sehr genau, dass alle Mängel, die er rügte, alt waren und von der griechischen Kirche bisher hingenommen worden waren. Sicher hätte es ihm als „gebildetem Byzantiner“ Freude gemacht, wenn die „barbarischen Franken“ die Lehren und Bräuche der Griechen übernommen hätten. Als Friede zwischen den beiden Kirchen geschlossen wurde, ließ Photios die Theologie und die Bräuche der Lateiner wieder ebenso gelten, wie dies seine Kirche vorher getan hatte. Hätte Photios die „Mängel“ der Lateiner für echte dogmatische Irrtümer gehalten, dann hätte er vor dem Friedensschluss die Verbesserung fordern müssen. Aber genau dies tat er nicht. *Sein Vorwurf war also nicht, dass die Lateiner im Glauben irren, sondern dass ihre theologische Ausdrucksweise und ihr kirchliches Leben Schwächen haben.*

Der zweite Fehler jener, die den Namen „Photianer“ prägten, war, dass sie nur die Synode von 869/70 beachteten. Sie übersahen, dass Photios während seiner zweiten Amtszeit mit Rom in voller Gemeinschaft stand. In Wirklichkeit steht der Name Photios nicht für Trennung, sondern für ein erfolgreiches Suchen nach Einheit.

schen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche (Bari, 16. Juni 1987), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 2, 551.

Teil 5:
DIE ENTWICKLUNG DES VERHÄLTNISSES ZWISCHEN LATEINERN
UND GRIECHEN BIS ZUM KONZIL VON FERRARA-FLORENZ⁴³

I. Die Normannen in Süditalien – eine Bedrohung für Staat und Kirche von Konstantinopel

Die Normannen waren ursprünglich in Skandinavien beheimatet. Sie waren tüchtige Seefahrer; als Seeräuber beunruhigten sie jahrhundertlang die küstennahen Gebiete und die Ufer der großen Flüsse Nord- und Westeuropas. Schließlich setzten sie sich in der Normandie (im Nordwesten des heutigen Frankreichs) fest und wurden christianisiert, blieben aber ein kriegerisches Volk. Von der Normandie aus eroberten sie im 11. Jahrhundert England und den Süden Italiens. In Süditalien und Sizilien entstand im Lauf des 11. Jahrhunderts ein Normannenreich. Seine Herrscher hatten großes Verlangen, das Reich sowohl nach Norden als auch übers Meer nach Osten auszuweiten. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts waren sie eine arge militärische Bedrohung für Rom und das byzantinische Reich.

Als die Normannen nach Süditalien kamen, trafen sie auf eine griechisch-sprachige Bevölkerung, und die dortigen Bistümer gehörten (seit der kaiserlichen Verfügung aus der ikonoklastischen Zeit) zum Patriarchat von Konstantinopel. Doch der normannische Herrscher wandte das „Recht der Eroberung“ an. Er kümmerte sich wenig darum, dass bislang der Kaiser von Konstantinopel zusammen mit dem dortigen Patriarchen für die Einsetzung von Bischöfen zuständig war, sondern nahm als der neue Landesfürst die Einsetzungen selbst vor. Dabei kamen natürlich Kleriker seines Volkes (lateinische Kleriker) zum Zug: Lateinische Kirchenführer wurden über das Volk mit griechischen Kirchenbräuchen gesetzt. Unter dem gemeinsamen normannischen Herrscher und mit gemeinsamen lateinischen Kirchenführern hielt man die einheimischen Christen und die Eroberer für kirchlich vereinigt.

Man muss sich überlegen, welches Verständnis von Kircheneinheit bzw. von einem Schisma bei den Normannen vorgelegen haben muss. Um die Kircheneinheit zu erlangen, hielten sie es für genug, über die Griechen des eroberten Landes lateinische Kirchenführer zu setzen. Korrekturen im kirchlichen Leben als Vorbedingung für die kirchliche Vereinigung verlangten sie nicht; es war keine Rede davon, dass Mängel bestanden hätten, um derentwillen es zum Schisma gekommen war, und dass diese beseitigt werden müssten, ehe es zur Vereinigung kommen kann. Alles, was die Normannen forderten, war gehorsame Unterwerfung unter die staatliche und kirchliche normannische Obrigkeit. Wenn die Griechen den militärisch erfolgreichen Normannen gehorchten, hielten diese das Leben staatlich und kirchlich für „in Ordnung“. (Wie ehemals Armenier und Syrer kirchliche Opfer der siegreichen Byzantiner waren, wurden nun Griechen zu kirchlichen Opfern siegreicher Lateiner.⁴⁴).

43 Vgl. *Suttner*, Church Unity, a.a.O., 43–51.

44 Vgl. o. Teil 3, III.

II. Das Reformpapsttum des 11. und 12. Jahrhunderts erneuerte (und änderte) die abendländische Kirche

Eine Kloster- und Kirchenreform, die im 11. Jahrhundert vom Kloster Cluny (in Frankreich) ausging, führte in der abendländischen Kirche in mannigfacher Hinsicht zu einer bedeutenden Erneuerung des geistlichen Lebens. In der Gestalt großer Reformpäpste erreichte sie alsbald auch Rom.

Eines von den Reformanliegen war es, die Kirche aus der Aufsicht durch die Staatsmacht zu befreien. Seit Karl dem Großen betrachteten sich die westlichen Kaiser ebenso als Schutzmacht für die Kirche, wie es die in Konstantinopel residierenden Kaiser taten. Wie diese beanspruchten auch sie das Aufsichtsrecht bezüglich aller wichtigen kirchlichen Angelegenheiten. Insbesondere hielten sie sich für zuständig bei Bischofsernennungen. Dasselbe Verhältnis zwischen Staat und Kirche, welches bei den Griechen bestand, bestand eben anfangs auch im abendländischen Römerreich. Im sogenannten Investiturstreit wurde dies aber anders. („Investitur“ bedeutet „Einkleidung mit Amtsinsignien“; es geht um die Einsetzung in das neue Amt). In einer Auseinandersetzung von etwa ebenso langer Dauer wie der Ikonoklasmus in Konstantinopel drängte das Reformpapsttum die kaiserlichen Ansprüche beträchtlich zurück. Natürlich wurde nicht aller Einfluss der Staatsmacht auf die Kirche ausgeschlossen. Doch wegen der Freiheit, welche die abendländische Kirche damals erlangte, unterschied sich ihr Verhältnis zum Herrscher nach dem Investiturstreit deutlich von jenem, das für die Kirche im byzantinischen Reich weiterhin fortbestand.

Der Wandel im Verhältnis zur Staatsmacht brachte natürlich auch einen internen Wandel in der Kirche mit sich. Viele Dinge in der Kirche durften nicht mehr wie früher vom Kaiser erledigt werden. Also musste sich hinfort die abendländische Kirche in ihrer eigenen apostolischen („petrinischen“) Autorität selbst ordnen.⁴⁵ Dies stärkte in der abendländischen Kirche die Rolle des ersten Bischofs, weil dieser als Vorsteher des Bischofskollegiums die petrinische Autorität in besonderer Weise auszuüben hat.

Einem Griechen, der nach dem Investiturstreit in den Westen kam, konnte der Kaiser in der Kirche zu „schwach“ erscheinen, der Papst aber zu „stark“. Umgekehrt konnten Lateiner im Osten der Meinung sein, dort regiere der Kaiser die Kirche und der Patriarch sie ihm allzu ergeben. Beide Seiten erlangten wegen des Wandels, zu dem es auf abendländischer Seite infolge der Reformen des 11. und 12. Jahrhunderts kam, je eigene Vorstellungen von der rechten Kirchenordnung. Wieder einmal sind sich Lateiner und Griechen fremder geworden.

Dabei ist ausgerechnet Patriarch Photios ein guter Zeuge dafür, dass der Kampf der Päpste um Freiheit für die Kirche auch mit der Tradition der Griechen übereinstimmt. Schon zwei Jahrhunderte vor dem Investiturstreit hat Photios an einer neuen Rechtsammlung für das byzantinische Reich (an der sogenannten „Epanagoge“) mitgearbeitet, in der eine ähnliche Unabhängigkeit der Kirche vom Kaiser gefordert war. Aber die Epanagoge ist schließlich doch nicht in Kraft gesetzt worden. So blieb alles beim Alten, und der Konstantinopler Patriarch Antonios IV. schrieb noch 1393 an den Moskauer Großfürsten Vasilij I.: „Es ist unmöglich, dass die Christen eine Kirche, aber keinen Kaiser haben. Die Kaiserherrschaft und die Kirche haben eine große Einheit und Gemeinschaft, und es ist ganz unmöglich, dass sie voneinander getrennt werden“.⁴⁶ (Dasselbe könnte ein Lateiner vom Papst sagen!)

45 Zur „petrinischen Autorität“ in der Kirche vgl. o. Teil 2, II. 1.

46 Peter *Hauptmann*, Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), Göttingen 1988, 199.

III. Die folgenschweren Ereignisse von 1054 waren keine Kirchenspaltung⁴⁷

Angesichts der Bedrohung durch die Normannen, die man in Rom und in Konstantinopel gleichermaßen verspürte, suchte man in der Mitte des 11. Jahrhunderts die Probleme zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche soweit zu regeln, dass zwischen ihnen wieder Gemeinschaft entsteht. *Die römische Delegation, die man 1054 nach Konstantinopel sandte, hatte über den Kirchenfrieden zu verhandeln.* Patriarch von Konstantinopel war damals Michael Kerularios (1043–1058), Führer der römischen Delegation Kardinal Humbert de Silva Candida. Von beiden Persönlichkeiten ist bekannt, dass sie unnachgiebig waren. Ihre Verhandlungen führten nicht zum Frieden, sondern endeten mit einem Eklat.

Versöhnungsversuche, die misslingen, verursachen in der Regel eine Eskalation der Gegensätze. Dies gilt zweifellos von den Ereignissen des Jahres 1054. Sie steigerten die Disharmonie, ansonsten aber blieb alles beim Alten. Wie früher war man einander weiterhin wenig gewogen, man verdächtigte einander, half einander gelegentlich in bestimmter Hinsicht, stritt dann wieder untereinander, verhandelte zeitweise erneut, betrachtete einander die meiste Zeit als gegenseitig exkommuniziert und strebte dann doch wieder nach einer zumindest eingeschränkten Sakramentengemeinschaft. So war es vor dem Jahr 1054 jahrhundertlang gewesen; so blieb es weiterhin.

1054 gab es keine Exkommunikation der lateinischen gegen die griechische Kirche und keine solche der griechischen gegen die lateinische Kirche. Nur auf einzelne Persönlichkeiten bezogen sich die Exkommunikationsbulen von 1054. Die römischen Legaten exkommunizierten den Patriarchen und einige seiner Mitarbeiter; einige Tage später exkommunizierte der Patriarch die Legaten. Diese Tatsachen galten schon damals als schwer zu ertragen. Dass man sie als Ursache für das Schisma bezeichnet, geschah aber erst, nachdem die Kirchenhistoriker deutlich gemacht hatten, dass Photios in seiner zweiten Amtsperiode mit Rom in voller Gemeinschaft stand.⁴⁸ Weil man trotzdem wie für die innerabendländischen Kirchenspaltungen, so auch für das Schisma zwischen Griechen und Lateinern ein Anfangsdatum angeben wollte, entschloss man sich, die Ereignisse von 1054 dafür zu wählen.

Wegen der häufigen, aber unsinnigen Rede von einer angeblichen Kirchenspaltung im Jahr 1054 wird von vielen Christen unseres Jahrhunderts den Exkommunikationsbulen von damals eine Bedeutung zugemessen, die sie nie besaßen. Wegen der landläufigen Übertreibungen ihrer Bedeutung war es gut, dass der römische Papst und der Patriarch von Konstantinopel während des 2. Vatikanischen Konzils gemeinsam erklärten, sie möchten die Bullen aus dem Gedächtnis der Kirchen streichen. Sie haben damit beendet, was das Denken der Menschen unseres Jahrhunderts vergiftete. Doch dies hat am Schisma zwischen Orthodoxen und Katholiken nichts geändert. Die Tatsache, dass die Trennung der Kirchen auch nach der Tilgung der Ereignisse von 1054 fortbesteht, müsste eigentlich allen klarmachen, dass diese Ereignisse nicht die Trennung der Kirchen verursacht haben.

⁴⁷ Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 69–73.

⁴⁸ Vgl. o. Teil 4, IV.

IV. Wirtschaftliche Erfolge der italienischen Handelsstädte im byzantinischen Reich schürten den Fremdenhass⁴⁹

Die italienischen Handelsstädte, insbesondere Venedig und Genua, waren im byzantinischen Reich sehr erfolgreich. Der Reichtum der italienischen Kaufleute und zahlreiche Privilegien, die sie von den Kaisern erhalten hatten, erregten Neid und Fremdenhass bei wirtschaftlich schwächeren Kreisen. Wenn die Unzufriedenheit aufflammte, wurden die Kaufleute, ihre Häuser, ihre Kinder und ihre Geistlichen leicht zu Zielscheiben von Gehässigkeiten. Sogar zu gelegentlichen Pogromen kam es gegen sie.

V. Die Scholastik gab der abendländischen Kirche ein neues Gesicht, und für die Theologen der Griechen und der Lateiner wurde es immer schwieriger, sich gegenseitig zu verstehen

Bis zur Jahrtausendwende und noch etwas darüber hinaus war Konstantinopel für Wissenschaft und Kunst richtungweisend gewesen. Die Lateiner hatten im Bann der Entwicklung gestanden, die am Reichszentrum Konstantinopel vor sich gegangen war. Damals erleichterten es die hier und dort gleichen Bildungsprinzipien und wissenschaftliche Arbeitsmethoden, miteinander Diskussionen zu führen.

Diese Gemeinsamkeit endete, als in der Zeit der Hochscholastik die abendländischen Universitäten ihren Aufstieg nahmen. An ihnen erarbeitete man neue Methoden, widmete sich neuen Fragestellungen und fand zu neuen wissenschaftlichen Resultaten, die den herkömmlich gebildeten Griechen fremd blieben. Denn von den Griechen interessierte sich nur eine kleine Zahl für die neue Wissenschaft. Ihre breite Mehrheit zog es vor, bei der traditionellen Lehrweise (bei der Lehre der Väter, wie sie sagten) zu bleiben. Abermals wurden sich Griechen und Lateiner, die von nun an eine verschiedene Ausbildung erhielten, fremder.

VI. Greuelthaten der mittelalterlichen Kreuzfahrer und ihr Versuch, die getrennten Kirchen dadurch zu vereinigen, dass sie die Griechen lateinischen Bischöfen unterstellten⁵⁰

1) Im Jahr 1071 hatte Byzanz bei Mantzikert (im Osten der heutigen Türkei gelegen) die erste große Niederlage gegen die Seldschuken erlitten. Die Bedrohung durch sie wuchs schnell und stark. Auch die Pilgerfahrten ins Heilige Land wurden durch die Seldschuken behindert. Dies beunruhigte nicht nur das östliche Reich, sondern auch die westliche Christenheit, weil gerade zur damaligen Zeit die Pilgerfahrten ins Heilige Land sehr in Übung kamen.

In der Bedrängnis sandte der Kaiser einen Hilferuf in den Westen und bat um militärische Unterstützung beim Kampf um den freien Zugang zu den heiligen Stätten Palästinas. Als Antwort auf den Hilferuf kam der erste Kreuzzug zustande; die Kreuzzüge waren also ursprünglich von Byzanz aus angeregt worden. Dort jedoch erwartete man freiwillige Kämpfer, die für den Kaiser und seine Rechte hätten streiten sollen. Statt dessen waren die Lateiner, die kamen, gewillt, für sich selbst Land zu erobern und eigene Kreuzfahrerstaaten zu gründen. Kreuzfahrer, die für das Reich Hilfe brächten, hatten die Byzantiner erhofft; aber die Kreuzfahrer erwiesen sich recht bald als Invasoren. Die Enttäuschung darüber, dass sich die erwarteten Freunde als

49 Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 63f.

50 Vgl. ebd. 51–60.

Eroberer (und damit als Widersacher des byzantinischen Reiches) erwiesen, steigerte das Misstrauen der Griechen gegen den Westen aufs Neue.

2) Als die Kreuzfahrer in den Osten kamen, nahmen sie die kirchliche Gemeinschaft mit den griechischen Christen auf. Nachdem sie im Jahr 1098 Antiochien erobert hatten, unterstellten sie sich kirchlich dem dortigen Patriarchen Johannes IV.; dieser war in der Anfangszeit der Lateinerschaft auf dem ganzen Gebiet des Patriarchats von Antiochien der oberste Kirchenführer *für die Griechen und die Kreuzfahrer*. Sobald jedoch ein Bischofssitz vakant wurde, sorgte der Kreuzfahrerfürst (man beachte: im Osten und bis zum Investiturstreit auch im Westen waren die Herrscher für die Bischofsernennungen zuständig!) für die Ernennung neuer Bischöfe. Er zog (selbstverständlich) Priester vor, die mit ihm aus dem Abendland gekommen waren, weil dies die Lateinerherrschaft stützte. Die neuen lateinischen Bischöfe wurden zu Mitgliedern der Synode des antiochenischen Patriarchats und waren wie der Patriarch in ihrer Diözese *für die Griechen und für die Kreuzfahrer* zuständig.

Die Vakanzen auf den Bischofsstühlen wurden schnell recht zahlreich, weil viele griechische Bischöfe aus dem Kreuzfahrerstaat flohen. Sicher haben die Kreuzfahrer dabei „nachgeholfen“. Für die „schlechten Hirten“, die ihre Herde verließen, setzte man neue Bischöfe ein, natürlich lateinische. Zudem gründeten die Kreuzfahrer neue Bistümer, deren Bischöfe auch in die Synode des Patriarchats aufgenommen wurden. So hatten die Lateiner in ihr bald die Mehrheit. Nicht lange nach der Eroberung der Stadt kam es auch zu einer Neuwahl des Patriarchen. Auch diese Wahl fiel auf einen Lateiner. Nach recht kurzer Zeit gab es im Patriarchat nur mehr lateinische Bischöfe.

Genauso wie in Antiochien ging man auch in Jerusalem vor, als die Stadt 1099 erobert war. In Kürze amtierte auch dort ein Lateiner als Patriarch, und die Bistümer wurden mit Vorzug an lateinische Kleriker vergeben.

Irrtümlicherweise wird in Geschichtsbüchern behauptet, die Kreuzfahrer hätten im Osten lateinische Patriarchate errichtet. *Von den Kreuzfahrern wurden jedoch keine gesonderten Patriarchate für die Lateiner errichtet, sondern lateinische Kleriker wurden auf die dort von alters her bestehenden Patriarchatsstühle (der Griechen) erhoben*. Weil es die meisten Kirchenhistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts nicht für möglich hielten, dass es nach Photios bzw. nach dem Jahr 1054 noch gemeinsame Patriarchen für Griechen und Lateiner gegeben hätte, meinten sie, *in Antiochien und in Jerusalem müsse ein eigenes Patriarchat für die Lateiner errichtet worden sein, als dort ein Lateiner als Patriarch eingesetzt wurde*. In Wirklichkeit hat es in Antiochien nie ein lateinisches Patriarchat gegeben, sondern nur lateinische Patriarchen für Griechen und Lateiner. In Jerusalem war es im Mittelalter ebenso. Erst im Jahr 1847 wurde in Jerusalem tatsächlich ein lateinisches Patriarchat errichtet. Seither gibt es dort einen lateinischen Patriarchen neben einem griechischen. Im Mittelalter hatte dort hingegen stets nur ein einziger Patriarch amtiert, weil man damals noch der Meinung war, dass Griechen und Lateiner einander eng genug verbunden waren, um ein gemeinsames Kirchenoberhaupt haben zu können. Zwar kam es vor, dass sowohl ein Grieche als auch ein Lateiner vom Kaiser von Konstantinopel bzw. vom Papst ernannt waren. Doch dann amtierte immer nur einer in der Stadt; der andere war im Exil.

Übrigens haben jüngste Forschungen über die christliche Kunst in den Gotteshäusern des Kreuzfahrerstaates Jerusalem bewiesen, dass es dort nicht nur durch ein Machtwort des Herrschers berufene gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner gab, sondern auch eine echte Gemeinsamkeit im geistlichen Leben. Allerdings gab es unter den Lateinern der Kreuzfahrerstaaten unterschiedliche Tendenzen. Lateiner, die dort als Nachkommen von Kreuzfahrern geboren wurden und die Sprache und die Kultur der einheimischen Bevölkerung kannten, standen den östlichen Überlieferungen aufgeschlossener gegenüber als die Neuankömmlinge aus

dem Abendland. Die einheimische Bevölkerung, die mit den einen einigermaßen auskam, hatte unter den anderen bisweilen arg zu leiden.

3) Die Leiden der Griechen unter den Kreuzzügen erreichten ihren Höhepunkt, als die Kreuzfahrer 1204 Konstantinopel eroberten. Der Eroberung waren politische Intrigen der Griechen und in Konstantinopel ein Pogrom an den Lateinern vorausgegangen. Sie war also kein völlig grundloser Willkürakt. Aber es war überhaupt die erste Eroberung, die Konstantinopel erleben musste. Zahlreichen Angriffen und Belagerungen durch nichtchristliche Heere hatte die Stadt widerstanden. Nun wurde sie von christlichen Brüdern aus dem Westen ein erstes Mal eingenommen und höchst grausam geplündert. Nicht einmal Kirchen und Klöster wurden verschont. Die Verluste an Menschenleben und Kulturgütern waren ungeheuer. Die Erinnerungen daran blieb in der griechischen Welt bei vielen so lebendig erhalten, als lägen die Ereignisse nur wenige Jahrzehnte zurück.⁵¹

Nach der Einnahme Konstantinopels besetzten die Eroberer den Kaiser- und den Patriarchenthron und nach und nach auch viele Bischofssitze mit Leuten aus ihren eigenen Reihen. Der griechische Kaiser und der griechische Patriarch gingen ins Exil nach Nizäa; viele griechische Würdenträger folgten ihnen, und gemeinsam sehnte man den Tag herbei, an dem man in die Hauptstadt Konstantinopel zurückkehren könnte.

Im Zentrum des östlichen Reiches verfahren die siegreichen Lateiner mit den Griechen ebenso, wie es die Normannen in Süditalien und die Kreuzfahrer des 11. Jahrhunderts in Antiochien und in Jerusalem getan hatten. Offensichtlich vertraten die Lateiner auch im 13. Jahrhundert noch jene Auffassung von der Kircheneinheit und vom Schisma, die schon von den Normannen vertreten worden war. Denn sie handelten auf dieselbe Weise und waren, wie sich aus den Akten des 4. Laterankonzils (1214)⁵² ergibt, fest davon überzeugt, dass sie durch die Einsetzung von Lateinern zum Kaiser und zum Patriarchen die Einheit der Kirche erlangt hätten. Begreiflicherweise halten hingegen die Griechen die Unterwerfung eines Teils der Christenheit durch einen anderen Teil für einen der Kirche unwürdigen Vorgang. Das Verhalten der Lateiner nach der Eroberung Konstantinopels hat aus griechischer Sicht die Kirchen tiefer gespalten.

4) Oben wurde schon einmal der Vergleich mit dem Arzt gemacht, der einer guten Diagnose bedarf, um seinen Patienten wirklich helfen zu können, und es wurde zu ernsthaften Studien aufgerufen, damit wir erfassen lernen, was zur Überwindung der Kirchenspaltung notwendig ist. Bei diesen Untersuchungen muss zunächst nach den wirklichen Ursachen für das Schisma zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit geforscht werden. Doch dies allein genügt nicht. Wir müssen auch die bisher unternommenen Versuche, die Einheit wieder zu erlangen, genau überprüfen, damit die Fehler, die in der Vergangenheit gemacht wurden, nicht wiederholt werden.

VII. Nach der Taufe Kievs und nach dem Erstarken der Metropole von Kiev gab es Spannungen zwischen östlichen und westlichen Christen auch bei den Slawen

1) Die Taufe Kievs durch Konstantinopeler Missionare (988) leitete mit der Christianisierung der Ostslawen auch deren Eintritt in das „gemeinsame Haus Europa“ ein. Denn ebenso wie das

51 Zur unauslöschlichen Erinnerung im Bewusstsein des Volkes vgl. o. Teil 3, III.

52 Vgl. 4. Konzil im Lateran (12. ökum.): 11.–30. Nov. 1215: DH 357–367; Konstitutionen in: *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 2, 230–271.

neu bekehrte Großfürstentum Kiev stand bis ins 12. Jahrhundert ganz Europa unter der kulturellen Führung durch Konstantinopel. Das Kiever Reich und seine Fürsten gehörten zur europäischen Staatenwelt. Allein die dynastischen Verbindungen des Fürsten Jaroslav des Weisen († 1054) können genügen, um die damalige „Europageltung“ Kievs zu erweisen. Er war mit einer schwedischen Königstochter verheiratet; drei seiner Söhne hatten deutsche Frauen; sein Sohn Vsevolod war mit einer griechischen Prinzessin verheiratet; seine Tochter Anna war die Gemahlin König Heinrichs I. von Frankreich; als König Olaf von Norwegen ins Exil musste, ging er zu Jaroslav, und Olafs Sohn Harald, der ein Wikingerführer in Sizilien war, heiratete eine Tochter Jaroslavs. Doch nach dem Tod Vladimir Monomachs (1125), eines Sohnes Vsevolods und seiner griechischen Gattin, zerfiel das Kiever Reich in Teilfürstentümer. Deren Rivalitäten schwächten das Land.

2) Die getrennte Entwicklung in den einzelnen Teilen des ostslawischen Siedlungsgebietes führte dazu, dass mancherorts die Zuneigung zu Westeuropa abnahm, welche der Kiever Gesamtstaat und seine Herrscher gehegt hatten.

An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert setzten sich abendländische Ritterorden (der Deutsche Orden und der Livländische Schwertbrüderorden) im Baltikum fest. Sie begannen, Schwertmission zu betreiben, und waren bestrebt, ihr Ordensland durch Eroberungen zu erweitern. Zudem hatte auch Schweden im Nordwesten des ostslawischen Siedlungsgebiets Expansionsabsichten. Somit begegneten die Lateiner den Ostslawen im Nordwesten des ostslawischen Siedlungsgebiets als militärische Gegner. Fürst Alexander Nevskij besiegte 1240 die Schweden und 1242 den Deutschen Orden. Seine Erfolge wurden viel gefeiert. Je mehr dies geschah, desto mehr verstärkte sich im Volksbewusstsein die Überzeugung, dass die Lateiner gefährliche Feinde seien.

1237 traten die Mongolen bei den Ostslawen auf den Plan. Mehrere Teilfürstentümer wurden ihnen botmäßig, und dies bedeutete, dass sie gezwungen waren, den Blick nach Osten zu richten. Europa und die Lateiner rückten sozusagen für sie in die Ferne.

3) Das Fürstentum Halič im äußersten Westen der alten Rus' hatte hingegen unter den Mongolen kaum zu leiden. Ihm brachte die Nähe zu Polen sehr früh eine intensive Berührung mit der abendländischen Welt. Als man in Ostmitteleuropa um eine Allianz zur Verteidigung gegen die Mongolen bemüht war, übersandte Papst Innozenz IV. dem Halič'er Herrscher 1253 die Königskrone. Nach damaligem europäischen Staatsverständnis bedeutete dies die Anerkennung Galiziens als selbständiges Königsreich in der ostmitteleuropäischen Staatenwelt. Der Austausch mit den Nachbarstaaten Polen und Ungarn wurde intensiviert. Im nachfolgenden Jahrhundert erwarb König Kasimir III. (1333–1370) das Halič'er Land über Erbfolgeverträge für das Königreich Polen.

Damit gerieten die dortigen ostslawischen Christen unter die Oberhoheit von Lateinern. Obwohl im Fürstentum Halič von alters her eine Landeskirche byzantinischer Tradition bestanden hatte, gründeten die Polen dort unverzüglich ihre eigenen Bistümer. Sie verhielten sich so, als ob es sich um ein heidnisches Land handelte, in das sie die Glaubensbotschaft erst hätten bringen müssen.

Mit der einheimischen Kirche verfahren sie gemäß der Bestimmung des 4. Laterankonzils, die da lautet: „In Anbetracht der Tatsache, dass mancherorts in derselben Stadt und Diözese Leute verschiedener Sprache zusammenwohnen, die auch bei aller Einheit im Glauben verschiedene Riten und Gewohnheiten haben, befehlen wir, dass die Bischöfe solcher Städte und Diözesen geeignete Männer aufstellen, die den Gottesdienst gemäß den verschiedenen Riten und Sprachen feiern und ebenso die Sakramente spenden. Sie sollen ihre Gläubigen auch durch Wort und Beispiel lehren. Indessen verbieten wir unbedingt, dass dieselbe Stadt oder Diözese verschiedene

Bischöfe habe. Das wäre ein Monstrum – wie wenn ein einziger Leib mehrere Köpfe hätte. Aber wenn aus den angegebenen Gründen eine dringende Notwendigkeit dafür besteht, soll der Ortsbischof in kluger Fürsicht einen katholischen Prälaten vom griechischen Ritus als seinen Vikar aufstellen, der ihm gehorsam und unterworfen sein soll in allen Dingen”.⁵³ Die siegreichen Lateiner, die 1204 in Konstantinopel zur Herrschaft gelangt waren, meinten beim Laterankonzil von 1214, dass ihnen überall in der Kirche das erste Wort zukäme. Daher schufen sie kirchenrechtliche Regeln, die ihren Bischöfen die Oberaufsicht über die östlichen Kirchen sichern und die östlichen Bischöfe zu Untergebenen der Lateiner machen sollten.

In Übereinstimmung mit den Bestimmungen des Laterankonzils übertrugen die Polen ihren eigenen Bischöfen das Aufsichtsrecht über die ostslawischen Diözesen des neu erlangten Herrschaftsgebietes. Die östliche Kirche des Landes wurde als untergebene Kirche behandelt, nicht als ebenbürtige Schwesterkirche. Ruthenen, die zum Lateinertum übertreten wollten, um in das herrschende Staatsvolk der Polen integriert zu werden und sozial aufsteigen zu können, wurden von den Lateinern in der Regel sogar nochmals getauft. Die östlichen Christen Galiziens mussten es also sogar erleben, dass die Lateiner den sakramentalen Charakter ihrer Kirche in Frage stellten. Sie sammelten Beweis um Beweis für die Überheblichkeit der Lateiner ihnen gegenüber.

4) Später, im 17. Jahrhundert, als Russland mächtiger geworden war und die Polen zu unterliegen begannen, schlug die Taufproblematik auch in Moskau hohe Wellen. Im polnisch-russischen Krieg an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert wurden Lateiner nach Russland verschlagen, mit denen das Auskommen gesucht werden sollte. Die Moskauer Synode stellte 1620 fest, dass die Taufe erforderlich sei, wenn sie sich der russischen Kirche anschließen wollten. Denn man meinte, die Lateiner verträten schlimmere Häresien als jene Häretiker und Schismatiker, deren Taufe den alten kirchlichen Bestimmungen zufolge anerkannt werden dürfe. Zudem meinte man, dass auch die östlichen Patriarchen die Lateinertaufe verwerfen.

Doch griechische Reisende erläuterten den Russen, dass bei ihnen zu Hause entschieden verworfen werde, was man 1620 in Moskau bestimmte. So legte zum Beispiel Patriarch Makarios von Antiochien 1655/56 den Moskauer Synodalen dar, dass es auf keinen Fall zur abermaligen Taufe von Lateinern kommen dürfe, denn diese haben das Priestertum, anerkennen alle sieben Sakramente, verehren die hl. Reliquien und die Ikonen und sind richtig getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes; sie wiederzutaufen hieße, dem Symbolum zu widersprechen, das die eine Taufe bekennt. „Wir anerkennen ihr Priestertum, und nie weihen wir lateinische Priester bei der Konversion zur Orthodoxie wieder; so müssen wir auch ihre Taufe anerkennen. Sie sind lediglich Schismatiker; ein Schisma aber macht den Menschen nicht zum Ungläubigen und Ungetauften, sondern macht nur, dass er getrennt ist von der Kirche”.⁵⁴

Die Russen beugten sich der Meinung der Griechen und verboten 1655/56 wieder, was sie 1620 verfügt hatten. Die Frage der Lateinertaufe wurde auf der kirchengeschichtlich höchst wichtigen Sitzung der Moskauer Synode von 1666/67 sogar nochmals behandelt. Mit Zustimmung zahlreicher Hierarchen aus allen damals bedeutenden autokephalen östlichen Kirchen mit byzantinischer Tradition wurde erneut festgestellt, dass die russische Kirche konvertierende Lateiner nicht zu taufen habe.

53 Wilhelm *de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, 37.

54 Zit. nach: Ernst Christoph *Suttner*, Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte, in: Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 127 (1990) 1–46, hier: S. 12.

VIII. Das 2. Konzil von Lyon (1274) wollte die Einheit der Kirchen durch die Lösung der *filioque*-Frage erreichen, blieb aber erfolglos⁵⁵

Die Herrschaft der Lateiner in Konstantinopel erwies sich als brüchig. Sie dauerte nur etwa ein halbes Jahrhundert. Am 25. Juli 1261 besetzten Truppen des Exilkaisers Michael VIII. (1259–82) die Stadt nahezu kampflos. Kaiser Michael selbst zog im August dort ein, und fortan war die Herrschaft der Byzantiner über das Zentrum ihres Reiches wiederhergestellt.

Dem Kaiser war nun viel daran gelegen, die kirchliche Einheit zwischen Griechen und Lateinern zu erlangen. Dazu drängten in einerseits seine geistlichen Verpflichtungen als Protektor der Kirche, die der Kaiser nach altem byzantinischem Herkommen hatte und die Michael VIII. sehr ernst nahm; Lateiner und Griechen haben nämlich über ihren jahrhundertalten Streitigkeiten und den jüngsten kriegerischen Auseinandersetzungen nicht vergessen, dass Christus ihre Einheit will. Andererseits sah er auch ein, dass es eine politische Notwendigkeit war, mit den Lateinern Versöhnung und Ausgleich zu suchen, damit nicht etwa ein neues Lateinerheer gegen Konstantinopel zieht und die Rückeroberung der Stadt versucht.

Also nahm Michael VIII. mit dem römischen Bischof Verhandlungen über eine Vereinigung der Kirchen auf. Er tat dies in seiner Eigenschaft als Protektor der griechischen Kirche, der er weiterhin war, und er verhandelte mit dem Papst, der durch die abendländischen Reformen des 11. und 12. Jahrhunderts zum eindeutigen Führer der lateinischen Christenheit geworden war. Papst und Kaiser hielten es für richtig, die Vereinigung durch eine theologische Übereinkunft zu erstreben. Sie meinten, die *filioque*-Frage sei der Hauptgrund für die Spaltung, und es sei das richtige Verfahren, über diese Frage die Einigung zu suchen; wenn diese Frage gelöst sei, werde die Kircheneinheit sicher Wirklichkeit werden.

Nach längeren Gesprächen über diese Frage wurde vom Papst für 1274 das 2. Konzil von Lyon⁵⁶ einberufen, das eines von den 21 Konzilien ist, die die katholische Kirche als ökumenische Konzilien anerkennt. Abgesandte des Kaisers kamen nach Lyon. Auf dem Konzil erklärten zunächst die Lateiner ihre Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn in einer speziellen dogmatischen Definition in einer Weise, die die Einwände der Griechen beantwortete. Dann erklärten die Abgesandten des Kaisers, dass die griechische Kirche dieser Erklärung zustimmen könne. Lateiner und Griechen sangen daraufhin das Glaubensbekenntnis gemeinsam.

Wir haben oben erwähnt, dass die Tilgung der Exkommunikation von 1054, die während des 2. Vatikanischen Konzils erfolgte, das Schisma nicht beendete, weil diese Exkommunikationen nicht die Ursache für die Spaltung waren.⁵⁷ Ebenso wenig konnte die theologische Einsicht von 1274, dass das *filioque* von Lateinern und Griechen gemeinsam verstanden werden kann, die Spaltung beenden, weil auch die *filioque*-Frage das Schisma nicht verursacht hatte; sie wurde vielmehr erst zum Streitpunkt gemacht, als die gegenseitige Liebe schon erloschen war.⁵⁸ Darum hätte es als Vorbedingung für die Zustimmung aller zur neuen Einsicht einer Erneuerung der wechselseitigen Zuneigung zwischen Lateinern und Griechen bedurft.

Als die Abgesandten des Kaisers vom Konzil zurückkamen, zeigte sich, dass bei den Griechen die Abneigung gegen die Lateiner viel zu tief war, als dass sie bereit gewesen

55 Vgl. Suttner, Die Christenheit, a.a.O., 73–77.

56 Vgl. 2. Konzil von Lyon (14. ökum.): 7. Mai – 17. Juli 1274: DH 378–383; Konstitutionen in: Wohlmuth, Dekrete, a.a.O., Bd. 2, 309–331.

57 Vgl. o. Teil 5, III.

58 Vgl. o. Teil 2, II. 3.

wären, sich die Resultate der theologischen Arbeit zu eigen zu machen. Der kaiserliche Protektor, der die Einheit der Kirchen wollte, konnte seine griechische Kirche nicht für eine Zustimmung zur theologischen Einsicht von 1274 gewinnen. Das Schisma dauerte fort. Kaiser Michael VIII. wurde sogar selbst ein Opfer des Schismas. Denn Papst Martin IV. (1281–1285) exkommunizierte ihn, weil er meinte, der Kaiser habe zu wenig getan, um die Griechen zur Kircheneinheit zu bewegen; die griechische Kirche exkommunizierte ihn ebenfalls, weil sie ihm vorwarf, sein Herz den Lateinern geschenkt zu haben. Als er starb, verweigerten ihm schließlich Griechen und Lateiner das kirchliche Begräbnis.

IX. Der große Versuch zur Beendigung des Schismas durch theologische Gespräche beim Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39)⁵⁹

1) In Konstantinopel begann nach dem Konzil von Lyon eine Zeit, in der man die theologischen Divergenzen mit den Lateinern besonders intensiv studierte und heftig darüber diskutierte. Mehr und mehr kam man zu der Überzeugung, dass das Schisma um dieser Divergenzen willen bestehe. Wer das Schisma überwunden sehen wollte, studierte also die theologischen Divergenzen und versuchte zu zeigen, dass sowohl die lateinische als auch die griechische Lehre dem Worte Gottes gemäß ist. Die Gegner der Aussöhnung studierten dieselben Fragen; sie bezeichneten die Auffassungen der Lateiner als Irrlehren und vertraten die Meinung, dass mit ihnen keine kirchliche Gemeinschaft erlaubt sei. Eine umfangreiche apologetische Literatur entstand.

Die Bedrohung des byzantinischen Reiches durch die Osmanen wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts immer ärger. Immer dringlicher verlangten der Kaiser und seine Berater nach einer Aussöhnung mit den Lateinern, weil sie sich im Fall der Kirchenunion von den Lateinern militärische Hilfe versprachen. (Wie sehr die politische Nöte in dieser gefährlichen Situation die Suche nach Einheit förderten, ergibt sich besonders gut aus den Worten des byzantinischen Chronisten Georgios Phrantzes, der enge Beziehung zum Kaiserhaus hatte und über das Denken des Kaisers gut Bescheid wusste. Er lässt in seiner Chronik Kaiser Manuel II. (1391–1425) zu seinem Sohn sagen, dass dieser die Idee einer Union mit den Lateinern lebendig erhalten solle, denn sie flöße den Türken Furcht ein, dass er aber nicht versuchen solle, sie ernstlich in die Tat umzusetzen, denn sie käme doch nicht zustande; das Scheitern würde in diesem Fall die Türken über die wahren Verhältnisse aufklären und sie erst recht zur Gefahr werden lassen).⁶⁰ In seiner Not drängte der Kaiser die Bischöfe, nun endlich eine Lösung der theologischen Fragen zu finden, damit die Einheit der Kirche, die vom Evangelium verlangt ist und aus politischen Gründen dem Kaiser sehr wichtig war, zustande komme.

2) Da man wirklich eine theologische Vereinbarung erreichen wollte (nicht nur ein politisches Zweckbündnis!), beschloss man, ein Konzil abzuhalten. Nach langen Vorgesprächen traf man sich 1438 in der italienischen Stadt Ferrara; wegen einer ansteckenden Krankheit, die dort ausbrach, verlegte man das Konzil später nach Florenz. Der Papst berief die lateinischen Bischöfe, denn im Westen war die Zuständigkeit der weltlichen Herrscher für das Einberufen einer kirchlichen Synode abgeschafft. Die griechischen Bischöfe aus den verschiedenen griechischen Patriarchaten wurden hingegen nach alter Tradition vom griechischen Kaiser eingeladen. Der Papst mit seinen Beratern auf der einen Seite und der Kaiser mit seinen Beratern auf der anderen Seite erstellten die Tages-

⁵⁹ Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 78–86.

⁶⁰ Vgl. ebd. 78f.

ordnung für die Verhandlungen und leiteten das Geschehen. Mit anderen Worten: Man respektierte, dass die Griechen weiterhin das auf den Kaiser zugeschnittene Kirchenbild aus der Zeit der sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien vertraten und die Lateiner ein anderes, auf die „petrinische Autorität“ in der Kirche gestütztes, das nach den Reformen des 11. und 12. Jahrhunderts im Westen seine volle Entwicklung nahm.⁶¹

3) Wichtig ist, dass die lateinischen und die griechischen Bischöfe bereit waren, wesentlich mehr zu tun, als 1274 in Lyon geschehen war. Damals hatte ein Konzil der Lateiner stattgefunden. Von griechischer Seite waren keine Bischöfe, sondern nur Abgesandte des Kaisers gekommen, die mit den lateinischen Konzilsvätern zu verhandeln hatten. 1438 wurde hingegen wirklich ein gemeinsames Konzil von Lateinern und Griechen gefeiert.

Um das Gewicht dieses Unterschiedes recht zu ermessen, bedenke man: Als Papst Johannes XXIII. das 2. Vatikanische Konzil einberief, hatten anfangs manche Bischöfe und Theologen gehofft, dass neben den Bischöfen der Katholiken auch jene der Orthodoxen und vielleicht auch protestantische Kirchenführer voll daran teilnehmen würden und dass dies zur Kircheneinheit führen würde. Sehr schnell wurden diese Erwartungen von Vertretern aller Seiten zurückgewiesen. Denn, so sagte man, *die erste Aufgabe eines Konzils sei es, für den Glauben der Kirche Zeugnis abzulegen; Kirchen, die im Glauben getrennt sind, könnten aber kein gemeinsames Glaubenszeugnis geben. Folglich sei kein gemeinsames Konzil möglich*. Nur Beobachter, aber keine Konzilsmitglieder wurden von den nicht-katholischen Kirchen entsandt. Diese wurden von den Konzilsvätern zwar des öftern um Rat gefragt, doch sie waren nur Gäste, nicht Teilnehmer am Konzil.

Wenn also 1962–65 die gemeinsame Teilnahme orthodoxer und katholischer Hierarchen an einem Konzil für unmöglich erklärt wurde, 1438/39 die gemeinsame Teilnahme von Griechen und Lateinern aber für richtig gehalten wurde, müssen unsere Kirchen damals die Grenzlinie zwischen sich anders verstanden haben, als wir Christen des 20. Jahrhunderts es tun.

4) Die Konzilsteilnehmer rangen schwer miteinander; nach Ausweis der Akten waren die Aussagen über die strittigen Punkte klar und entschieden. Wer nur die Texte liest, ohne sich zu vergegenwärtigen, dass diese Worte *auf einem gemeinsamen Konzil vorgetragen wurden*, könnte zu der Meinung kommen, die Griechen und Lateiner seien sich damals ebenso fremd gegenübergestanden wie die Katholiken und Orthodoxen des 19. und 20. Jahrhunderts, die fast dieselben Aussagen machten. Doch im 19. und 20. Jahrhundert waren Katholiken und Orthodoxe überzeugt, einander wegen dieser Unterschiede so fremd zu sein, dass sie *nicht mehr zu einem gemeinsamen Konzil zusammenkommen dürfen*. Damals aber feierte man das gemeinsame Konzil trotz dieser Unterschiede.

Es kann niemals genug sein, nur Texte zu lesen und allein aus ihnen ermessen zu wollen, wie tief der Streit zwischen den Kirchen ist. Vielmehr muss man immer auch fragen, welches Gewicht den Texten im zeitgenössischen kirchlichen Leben zukam. *Dann erst ergibt sich, ob der Streit von der Kirche als Spaltung im Glauben (die ein gemeinsames Konzil verbietet) eingestuft wurde oder lediglich als ein Unterschied beim Reden über den gemeinsamen Glauben (der einem gemeinsamen Konzil nicht im Wege steht)*. Leider wird dieses Überprüfen meist unterlassen. Die Folge ist, dass unsere Polemiker oftmals heutige Ansichten, die den Alten fernlagen, diesen in die Schuhe schieben. Sie halten dann das für die traditionelle Ansicht unserer Kirchen, was erst im 18. oder 19. Jahrhundert zur allgemeinen Überzeugung wurde.

61 Vgl. o. Teil 5, II.

5) Vier theologische Unterschiede wurden beim Konzil von Ferrara-Florenz⁶² studiert:

Das filioque

Dieser Frage wurde bei weitem die meiste Zeit gewidmet. Nach langen Analysen über die Lehre selbst und nach dem Vortrag zahlreicher Exzerpte aus den Kirchenvätern wurde von den Konzilsteilnehmern festgestellt, dass von den Kirchenvätern, die vom Heiligen Geist geführt waren, die einen sagten, der Heilige Geist gehe aus *a Patre et Filio*, die anderen *a Patre per Filium*. Wenn der Heilige Geist, der die Kirche in die volle Wahrheit einführt, die eine und die andere Aussage zuließ, müssen sie beide der Wahrheit des christlichen Glaubens entsprechen. Also sei es in der Kirche erlaubt, die eine oder die andere Lehre zu vertreten.

Die Frage, ob für die Eucharistie gesäuertes oder ungesäuertes Brot zu verwenden sei

Die Antwort war, dass beides Brot ist und dass jede Kirche das Recht habe, jenes Brot zu verwenden, das bei ihr üblich sei.

Das Purgatorium (der Reinigungsort für die Seelen der Verstorbenen)

Dass die Toten noch der Reinigung bedürfen, wurde von den Griechen stets gelehrt, und sie haben zahlreiche Fürbittgebete für sie um Reinigung und Aufnahme ins ewige Leben. Es war aber erst den Scholastikern, die immer ein System entwerfen wollten, in den Sinn gekommen zu fragen, wo denn nun die Reinigung stattfindet. Daher begannen sie, außer von Himmel und Erde, die in der Bibel genannt werden, auch noch von einem Purgatorium zu reden. Die Phantasie (zum Beispiel in Dantes „Göttlicher Komödie“) gewann beim Reden der Lateiner über das Purgatorium weites Feld. Die Griechen fühlten sich dadurch gestört, nahmen auf dem Konzil aber zur Kenntnis, dass die Lateiner von der Reinigung der Toten von Sünden reden, wenn sie den Begriff Purgatorium gebrauchen.

Die Stellung des ersten Bischofs in der Kirche (Prärogativen des römischen Bischofs)

Niemand bestritt, dass dem römischen Stuhl seit ältester Zeit Prärogativen zukamen, und die Väter der Florentiner Kirchenversammlung stimmten im Dekret *Laetentur coeli* überein, dass der Papst Vollmachten habe, „wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten wird“.⁶³ Freilich haben die Interpretation der primatialen Rechte und ihre Ausübung auf römischer Seite zwischen den sieben ökumenischen Konzilien und der Florentiner Kirchenversammlung eine Entwicklung erfahren, und diese Entwicklung ging nachher noch weiter. Erst beim 1. Vatikanischen Konzil⁶⁴, mehr als vier Jahrhunderte nach der Florentiner Kirchenversammlung, fand die katholische Kirche dazu, den Jurisdiktionsprimat ihres Papstes in einer autoritativen Aussage zu definieren, d.h. abzugrenzen gegen das Zuviel und das Zuwenig.⁶⁵ Eine ausgewogene Auffassung vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat, die alles das, aber auch nur das verlangt, was Dogma der katholischen Kirche ist, war im 15. Jahrhundert niemandem möglich. Katholiken und Nichtkatholiken konnten in den Jahrhunderten der Entfaltung römischer primatialer Praxis der Meinung sein, was in Rom geschehe, sei die angemessene Weise, um zu verwirklichen, was immer schon Prärogative des römischen Stuhls gewesen war. Oder sie konnten die Entwicklung in Rom eher als Wildwuchs und verfälschende Neuerung, denn als Verdeutlichung der altkirchlichen Ordnung betrachten.

Beide Ansichten könnten mit der Formel im Dekret *Laetentur coeli* gemeint sein. Dass man also die Sache nicht ausdiskutierte, sollte in den folgenden Jahrhunderten zu vielen

62 Vgl. Konzil von Florenz (17. ökum.): 26 Febr.1439 – August (?) 1445: DH 449–469; *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 2, 513–583.

63 DH 1307; *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 2, 528.

64 Vgl. DH 811–833.

65 Vgl. 4. Sitzung 18. Juli 1870: Erste dogmatische Konstitution *Pastor aeternus* über die Kirche Christi: DH 824–833.

neuen Spannungen führen. Doch Vorsicht mit einem abwertenden Urteil über das Vorgehen der Väter von Ferrara-Florenz! Die Frage war zu jenem Zeitpunkt noch nicht reif für eine endgültige Formulierung. War doch das Konzil, wie eben gezeigt, noch von beiden Autoritäten (der kaiserlichen und der petrinischen) geleitet. Wie wäre es denkbar, auf einem Konzil, das beide Möglichkeiten noch gelten lässt, über die eine von den beiden eine endgültige Aussage zu machen?

6) Mit Ausnahme des Bischofs Markos Eugenikos unterschrieben alle Konzilsväter den theologischen Einigungstext. Doch die Bereitschaft der Lateiner und Griechen, wirklich aufeinander zuzugehen, war so gering, dass die Resultate der Theologen keine Auswirkungen auf das kirchliche Leben erlangten. Zwar haben in den folgenden 200 Jahren alle östlichen Bischöfe, die versöhnungsbereit waren, an den theologischen Ergebnissen von Florenz festgehalten. *In der Folgezeit war die theologische Zustimmung größer als die theologische Ablehnung.* Doch als Gemeinschaften waren weder die griechische, noch die lateinische Kirche bereit, aus der theologischen Übereinkunft praktische kirchliche Konsequenzen zu ziehen.

X. Die griechischen Kirchen ohne Kaiser und die wachsende Zentralisierung der lateinischen Kirche

1. Verlust der gemeinsamen Handlungsfähigkeit auf seiten der östlichen Christen

Bis 1453 hatten sich die byzantinischen Kaiser sowohl für die Gläubigen ihres Reiches als auch für die griechischen Patriarchate unter islamischer Herrschaft, für die griechischen Christen in Staaten der Lateiner und für die slawischen Kirchen östlicher Tradition mitverantwortlich gewusst. Ihr Ehrevorrang ermöglichte Kommunikation und Zusammenhang dieser Kirchen, unter welcher Herrschaft sie auch lebten. Wie eben gezeigt wurde, trat die koordinierende Funktion des Kaisers für die griechischen Kirchen beim Konzil von Florenz nochmals zutage, als der Kaiser bei ihnen ebenso den ersten Platz einnahm wie der Papst bei den Lateinern.

Nach dem Untergang des byzantinischen Kaisertums übernahm keine andere Institution die bisherige kirchliche Funktion des Kaisers. Die griechischen und ostslawischen Kirchen verfügten somit über keinen Koordinator mehr, den alle Patriarchate (bzw. autonomen Erzbistümer) anerkannt hätten. Daher brachte die nachfolgende geschichtliche Entwicklung Probleme, für die auf den gegenwärtigen panorthodoxen Beratungen noch immer nach einer Lösung gesucht werden muss. Es kam nämlich zu einer Aufsplitterung der Orthodoxie in einzelne Kirchen, die sich zwar zusammengehörig wissen, die aber nur unter erheblichen Schwierigkeiten gemeinsam zu handeln vermögen.⁶⁶ Trotz des Ausfalls jener Instanz, die noch beim Florentiner Konzil der Koordinator der griechischen Kirchen war und von der Antonios IV. 1393 gemeint hatte, dass die völlig unverzichtbar sei⁶⁷, stellte die Orthodoxie ihre Lebenskraft unter Beweis, indem sie auch ohne Koordinator das kirchliche Leben weiterhin gewährleisten konnte.

Weil aber niemand mehr da war, der dafür hätte sorgen können, dass die vielen Kirchen eine gemeinsame Haltung zur abendländischen Kirche erarbeiteten, begann an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert eine Zeit, in der die autonomen östlichen Kirchen einzelner Regionen eigene Übereinkünfte mit der lateinischen Kirche suchten.

66 Vgl. Ernst Christoph Suttner, Die theologischen Fakultäten der orthodoxen Kirchen suchen die Zusammenarbeit. Zur Publikation der Referate des Interorthodoxen theologischen Symposions, 12.–16.9.1972, in: Ostkirchliche Studien 25 (1976) 321–326.

67 Vgl. o. Teil 5, II.

(Wir werden im nächsten Kapitel darüber zu reden haben). Nicht mehr die Beseitigung der Kirchenspaltung zwischen Griechen und Ostslawen einerseits und Lateinern andererseits erstrebte man dann, wie das noch auf dem Florentiner Konzil geschah. Vielmehr wurden Teilunionen geschlossen.⁶⁸ Durch sie wurde ein neues schmerzliches Kapitel in der Geschichte des ostwestlichen Schismas eröffnet.

2. Gleichzeitig begann eine Entwicklung, durch welche die Zuständigkeiten der römischen Kurie zahlreicher wurden

Während die östlichen Kirchen ihren Koordinator verloren, hob man im Westen alles heraus, was im biblischen, patristischen, kanonistischen und kirchengeschichtlichen Erbe der Kirche geeignet war, die besondere Verantwortung des römischen Bischofs für den Zusammenhalt der Lokalkirchen zu untermauern. Unter Bezugnahme auf das bei den römischen Bischöfen seit ältester Zeit lebendige Bewusstsein von ihrer umfassenden Verantwortung lehrte die abendländische Kirche immer deutlicher, dass dem römischen Stuhl *durch göttlichen Willen* die Führung in der Gesamtkirche zukommt. Dies verursachte eine starke Zentralisierung des Lebens der abendländischen Kirche.

3. Einheitlichkeit unter Führung durch den Papst im Westen und Autokephalien ohne gemeinsames Oberhaupt im Osten

Nach einer Entwicklung, die sich über Jahrhunderte erstreckte, gelten heutzutage die Zentralisierung der katholischen Kirche unter ihrem Papst und die Aufgliederung der orthodoxen Kirche in einzelne selbständige Kirchen als die augenscheinlichsten Charakteristika der beiden Kirchen. Gläubige, die der jeweils anderen Kirche mit Argwohn begegnen, gehen sogar so weit, das unterschiedliche Erscheinungsbild als ein „Entweder-Oder“ zu verstehen. Sie meinen, es könne nur eines richtig sein. Entweder die Kirche solle nach Christi Willen einen Papst haben, von dem alles abhängt, oder die Autokephalien seien gottgewollt und es dürfe in der wahren Kirche Christi keinen Papst geben.

Das 2. Vatikanische Konzil hat „von der verschiedenen Art der theologischen Lehrverknüpfung“ hingegen gesagt: „auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet worden. Daher darf es nicht wundernehmen, dass von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des geoffenbarten Mysteriums manchmal besser und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, dass man bei jenen verschiedenen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muss.“⁶⁹ Wir werden uns im Teil 7 Gedanken zu machen haben, dass unsere Kirchen, als sie es wieder lernten, sich zu dieser Auffassung zu bekennen, zu ihrer autochthonen Tradition zurückkehrten.

68 Vgl. u. Teil 6. III.

69 UR, Art. 17.

Teil 6:
DIE ENTWICKLUNG DES VERHÄLTNISSES
NACH DEM KONZIL VON TRIENT

I. Die Theologie der westlichen Kirche wurde (fast ausschließlich) mit den Themen der Reformatoren befasst; das östliche Erbe geriet in Vergessenheit

1) Das Konzil von Trient⁷⁰ wurde in drei Sitzungsperioden in den Jahren 1545–1548, 1551–1552 und 1562–1563 durchgeführt. Es war einberufen worden, um die Probleme zu beraten, die durch die Reformation im Abendland aufgebrochen waren.

Die Gegensätze, die durch die Reformatoren im Abendland verursacht wurden, waren von anderer Art als die Spannungen zwischen Griechen und Lateinern. Denn Griechen und Lateiner lebten *von Anfang an ein unterschiedliches kirchliches Leben*. Der anfängliche wechselseitige Respekt für die jeweilige Eigenart der anderen nahm ab; Mangel an Verständnis und Liebe füreinander griff um sich. Was man an den anderen anfangs respektiert hatte, wurde zu Stein des Anstoßes; man ließ die alten Unterschiede nicht mehr gelten, sondern begann, ihretwegen zu streiten.

Durch die Reformatoren kam es hingegen *innerhalb einer gemeinsamen kirchlichen Tradition* zu Gegensätzen. Die Unterschiede zwischen den traditionellen Lehren und Bräuchen der abendländischen Kirche und dem, was die Reformatoren lehrten und praktizierten, kamen zustande, weil die Reformatoren vom vorher gemeinsamen kirchlichen Leben abrückten. Darum versuchten die Katholiken, die Protestanten zu veranlassen, dass sie die Besonderheiten wieder aufgäben und zum früheren gemeinsamen kirchlichen Leben zurückkehrten. Hätte man die Reformatoren für die Rückkehr zum alten, gemeinsamen kirchlichen Erbe bewegen können, wäre die Einheit der (abendländischen) Kirche wiedererlangt worden.

Dazu waren die Protestanten nicht zu bewegen. Im Gegenteil. Ihr kirchliches Leben stabilisierte sich, und die katholischen Theologen, die mit ihnen in der abendländischen Welt eng zusammenlebten, mussten sich mit den protestantischen Auffassungen ernsthaft auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzungen betrieben sie intensiv, so intensiv sogar, dass bei fast keinem von ihnen mehr Zeit und Interesse bestand, sich richtig mit den kirchlichen Traditionen der Griechen zu befassen.

Weil sie also nur die protestantischen Widersprüche zu ihrer eigenen Theologie ernsthaft studierten, bemerkten sie nicht, dass die Unterschiede zwischen den Lateinern und den Griechen anders eingeschätzt werden müssen als die Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten. Denn Lateiner und Griechen besaßen, wie gesagt, von Anfang an zweierlei Traditionen, welche vielfach keine Gegensätze sind, sondern eine gegenseitige Ergänzung⁷¹, während die Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten aus dem Widerspruch gegen eine gemeinsame Tradition hervorgegangen sind. Im Abendland nahm nach dem Tridentinum die wirkliche Kenntnis von der Geschichte und den Traditionen der östlichen Kirchen schnell und gründlich ab, und es verbreitete sich die falsche Vorstellung, mit den östlichen Kirchen sei es einst zum Schisma gekommen, weil diese wie die Protestanten, nur eben um einige Jahrhunderte früher, von der Tradition der römischen Kirche abgefallen seien.

70 Vgl. Konzil von Trient (19. ökum.): 13. Dez. 1545 – Dez. 1563; DH 1500–1850.

71 Vgl. o. Teil 5, X. 3. mit Anm. 69.

In der Folgezeit meinten die Lateiner, dass der Ritus, die Lehre und die Frömmigkeitsweisen der heiligen römischen Kirche die gottgewollte Norm für das kirchliche Leben sei. Was sich bei Protestanten oder östlichen Christen davon unterscheide, müsse abgeschafft werden. Die Einheit der Kirche sei dann am besten gesichert, wenn man überall dem Beispiel der römischen Kirche nacheifere. Denn alles, was sich davon unterscheide, sei Folge eines Abfalls vom gottgewollten rechten Weg.

Das 2. Vatikanische Konzil distanzierte sich von dieser Auffassung, zu der es gekommen war, *weil man die kirchengeschichtliche Wahrheit vernachlässigte und ausschließlich die innerabendländischen Probleme studierte*. Ausdrücklich unterscheidet das Konzil zwei Kategorien von Spaltungen und weist die Meinung entschieden zurück, dass die Spaltung zwischen Ost und West und jene mit den Protestanten in gleicher Weise vor sich gegangen seien.⁷² Es betonte, dass die Kirchen des Orients und des Abendlandes Jahrhunderte hindurch je ihren besonderen Weg gegangen sind, denn: „Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen und daher *schon von Anfang an* in der Kirche hier und da verschieden ausgelegt worden“.⁷³ Bestimmte Unterschiede zwischen Ost und West sind also wesentlich für die Kirche; sie sind nicht erst als Folge eines Protestes gegen die alte Tradition der Kirche entstanden wie die innerabendländischen Spaltungen. Darum gilt: „Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, *damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt [...] werde*“.⁷⁴

Die Beschränkung der Studien auf die innerabendländischen theologischen Themen in nachtridentinischer Zeit hatte nicht nur ein Fehlverhalten der Lateiner den östlichen Kirchen gegenüber zur Folge, sondern brachte sie darüber hinaus auch noch in Gefahr, die Fülle der christlichen Tradition, das heißt die Katholizität der Kirche, zu verlieren.

2) Am Florentiner Konzil hatte der Patriarch von Konstantinopel persönlich teilgenommen. Die anderen Patriarchate waren durch Abgesandte vertreten. Also war es damals für jedermann deutlich, dass es neben dem Bischof von Rom in der Kirche auch andere Autoritätsträger gibt, auf denen eine besondere Mitverantwortung für die Ortskirchen eines genau umgrenzten Gebietes lastet. Wäre es durch das Dekret *Laetentur coeli*⁷⁵ der Florentiner Kirchenversammlung zur Kircheneinigung gekommen, hätte die geeinte Kirche sowohl einen Papst mit Vollmachten, „wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten wird“⁷⁶, als auch mehrere Patriarchen gehabt. Nach uraltem Herkommen hatte der römische Bischof immer schon in einem bestimmten Gebiet als Patriarch amtiert; gemäß dem Dekret *Laetentur coeli* wäre es selbstverständlich dabei geblieben. Jenseits der Grenzen dieses Gebietes hätte er aber dem Dekret *Laetentur coeli* zufolge nur jene gesamtkirchlichen Funktionen ausüben sollen, die ihm gemäß „den Akten der ökumenischen Konzilien und den heiligen Kanones“ als dem ersten unter den Bischöfen (und natürlich auch unter den Patriarchen) zukommen.

Beim Florentiner Konzil waren sich auch die Lateiner durchaus noch dessen bewusst, was nach einer Periode, in der man vergessen hatte, das 2. Vatikanische Konzil neuerlich in Erinnerung rief: „Schon von den ältesten Zeiten her hatten die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen, die von den heiligen Vätern und Synoden, auch von

72 Vgl. UR, Art. 13.

73 Ebd., Art. 14. Hervorhebung durch den Autor.

74 Ebd., Art. 15. Hervorhebung durch den Autor.

75 Vgl. Konzil von Florenz (17. ökum.): 26. Febr. 1439 – August (?) 1445: DH 1300–1308; *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 2, 523–528.

76 *Wohlmuth*, Dekrete, a.a.O., Bd. 2, 528; vgl. o. S. 52f mit Anm. 63.

ökumenischen, sanktioniert worden sind. Da nun eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche [...] nicht im Geringsten der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig beiträgt, so erklärt das Heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, dass die Kirchen des Orients, im Bewusstsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind". Das Konzilsdekret fährt fort: „Die vollkommene Beobachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingung durchaus erforderlich sind".⁷⁷

Das Tridentinum leitete jene Zeit ein, in der das genannte Prinzip am wenigsten beachtet wurde. Zwischen Florentinum und Tridentinum hatte bekanntlich die koloniale Expansion der europäischen Staaten eingesetzt. (1488 umsegelten Portugiesen die Südspitze Afrikas und fanden 1498 den Seeweg nach Indien; 1492 landete Kolumbus in Amerika, und in kürzester Zeit entstanden europäische Kolonien in Afrika, Ostasien und Amerika). Mit der kolonialen Expansion Europas war eine Ausbreitung des lateinischen Christentums in die neu entdeckten Länder verbunden. Die lateinische Kirche erfuhr eine weltweite Ausdehnung. Sie erstreckt sich seither ebensoweit wie die Gesamtkirche: über alle Erdteile.

Die Folge war, dass es die Lateiner recht schnell verlernten, noch zwischen dem römischen Patriarchat und der Gesamtkirche zu unterscheiden. Sie vergaßen, was sie zur Zeit des Florentinums noch wussten: Dass man die patriarchalen und die päpstlichen Prärogativen des römischen Stuhls genau voneinander abheben muss. Seither denken sie nicht mehr daran, dass der römische Bischof für bestimmte Diözesen manches deswegen tut, *weil er deren Patriarch ist*. Was immer eine einzelne Diözesankirche nicht allein, sondern mit römischer Hilfe tut, erscheint jenen, die an die patriarchale Funktion des Bischofs von Rom nicht mehr denken, als *mit päpstlicher Hilfe* durchgeführt.

Selbstverständlich muss alles, was echtes päpstliches Wirken ist, vom römischen Bischof überall in der Gesamtkirche getan werden. Für alles, was wirkliche päpstliche Aufgabe ist, steht dies außer Zweifel. Manche Lateiner halten aber irrtümlich auch die patriarchalen Amtshandlungen des römischen Bischofs für päpstliche Aufgaben. Sie begehen den Fehler zu meinen, der römische Bischof müsse auch sie überall vornehmen. Was er nach der herkömmlichen Ordnung der Kirche nur in seinem Patriarchat zu tun hat, möchten sie ihn überall in der Welt tun lassen. In der Tat haben wir in der Geschichte unserer Kirche viele Fälle, in denen auch die Päpste dieser Meinung waren. Die Orientalen, die sich eine gute Kenntnis von den traditionellen Rechten der Patriarchen bewahrten, halten es jedesmal für eine Amtsanmaßung des römischen Bischofs, wenn er für eine Diözese, die nicht zum Patriarchat der Lateiner gehört, Anordnungen trifft, die der eigene Patriarch der betreffenden Diözese zu treffen hätte.

Alle bischöflich geleiteten Kirchen der Christenheit stimmen darin überein, dass es dem römischen Bischof nach ältester Tradition zukommt, der erste unter den Bischöfen zu sein. Für sie steht alle fest, dass die rechte Einheit der Kirche erst dann wiedererlangt ist, wenn er von allen wieder in dieser Funktion anerkannt wird und sie in der rechten Weise erfüllt. *Die nachtridentinische Entwicklung in der Amtsausübung des römischen Bischofs, die ihm den Vorwurf der Amtsanmaßung einbrachte, trug viel dazu bei, dass das Papstamt gegenwärtig von vielen als ein Hindernis gegen die Einheit, nicht als ein Dienst an ihr angesehen wird.*

77 UR, Art. 16.

Davon sprach Johannes Paul II., als der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. im Dezember 1987 bei ihm zu Gast war. Offen bekannte der Papst vor seinem Gast aus Konstantinopel, dass er noch nicht wisse, wie er seiner Sendung nachkommen müsse, damit sein Amt ein Dienst an der gesamtchristlichen Einheit werde. Er rief Katholiken und Nichtkatholiken auf, ihn durch Gebet und Studium zu unterstützen, damit er lerne, seiner Sendung als römischer Bischof wirklich zu entsprechen.⁷⁸ An den Gast gewandt, sagte er: „Wie Sie wissen, geschieht es aus dem Wunsch, wirklich dem Willen Christi zu gehorchen, dass ich mich gerufen weiß, als Bischof von Rom dieses Amt auszuüben. So bitte ich in Erwartung jener vollkommenen Gemeinschaft, die wir wieder aufrichten wollen, den Heiligen Geist inständig, dass er uns sein Licht schenke und alle Hirten und Theologen unserer Kirchen erleuchte, damit wir – selbstverständlich gemeinsam – die Formen suchen können, in denen dieses Amt einen Dienst der Liebe leisten kann, der von den einen und von den anderen anerkannt wird. Ich erlaube mir, Eure Heiligkeit zu bitten, mit mir und für mich zu beten, damit Er, ‚der in alle Wahrheit einführt‘ (Joh 16,13), uns von jetzt an die Gesten, Haltungen, Worte und Entscheidungen eingebe, die erlauben werden, alles zu erfüllen, was Gott für seine Kirche will“.⁷⁹

3) Nicht nur deswegen, weil man sich intensiv mit den Protestanten auseinandersetzte, befasste man sich in nachtridentinischer Zeit an den theologischen Schulen der Lateiner mit Themen, welche für die Griechen neu und ungewohnt waren. Mit dem Anbruch der Neuzeit waren im Abendland ein neuer Lebensstil und ein neues Bildungsbewusstsein aufgekommen. Wie im Hochmittelalter, als die Scholastik aufblühte, geschah es jetzt wieder, dass die Menschen im Abendland einen Mentalitätswechsel vollzogen. Diesem Wechsel trug das Schulwesen der Lateiner voll Rechnung und wurde „modernisiert“. Den Orientalen, die dem Herkommen enger verbunden blieben und auf ihre „Treue zu den Vätern“ (wie sie die Ablehnung der zeitgenössischen Bildung nannten) pochten, erschienen die Lateiner abermals als „Neuerer“. Die Unterschiede zwischen den lateinischen und griechischen Kirchen wurden dadurch abermals vermehrt, und es gab neue Ursachen, weswegen sich ein östlicher Christ, der in den Westen kam, (beziehungsweise umgekehrt: ein westlicher Christ, der in den Osten kam,) fremd fühlte.

Um die Auswirkungen des neuen Wandels im Bildungswesen auf das Verhältnis zwischen Lateinern und Griechen recht zu verstehen, ist zudem zu bedenken: Auch die katholischen Ordensleute, die ab dem 17. Jahrhundert in großer Zahl zur Unterstützung der Christen ins osmanische Reich gesandt wurden, machten keine anderen theologischen Studien als ihre Mitbrüder, die im Abendland verblieben und über den Protestantismus Bescheid wissen mussten. Eine solche Ausbildung für Missionare, die in den Osten gingen, war sicher bestens geeignet, dort verbreitete Missverständnisse noch zu vergrößern.

78 Vgl. L'Osservatore Romano, 7./8. Dezember 1987, 5.

79 Ebd.

II. Unter osmanischer Herrschaft verfiel die Theologie der griechischen Kirchen⁸⁰

1) Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) gingen den griechischen Kirchen die höheren Bildungsstätten verloren. Deshalb fanden sich in der Folgezeit griechische Studenten an den hohen Schulen des Abendlandes ein, und es kam zu einer recht kleinen griechischen Bildungselite, der die neuen protestantischen Lehren und das nachtridentinische Denken der Katholiken vertraut waren. Ehe die betreffenden Studiosi an die hohen Schulen Westeuropas zogen, waren sie mit den kirchlichen und kulturellen Traditionen, die im Volk und in den Klöstern weiterlebten, hinreichend bekannt geworden. So konnten sie nach ihrer Rückkehr von der angestammten Kirche und von der breiten Mehrheit des Volkes wieder als Führer angenommen werden. Doch die Pflege des herkömmlichen Geistesgutes der griechischen Kirchen blieb den weniger Gebildeten überlassen. Folglich nahm das, was vom alten Erbe lebendig im Bewusstsein erhalten blieb, immer mehr ab, je länger sich die kleine Gruppe geistig führender Männer mit den Problemen des Westens abgab.

Wegen neuer Aufgaben, die der Kirche der Griechen im türkischen Reich erwachsen, wurde der Verfall ihrer Theologie noch beschleunigt. Der Struktur des Osmanenreiches zufolge besaßen die Griechen nämlich nur im kirchlichen Bereich ein Gemeinwesen. Sie konnten nur im kirchlichen Rahmen ihr kulturelles Erbe weiter vermitteln, und nur als Kirche konnten sie sich in ihrer eigenen Identität behaupten. Alle weltlichen Angelegenheiten, die ihnen die Türken zur Selbstverwaltung überließen, mussten sie von kirchlichen Instanzen ordnen lassen. Ein kirchliches Amt innezuhaben, bedeutete also Einfluss auf das öffentliche Leben, und lange Zeit war das Erstreben eines kirchlichen Amtes für Christen im osmanischen Reich sogar der einzige Weg, auf dem sie solchen Einfluss erlangen konnten. Damals waren die führenden Männer des griechischen Volkes also Mönche; denn Mönch musste man sein, um in höhere Kirchenämter der Griechen aufsteigen zu können.

2) Je mehr es in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts den griechischen Kirchenführern um diese uns heutigen Christen ungewohnte Seite des kirchlichen Lebens ging, desto deutlicher zeichnete sich bei ihnen ausgesprochenes Desinteresse an der Theologie ab. Bezeichnende Beispiele hierfür sind die beiden bekannten Konstantinopeler Patriarchen Kyrill Lukaris und Kyrill Kontaris, die um das Patriarchat rivalisierten und einander mehrfach aus dem Amt verdrängten; sie haben beide ihre Ambitionen zu guter Letzt mit einem gewaltsamen Tod bezahlt. Das Bekenntnis des Kyrill Lukaris, das während einer seiner Amtszeiten als Patriarch von Konstantinopel in Genf erschien, beweist, dass ihm Sympathien zum Calvinismus eigen waren, während sein Gegner Kyrill Kontaris Zögling im Jesuitenkolleg von Galata gewesen war und nach dem Tod des Kyrill Lukaris, als er zum dritten Mal und nach seiner Meinung endgültig den Thron von Konstantinopel innehatte, ein Glaubensbekenntnis unterschrieb, das in Rom verfasst worden war.

Obwohl dieser Gegensatz zwischen den beiden Rivalen und ihren Parteigängern unbestritten ist, gab es in der 1. Hälfte des 17. Jahrhundert keine wirkliche Auseinandersetzung der Griechen um die damals akuten theologischen Fragen. Ihren Parteiführern ging es hauptsächlich darum, beim Ringen um den Patriarchenthron die Bundesgenossenschaft der in Konstantinopel anwesenden protestantischen bzw. katholischen Diplomaten

80 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der „Synode von Iași des Jahres 1642“, in: *ders.*, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, 232–239; *ders.*, Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts, in: *Ostkirchliche Studien* 34 (1985) 281–299; *ders.*, Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts, in: *Kirche im Osten* 32 (1989) 32–72.

zu erlangen. Darum machten sie verbale Anleihen bei der Theologie von deren Kirchen. Kyrill Lukaris z.B. fühlte sich keineswegs veranlasst, Folgerungen aus seinem Bekenntnis zu ziehen, sondern vollzog weiterhin das volle Brauchtum der griechischen Kirche mit allen überlieferten Sakramenten und Sakramentalien, mit Heiligenkult, Bilder- und Reliquienverehrung und mit Fürbittgottesdiensten für die Toten, und er hielt fest am Mönchtum und am Nonnenstand. Kyrill Kontaris konnte schon wegen der Türken sein katholisches Glaubensbekenntnis nur insgeheim ablegen; an irgendwelche Folgerungen aus seinem Schritt dachte niemand.

Die Parteikämpfe zerrütteten die Finanzen der Kirche, denn für jede Amtseinsetzung nicht nur der Patriarchen, sondern auch der übrigen griechischen Würdenträger waren hohe Abgaben an die Türken zu entrichten. Die Schulden der griechischen Kirchen wuchsen und wuchsen. Es fehlte nicht viel, und das Ökumenische Patriarchat wäre darüber im 17. Jahrhundert zugrunde gegangen. Unter diesen Umständen hatte man für theologische Studien weder Zeit noch Interesse. Erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts, also mehr als zwei Jahrhunderte nach dem Fall Konstantinopels, fanden die Griechen die Kraft, sich ein neues Bildungswesen zu schaffen, indem sie auf jener Basis weiterbauten, die Metropolit Petr Mogila (1633– 1646) in jenen Jahrzehnten in Kiev gelegt hatte, in denen die Griechen in der tiefsten Krise steckten. Das Bildungsdefizit war ein weiterer wichtiger Grund für eine Häufung von Missverständnissen zwischen Lateinern und Griechen in nachtridentinischer Zeit.

III. Im 16. und 17. Jahrhundert wollten einzelne östliche Ortskirchen mit der römischen Kirche in Gemeinschaft treten⁸¹

Die Mehrzahl der morgenländischen und der abendländischen Christen war damals überzeugt, dass ihre eigene Gemeinschaft die Kirche Christi in voller Reinheit sei, die andere Seite hingegen eine von Irrtümern getrübe Kirche. Auch jene unter ihnen, die einander besonders skeptisch gegenüberstanden, bestritten die Kirchlichkeit der anderen Seite nicht.

Weil man einander also als die wahre Kirche Christi anerkannte, hielten es damals einzelne östliche Kirchen, die durch geschichtliche Umstände in besonders enge Beziehung zur abendländischen Christenheit gebracht worden waren, für richtig, mit dieser die Vereinigung anzustreben. Die betreffenden östlichen Kirchen wünschten, dass bei der Vereinigung erstens ihre eigene Identität als Kirche östlicher Prägung gewahrt bleibe; dass sie zweitens die sakramentale Gemeinschaft mit den übrigen östlichen Schwesternkirchen beibehalten werden; dass schließlich drittens ihre Trennung von der mit ihr nahe zusammenlebenden lateinischen Schwesterkirche zu Ende gehe. Durch die Vereinigung wollten sie dem Auftrag Christi zur Einheit Genüge tun und sich, weil sie in Bedrängnis waren, zugleich den Beistand der abendländischen Kirche sichern.

Dank der erstrebten Vereinbarungen hätten die betreffenden östlichen Kirchen volle Gemeinschaft mit den Kirchen in Ost und West haben sollen. In Wirklichkeit kam es aber zu Teilunionen, die nicht die erwünschte Behebung der bestehenden Kirchenspaltung brachte, sondern eine Verschiebung der Grenzlinien des Schismas. Denn es ergab sich, dass die Unierten die *Communio* mit ihren bisherigen Glaubensbrüdern abrechnen mussten, um die erstrebte Kirchengemeinschaft mit den abendländischen Christen haben zu können.

81 Vgl. Suttner, Kirche und Nationen, a.a.O., 116–126 und 317–332; ders., Unionsabschlüsse östlicher Kirchen mit der Kirche von Rom im 16. Und 17. Jahrhundert, in: Ostkirchliche Studien 45 (1996) 227–247.

Aus der Sicht von Apologeten unserer Tage geschah dies, weil die betreffenden Kirchen „im Alleingang“ handelten. Sie hätten, heißt es, einen bedauerlichen Mangel an Solidarität mit der Gesamtorthodoxie an den Tag gelegt. Doch der Vorwurf, dass das „Handeln im Alleingang“ Mangel an Solidarität mit den anderen östlichen Kirchen beweise, ist unberechtigt. *Denn es gab damals keinen Koordinator für ein gemeinsames Handeln dieser Kirchen.* Niemand war damals in der Lage, bei ihnen einen Konsultationsprozess in Gang zu bringen, bei dem eine gemeinsame Antwort auf ein Problem hätte gesucht und gefunden werden können. Wenn also eine von den Kirchen zu der Überzeugung kam, dass eine Angelegenheit sehr dringlich geworden sei und eine unaufschiebbare Notwendigkeit zum Handeln vorliege, blieb ihr nichts anderes übrig, als allein zu handeln. Wir haben einen der vielen Fälle aus der Vergangenheit vor uns, in denen die beteiligten Personen taten, was sie nach bestem Wissen und Gewissen für das Richtige hielten, aber sich irrten. *Aus ihren gut gemeinten Taten erwuchs Unheil, ohne dass böser Wille im Spiel gewesen wäre.*

1. Unionspläne im östlich der Karpaten gelegenen Fürstentum Moldau⁸²

Erste Verhandlungen über eine solche Union erfolgten, als die Moldauer Kirche im ausgehenden 16. Jahrhundert die sakramentale *Communio* mit dem Bischof von Rom erbat. Dies geschah in der letzten Amtsperiode des Fürsten Petru Schiopul (er regierte mit zweimaliger Unterbrechung von 1574 bis 1591) unter dem damaligen Metropoliten Gheorghe Movila (einem Onkel des späteren Kiever Metropoliten Petr Mogila).

Im Auftrag des Fürsten hätte sich der Metropolit an der Spitze einer moldauischen Gesandtschaft nach Rom begeben sollen. Weil dies aber wegen einer Bedrohung durch die Tataren nicht durchführbar war, sandte er im Oktober 1588 einen Brief an den Papst, den er an „den heiligsten und seligsten Vater in Christus und Herrn, den Herrn Sixtus V., durch Gottes Gnade Pontifex Maximus der heiligen, universalen, katholischen Kirche“⁸³ adressierte. Er legte dar, weswegen er trotz seines Verlangens nicht nach Rom reisen könne, und schloss folgendermaßen: „Eurer Heiligkeit unterwerfe ich mich demütigst und bitte Sie, dass Sie mir gütigst Ihren heiligsten Segen erteilen und mich von nun an für den gehorsamsten Sohn der heiligen, katholischen, römischen Kirche halten und anerkennen, bis dass ich, wenn der allmächtige Gott mir das Leben verlängert, Gelegenheit finde, selber zu kommen, damit ich um meiner bleibenden Anhänglichkeit und Ergebenheit willen die seligsten Füße Euer Heiligkeit küsse!“

Der Brief wurde durch die Gesandtschaft übermittelt, die der Moldauer Fürst beim polnischen Herrscher unterhielt. In die Hände des Lemberger Erzbischofs Demetrius Solikowski legten die Abgesandten einen ausdrücklichen Akt der Zugehörigkeit zur römischen *Communio* und des Gehorsams gegenüber dem Papst ab; „quod antea fuit factum numquam“ (was vorher niemals getan wurde), schrieb Solikowski diesbezüglich im Dezember 1588 an Papst Sixtus V.⁸⁴

Das Ansuchen aus der Moldau war die Bitte einer autonomen Kirche um Aufnahme der *Communio* mit einer anderen Kirche, mit der sie sich im Zustand des Schismas befand. Weil sie für das Schisma keinen zureichenden Grund erkennen konnte, wollte sie es beenden. Die politische Entwicklung im Fürstentum Moldau führte jedoch dazu, dass es um das Unionsansuchen recht bald wieder still wurde. Es ist ein Projekt geblieben.

82 Vgl. Suttner, Church Unity, a.a.O., 56–62; ders., Die Christenheit, a.a.O., 117–123; ders., Die Union von Rumänen mit der Kirche von Rom, in: Una Sancta 47 (1992) 332f.

83 Zit. nach: Cesare Alzati, Terra romana tra oriente e occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500, Milano 1982, 207–217. Die Angabe bezieht sich auch auf das folgende Zitat.

84 Vgl. Suttner, Die Christenheit, a.a.O., 120–122 mit Anm. 45.

2. Die Union von Brest⁸⁵

Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts erlangte die reformierte Kirche unter den einflussreichen Kreisen Polen-Litauens eine derart starke Verbreitung, dass es schien, die dortigen Kirchen lateinischer und byzantinischer Tradition würden gänzlich verdrängt werden und das ganze Land würde calvinisch. Im letzten Drittel des Jahrhunderts konnten aber die Jesuiten die Reformation durch eifrigen, den modernen Umständen entsprechenden Einsatz in Seelsorge, Schule und Buchdruck wieder zurückdrängen und den guten Fortbestand der lateinischen Kirche sicherstellen. Alle Einwände der Reformierten gegen das überkommene kirchliche Leben trafen die westliche und die östliche Traditionskirche in gleicher Weise. So lag es nahe, dass sie in der Abwehr zusammenwirkten. Im Dezember 1594 trafen sich fast alle östlichen Hierarchen Polen-Litauens, um zu beraten, was sie in der schwierigen Situation ihrer Kirche tun sollten. In einem gemeinsamen Dokument missbilligten sie den Zwist mit den lateinischen Christen, „von denen wir, obgleich ein und demselben Gott angehörend und als Söhne einer und derselben heiligen katholischen Kirche, getrennt sind, weswegen wir uns gegenseitig keine Hilfe und Unterstützung angedeihen lassen können“.⁸⁶ Darum sprachen sie sich für eine Union mit der lateinischen Kirche aus.

Wie ihr Schreiben deutlich macht, waren sie der festen Überzeugung, dass sie erstrebten, was auch die Griechen ersehnten, aber wegen der Türken nicht ausführen durften.⁸⁷ Man suchte die Hilfe der in der Abwehr des Protestantismus bereits erfahrenen lateinischen Schwesterkirche. Wie aus dem gemeinsamen Dokument hervorgeht, hielten die Bischöfe dies deswegen für angemessen, weil die griechische Delegation auf der Kirchenversammlung von Florenz festgestellt hatte, dass es im Glauben keinen Gegensatz zwischen den lateinischen und den griechischen Kirchen gibt.

Die östlichen Bischöfe Polen-Litauens planten, die Sakramentengemeinschaft mit ihren östlichen Schwesterkirchen fortbestehen zu lassen, wenn sie die Gemeinschaft mit der lateinischen Schwesterkirche aufnehmen. Weder die Kirchenordnung der Katholiken noch jene der Orthodoxen lässt heute eine solche Gemeinschaft mit beiden Seiten zu. Dass die Synode der Kiever Metropole sie damals aber für realisierbar hielt, ist eindeutig belegt. Die Kiever Metropole hätte nach den Vorstellungen der damaligen ostslawischen Bischöfe Polen-Litauens in voller Gemeinschaft stehen sollen mit den Patriarchen von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau. An der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert hielt es die Kiever Synode nämlich für möglich, dass zwischen Patriarchaten ohne *Communio* untereinander eine Kirche, die mit beiden Seiten Gemeinschaft pflegt, zur Brücke wird.

Doch die Pläne der Kiever Synode scheiterten. Als 1595 Delegierte nach Rom kamen, um das Kiever Ansuchen vorzubringen, war in Rom vorübergehend eine Haltung vorherrschend, von der die römische Kurie im 17. Jahrhundert wieder abrückte. (Diese Haltung griff im 18. Jahrhundert wieder um sich und bewirkte, dass, wie erwähnt, unsere heutige Kirchenordnung nicht mehr erlaubt, was an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert die Kiever und mit ihnen auch viele abendländische Theologen für möglich hielten⁸⁸). Das

85 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche?, in: *Ostkirchliche Studien* 39 (1990) 3–21; *ders.*, Church Unity, a.a.O., 62–66; *ders.*, Die Christenheit, a.a.O., 123–137; *ders.*, Gründe für den Misserfolg der Brester Union, in: *Der Christliche Osten* 45 (1990) 230–241; *ders.*, Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, in: *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 11 (1993) 25–66.

86 Aus einem von den versammelten Hierarchen unterzeichneten Dokument, zit. nach: G. *Hofmann*, Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom (*Orientalia Christiana* 12), Rom 1925, 136–139, hier: 137 (Originaltext lateinisch; Übers. v. Verf.).

87 Vgl. oben Teil 6, IX. 1.: die Türken hielten eine Union der Griechen mit den Lateinern für eine Gefahr!

88 In Teil 6, VI.–VIII., wird dies ausführlich dargelegt werden.

Kiever Ansuchen um Sakramentengemeinschaft zwischen den Schwesterkirchen von Rom und von Kiev wurde 1595 in Rom als eine Bitte um Eingliederung in die römische Kirche verstanden. Dies wird deutlich, wenn man die Briefe der Kiever Synode vergleicht mit der Unionsbulle *Magnus Dominus*⁸⁹ vom 23.12.1595, in der Papst Clemens VIII. die Vorgänge, die zur Union führten, aus römischer Sicht darlegt. Nach einer Eingliederung in die römische Kirche durfte die Kiever Metropole keine Gemeinschaft mehr haben mit Kirchen, die zur römischen Kirche im Schisma standen.

Als die Delegierten in ihre Heimat zurückkamen, gingen zahlreiche Ostslawen, die ursprünglich das Ansuchen um eine Union mit der römischen Kirche unterstützt hatten, wegen des Unterschieds zwischen dem, was beantragt und was in Rom daraus gemacht worden war, in Opposition. Als 1596 in Brest eine Synode tagte, deren Teilnehmer dem zustimmten, was die Delegierten aus Rom mitbrachten, tagte in derselben Stadt gleichzeitig eine Gegensynode, die die Union verwarf. Aus dem Versuch einer Union wurde eine Spaltung der Kiever Metropole in Unierte und in solche, die orthodox blieben.

3. Die Union von Marča⁹⁰

Uskokken, d.h. Christen byzantinischer kirchlicher Tradition, wechselten ab dem 16. Jahrhundert aus dem türkisch besetzten Gebiet nach Österreich über. Wegen der ständigen Kämpfe mit türkischen Streifscharen schätzten die österreichischen Behörden die Kriegstüchtigkeit der Zugezogenen, siedelten sie im Grenzgebiet an und tolerierten das kirchliche Leben, das diese nach ihren eigenen Traditionen und mit Bezug auf ihren heimatlichen Patriarchen in Peč zu führen wünschten. Ein kleines Bistum mit dem Kloster Marča als Zentrum entstand. (Marča liegt in der heutigen Republik Kroatien). Die Besitzverhältnisse im Siedlungsgebiet führten zu engen wirtschaftlichen Beziehungen der Bischöfe von Marča zur kroatischen Kirche. Mit ihr trat die Diözese Marča bald in geistliche Gemeinschaft und durch Vermittlung der kroatischen Kirche ebenso mit der römischen Kirche. In mehreren Urkunden und durch die Glaubensbekenntnisse beim Amtsantritt ihrer Bischöfe ist die Kirche von Marča ausgewiesen als unierte mit den Katholiken. Aber dies bedeutete über Jahrzehnte hinweg noch keinen Bruch mit Peč. Die Diözese Marča konnte lange *mit dem Papst und mit dem serbischen Patriarchen* in Peč Gemeinschaft haben. Erst im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts wurde dies unmöglich.

4. Die Union von Užgorod⁹¹

Im 17. Jahrhundert hatten es die calvinischen Fürsten Siebenbürgens auf das Entstehen eines starken Siebenbürgener Staatswesens mit reformierter Staatsreligion angelegt. Sie bemühten sich, die östlichen Christen ihres Landes zum Calvinismus und zum Erlernen der ungarischen Sprache zu führen. Ruthenen in jenen Teilen Oberungarns, die zwar dem Siebenbürgener Fürsten botmäßig, aber dem Machtgebiet der Habsburger benachbart waren und daher von Österreich beeinflusst werden konnten, versuchten um die Jahrhundertmitte, mit Hilfe der Katholiken dem Druck zur Calvinisierung zu entgehen. Das Schutzabkommen, welches um die Mitte des 17. Jahrhunderts zwischen der katholischen Kirche und dem ruthenischen Bistum von Mukačevo (dessen Bischof damals meist in Užgorod residierte) geschlossen wurde, nannte man gemäß dem Verständnis jener Zeit eine Union.

89 Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 128f; vgl. o. die in Anm. 85 angegebenen Literaturhinweise.

90 Vgl. *Suttner*, Church Unity, a.a.O., 66f; *ders.*, Die Christenheit, a.a.O., 164f.

91 Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 142–144 und 165–167.

5. Die Union von Siebenbürgen⁹²

Als Österreich nach der Befreiung Wiens aus der Belagerung durch die Türken (1683) nach Südosten expandierte, kamen in Siebenbürgen rumänische Christen mit östlicher Kirchentradition unter österreichische Herrschaft. Jesuitenpatres, die in Siebenbürgen als Feldgeistliche der österreichischen Armee tätig waren, erhielten die Anweisung, mit den Rumänen in Verbindung zu treten und sie zur Union mit der römischen Kirche einzuladen. Sie hatten einen geistlichen und sozialpolitischen Auftrag zu erfüllen.

Ihr geistlicher Auftrag war, die Rumänen dazu zu bewegen, dass sie verwirklichen, was man damals in Rom als Vorbedingung für die Kircheneinheit für notwendig hielt. Gemäß den Instruktionen aus Rom, die den Jesuiten mit auf den Weg gegeben wurden, war dies die Zustimmung zur theologischen Übereinkunft des Florentiner Konzils. Die Jesuiten hatten die Rumänen also aufzufordern, dass sie das *filioque* und die Lehre vom Purgatorium nicht verwerfen, den Lateinern die Verwendung ungesäuerten Brotes bei der Feier der heiligen Eucharistie zugestehen und die Prärogativen des römischen Stuhles anerkennen.⁹³ Nur diese Forderungen sollten erhoben werden, und im übrigen sollten die Jesuiten die Rumänen zu getreuer Wahrung des östlichen Herkommens aufrufen. Im Gehorsam gegen diesen Auftrag nährten sie bei den Rumänen die Hoffnung, dass die katholische Kirche der östlichen Tradition aufgeschlossen gegenüberstehe.

Durch die Übernahme auch eines sozialpolitischen Auftrages hatten die Jesuiten außerdem noch in weltlicher Hinsicht den Rumänen und dem Haus Habsburg hilfreich zu sein. Die Rumänen hatten im Siebenbürgener Fürstentum nicht als Nation gegolten, und ihre Kirche war nicht als Religion des Landes anerkannt; sie waren rechtlos gewesen. Für das Haus Habsburg war es problematisch, dass in Siebenbürgen die katholische Staatskirche unbedeutend war und dass dort die Mehrheit der einflussreichen Schichten und weitaus die meisten Angehörigen der anerkannten Nationen protestantisch waren.⁹⁴ So offerierte die Regierung den Rumänen für den Fall einer Union mit der lateinischen Kirche die vollen Rechte von österreichischen Katholiken. Gemäß den Vorschlägen, welche die Jesuiten zu überbringen hatten, sollte die alte Benachteiligung der Rumänen beim Abschluss der Union zu Ende gehen, und die katholische Staatskirche hätte dank der zahlreichen rumänischen Bevölkerung Siebenbürgens zur größten dortigen Kirche werden sollen. *Wie bei den Spaltungen waren auch bei vielen Versuchen, wieder Einheit herbeizuführen, nicht nur theologische, sondern auch viele nicht-theologische Ursachen wirksam.*

Die Unionsgespräche nahmen aus vielerlei Gründen einen schwierigen Verlauf. Die privilegierten Stände Siebenbürgens widersetzten sich, weil sie ihre Vorrechte durch den sozialen Aufstieg gefährdet sahen, den die Rumänen durch die Union hätten erlangen sollen. Auch kirchliche Schwierigkeiten gab es, weil Kardinal Kollonitz, der in seiner Eigenschaft als Primas von Ungarn (1695–1707) den letzten Schritt vorzunehmen hatte, sich nicht an die Punkte hielt, die in den römischen Dokumenten für die Jesuitenpatres niedergelegt waren. Anstatt, wie vorgesehen, vom rumänischen Bischof die Zustimmung zu den Übereinkünften des Florentiner Konzils zu verlangen, forderte er das tridentinische Glaubensbekenntnis ein, das sich auf die innerabendländischen theologischen Streitfragen zwischen Katholiken und Protestanten bezog und den Rumänen so gut wie unverständlich

92 Vgl. Suttner, Church Unity, a.a.O., 67–71; ders., Die Christenheit, a.a.O., 168–177.

93 Vgl. o. Teil 5, IX. 5.

94 Vgl. Ernst Christoph Suttner, Anfänge einer zum Calvinismus tendierenden Theologie in der Orthodoxie Siebenbürgens in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 32,6 (1982) 153–161; ders., Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: Kirche im Osten 25 (1982) 64–120.

gewesen sein musste. Sogar die ekklesiale Würde der Siebenbürger rumänischer Kirche zog er in Zweifel und schritt zur Wiederweihe des unionswilligen rumänischen Bischofs.

Besonders diese Wiederweihe war es, die viele Siebenbürgener Rumänen von der Union abstieß. Wie bei der Brester Union in Polen-Litauen kam es auch in Siebenbürgen wegen der Abwandlung dessen, was man am Anfang und am Ende der Beratungen erstrebte, zu einer orthodoxen Opposition gegen die Union; die rumänische Kirche Siebenbürgens wurde gespalten. Aus der geplanten Union der gesamten rumänischen Kirche Siebenbürgens mit den Lateinern, für die sich die Jesuiten ursprünglich eingesetzt hatten, war die Aufnahme des Bischofs Atanasie und seiner Anhänger in die Jurisdiktion des gegenreformatorisch denkenden Primas von Ungarn, des Kardinals Kollonitz, geworden.

IV. Das Ansuchen östlicher Kirchen um Sakramentengemeinschaft wurde in Rom als Bitte um Aufnahme in die römische Kirche missverstanden

Wichtige Reformen waren durch das Konzil von Trient in der katholischen Kirche eingeleitet worden. Sie mussten in der Folgezeit unter Führung durch den römischen Oberhirten überall in Gang gebracht und vollendet werden. Also dachte man damals in Rom in erster Linie darüber nach, wie alle Bistümer in den vom Papst geleiteten Erneuerungsprozess einbezogen werden konnten. Überallhin wurden daher aus Rom Anregungen zur Reform gegeben.

Im lobenswerten Eifer für die Reformation tat man aber des Guten zuviel und vergaß, dass der römische Bischof nicht überall die gleiche Pflicht zur Obsorge für andere Bistümer hat. Zur Zeit des Florentiner Konzils war durchaus noch das Bewusstsein vorhanden gewesen, dass die Christen der morgenländischen Patriarchate in einer geeinten Kirche in anderer Weise auf den Bischof von Rom bezogen sein müssen als die abendländischen Christen, für die der römische Bischof nicht nur als Papst, sondern auch als Patriarch die Verantwortung zu tragen hat. Man verlernte es in Rom (und bald danach überall im Westen), die Patriarchatsgrenzen zu respektieren.

Als in nachtridentinischer Zeit bestimmte östliche Schwesterkirchen jene Ansuchen um Sakramentengemeinschaft stellten, von denen soeben die Rede war, hatten sie auf die Zustimmung des ersten Bischofs der Christenheit zur Beendigung des Schismas zwischen ihnen und dem abendländischen Patriarchat gehofft.⁹⁵ Mit der Beendigung des Schismas und mit der Wiederaufnahme der Sakramentengemeinschaft muss der Bischof von Rom zwar in allen Angelegenheiten, *die er als erster Bischof der Gesamtkirche zu regeln hat*, die Zuständigkeit auch für die östlichen Schwesterkirchen erlangen; in jenen Angelegenheiten hingegen, die er *in seiner Eigenschaft als Patriarch des Abendlandes regelt*, braucht ihm bei der Aufnahme der Sakramentengemeinschaft keine östliche Kirche eine Zuständigkeit einzuräumen. Doch diese Unterscheidung, die den östlichen Christen bis auf den heutigen Tag geläufig blieb, wurde im 16. Jahrhundert von den westlichen Christen schon nicht mehr beachtet. Die Vorstellung war bei ihnen vorherrschend geworden, dass alle Bistümer, die den Papst als den ersten Hirten anerkennen, zu ihm in ein und demselben Verhältnis stünden.

Die abendländischen Christen dachten also nicht mehr allein an die Wiederaufnahme der unterbrochenen Sakramentengemeinschaft, wenn sie über eine Union zwischen Orientalen und lateinischen Christen nachdachte; sie dachten zugleich an eine Einglie-

95 Man lese nochmals die in Teil 6, III. 1. zitierten Worte des Moldauer Metropoliten und vergegenwärtige sich die große Ehrfurcht, die östliche Kirchen dem ersten Bischof erweisen, wenn sie von ihm annehmen, dass er sein Amt evangeliumsgemäß ausübt.

derung der betreffenden östlichen Bistümer unter eine weitgehende pastorale Führung durch den römischen Bischof. Mehr und mehr begann sich in der Folgezeit im Abendland sogar die Überzeugung zu festigen, dass die Christen griechischen Glaubens überhaupt erst durch eine Eingliederung unter die pastorale Obhut des römischen Bischofs zu vollwertigen Gliedern der Kirche würden. So meldete sich die exklusivistische Sicht von der Kirche an, die schließlich im 18. Jahrhundert zum radikalen Bruch zwischen Katholiken und Orthodoxen führte. Mit ihr haben wir uns noch eingehend zu befassen.⁹⁶

Wie wir oben darlegten, führte die Eingliederung der ostslawischen Bistümer unter die römische pastorale Führung, die Clemens VIII. in der Unionsbulle *Magnus Dominus*⁹⁷ vom 23.12.1595 für die Brester Union vorsah, zur Aufspaltung der ostslawischen Kirche in eine Partei, die sich unter diesen Bedingungen mit Rom unierte, und in eine Gegenpartei, die das römische Ansinnen zurückwies und die Union ablehnte. Die Kämpfe, die alsbald zwischen beiden Parteien ausbrachen, waren von solcher Heftigkeit, dass es auf beiden Seiten sogar Todesopfer gab. In der Siebenbürgener rumänischen Kirche meldete sich ein Schisma an, das bis auf den heutigen Tag nicht überwunden werden konnte, als der ungarische Primas, Kardinal Kollonitz, bei den Verhandlungen zur Union die Bischofsweihe des unionswilligen rumänischen Bischofs in Zweifel zog, weil sie ein Bischof gespendet hatte, der nicht unter die römische pastorale Führung eingegliedert war.

V. Geistliches Zusammenwirken von Lateinern und Griechen im Osmanenreich während des gesamten 17. Jahrhunderts

1) In Polen, wo die Könige der abendländischen Kirche angehörten, konnte das Unionsansuchen der östlichen Christen an die römische Kirche in aller Öffentlichkeit behandelt werden. Dort führte die Tatsache, dass man in Rom und in Kiev unter Union je etwas Verschiedenes meinte, bereits im 17. Jahrhundert zu einer scharfen konfessionellen Frontstellung zwischen jenen Christen, die auf Rom bezogen waren, und ihren Widersachern, die eine Beziehung dorthin verweigerten. Auf osmanischem Gebiet war hingegen im 16./17. Jahrhundert wegen der Türken an keine offene Union mit dem Römischen Stuhl zu denken. Doch auch dorthin bahnten sich ab der Mitte des 16. Jahrhunderts vielfache Verbindungen nach Rom an und weiteten sich aus. Diese hatten geheim zu bleiben. Kämpfe konnten um ihretwillen also nicht ausbrechen.

In aller Stille erklärten sich dort einzelne Hierarchen, Theologen oder Notabeln sozusagen als „Erstlinge“, die eine künftige Kircheneinheit vorwegnehmen wollten, für persönlich unierte mit dem römischen Bischof. Zu ihnen gehörten höchste Repräsentanten der griechischen Kirchen, sogar *Inhaber des Patriarchenstuhls von Konstantinopel*.

Dadurch dass sie sich persönlich für unierte mit dem römischen Bischof erklärten, *änderte sich nichts an der Zugehörigkeit zu ihrer bisherigen Kirche und an ihrer führenden Position in dieser Kirche, die mit dem Römischen Stuhl keine Gemeinschaft hatte*. Andere hohe Amtsträger, die zwar selbst keine Unionserklärung abgegeben hatten, erhoben Kleriker, von denen sie sehr gut wussten, dass diese sich für unierte mit Rom erklärt hatten, in einflussreiche Kirchenämter. (Unter anderem an diesen Fällen zeigt sich, dass die Bischöfe der Kiever Synode durchaus seriös waren, als sie an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert anlässlich der Vorbereitungen auf die Brester Union von einer Geneigtheit vieler Griechen zur Aufnahme der Kirchengemeinschaft mit den Lateinern redeten, die jedoch wegen der Türken geheim bleiben musste). Bei nicht wenigen griechischen

96 Vgl. u. Teil 6, VI.–VIII.

97 Vgl. o. Anm. 85.

Kirchenführern fanden nämlich die theologischen Aussagen der Kirchenversammlung von Florenz auch 200 Jahre nach ihrer Verabschiedung immer noch volle Zustimmung. Zu einer ebenso scharfen konfessionellen Konfrontation, wie sie in Polen und in Siebenbürgen bald nach der Union ausbrach, kam es im osmanischen Reich erst im Lauf des 18. Jahrhunderts.⁹⁸

2) Bezüglich der geheim abgeschlossenen Unionen bedarf es der ekklesiologischen Reflexion.

Wie schon an ihnen zeigt, war man damals in Rom noch keineswegs davon überzeugt, dass Unionen immer die Eingliederung in die Römische Kirche mit sich bringen müssten und dass es auf Ansuchen um Sakramentengemeinschaft folglich nur jene Antwort geben könne, die der Kiever Synode erteilt wurde. Es mag sein, dass das, was im 17. Jahrhundert im osmanischen Reich vorkam, nur unter dem Zwang von misslichen Tatsachen, nämlich wegen der Gegenschaff der Türken gegen ein offenes Paktieren der Griechen mit den Lateinern, hingenommen wurde. Vermutlich hätte man es in Rom lieber gesehen, wenn es zu einer deutlichen Unterstellung aller Unierten unter die römische pastorale Führung gekommen wäre. Man darf darunter vermuten, dass die betreffenden Unionsabschlüsse als Kompromisse wegen bestimmter Sachzwänge galten, die man lieber vermieden hätte. Doch sie erfolgten häufig und können nicht als „gelegentliche Ausnahmen“ abgetan werden, die keine besondere Beachtung verdienen würden. Dass sie zahlreich wurden, konnte nur geschehen, weil man es um diese Zeit auch in Rom noch für ekklesiologisch vertretbar hielt, dass Christen aus Ost und West miteinander in *Communio* stehen, ohne dass sie allesamt der ordentlichen pastoralen Obsorge des römischen Bischofs unterstellt wären.

Und viele hochgestellte Repräsentanten der griechischen Kirchen, die entweder selber insgeheim die Union mit dem Römischen Stuhl erklärten oder, ohne es selber getan zu haben, Kleriker protegierten, welche diesen Schritt vollzogen hatten, haben damals das Erstreben der *Communio* zwischen den getrennten Kirchen auf dem Weg über „Erstlinge“ gebilligt. Offenbar befürchteten sie (im Unterschied zu ihren heutigen Nachfolgern) nicht, dass es eine Spaltung ihrer Kirche bedeute, wenn bestimmte Kleriker und Gläubige das ihnen Mögliche schon vollziehen, bevor es zu einer Gesamtunion aller griechischen Kirchen mit den Lateinern kommt.

3) Seit ihrer Gründung im Jahr 1622 sandte die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung Weltpriester und Angehörige verschiedener Orden an mehrere Orte im Osmanenreich. Der geistliche Eifer dieser Missionare, ihr für die Landesverhältnisse überragender Bildungsstand und das Ansehen ihrer Heimatländer machten sie in den dortigen Ortskirchen willkommen. Sie entfalteten zunächst in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung, Schulwesen und Caritas eine ähnliche Tätigkeit in den östlichen Kirchen, wie es ihre Mitbrüder in abendländischen Diözesen neben dem abendländischen Pfarrklerus taten. Sie verblieben in ausdrücklicher jurisdiktioneller Abhängigkeit von der sie entsendenden römischen Kongregation und von ihren Ordensgenerälen; dennoch war ihr Wirken real, allerdings in kanonisch nicht eindeutig erklärter Weise ins Leben der östlichen Ortskirchen einbezogen. Aus den zahlreichen einschlägigen Zeugnissen, die wir haben, seien zwei Beispiele angeführt:

a) Ein französischer Jesuit berichtet von einem griechischen Bischof, der im Oktober 1650 im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen als Visitator auf die Insel Santorina kam. Der Visitator hörte einem Jesuiten beim Predigen zu und war über das Wirken der Patres so froh, dass er ihnen eine Urkunde ausstellte, in der er alle Priester und Amtsinhaber unter

98 Vgl. u. Teil VIII.

der Jurisdiktion seines Patriarchen aufforderte, die Jesuiten in ihren Kirchen wie ihn selbst aufzunehmen und den Patres ohne Widerspruch überall, wo diese es wünschten, das Predigen des Wortes Gottes zu erlauben. Die Erlaubnis zum Beicht hören war darin eingeschlossen, denn nach damaligem Brauch der Jesuiten gehörte das Beicht hören zum Predigen dazu.

b) Der 1609/10 auf Chios geborene Panteleimon (Paisios) Ligarides⁹⁹ war Student und dann Lehrer am griechischen Kolleg in Rom gewesen, wurde dort 1639 zum Priester geweiht und von der Kongregation für die Glaubensverbreitung 1641 in den Osten entsandt. Ohne dass er die Bindung an Rom hätte aufgeben und auf die Besoldung aus Rom hätte verzichten müssen, erlangte er eine Vertrauensstellung beim Ökumenischen Patriarchen Parthenios I. und die Erlaubnis, in dessen Kathedrale zu predigen, zu zelebrieren und Beichte zu hören. Später wurde er Hofprediger beim (orthodoxen) Fürsten der Walachei. Er begründete und leitete die erste neuzeitliche Schule im Fürstentum. Besoldet wurde er weiter aus Rom. Am Fürstenhof wurde er mit Patriarch Paisios von Jerusalem bekannt, reiste mit ihm 1651 nach Jerusalem und wurde von ihm, der um die Bindung des Ligarides an Rom bestens Bescheid wusste, im folgenden Jahr zum Bischof geweiht. Auf dem Rückweg in die Walachei besuchte er den für die dortigen Lateiner zuständigen Bischof und legte ihm dar, dass das Glaubensbekenntnis bei seiner Bischofsweihe ausdrücklich so formuliert worden war, dass er Katholik habe bleiben können. Bald darauf nahm er eine Einladung nach Moskau an und wurde wissenschaftlicher Berater des russischen Patriarchen und des Zaren.

4) Hilfe im seelsorgerlichen Dienst und in der Sakramentspendung wurde gelegentlich auch von orthodoxen Geistlichen an Katholiken geleistet. Abermals zwei Beispiele:

a) In einem gründlich erarbeiteten, in Paris um 1670 publizierten Werk (der Titel lautet: „Perpétuité de la foi“), in dem das zeitgenössische Kirchenleben der Griechen eingehend dokumentiert ist, findet sich ein Zeugnis aus Adrianopel. Darin wird berichtet, dass der katholische Priester der Adrianopeler diplomatischen Vertretung Venedigs abwesend war, als der Dolmetscher der Diplomaten an der Pest erkrankte und im Sterben lag. Griechische Priester kamen zu ihm, nahmen seine Beichte ab, spendeten ihm die Wegzehrung und feierten für ihn den Totengottesdienst in der griechischen Kirche, obwohl der Dolmetscher ausdrücklich Katholik blieb und als solcher starb.

b) Für die unierten Katholiken von Užgorod bzw. Mukačevo weihte 1651 (der mit Rom keineswegs unierte) Bischof Simion Stefan von Alba Julia den unierten Priester Petr Parfenij Patrovič zum Bischof, um ihnen die Union zu retten, d.h. um ihnen die Partnerschaft der Katholiken beim Widerstand gegen die Calviner sicherzustellen.¹⁰⁰ Denn wenige Jahre nach dem Unionsabschluss war ihr Bischof gestorben. Die Mehrheit des Klerus wählte Petr Parfenij zum Nachfolger; der Siebenbürgener Fürst versuchte hingegen mit Hilfe einer Minderheit des Klerus einen zum Calvinismus tendierenden Kandidaten durchzusetzen. Nur die Tatsache, dass Bischof Stefan dem Kandidaten der Mehrheit unverzüglich die Weihe erteilte, sicherte diesem die Nachfolge. Der damalige Primas von Ungarn Georg Lippay hielt die Weihe eines unierten Bischofs durch einen nicht-unierten unter den gegebenen Umständen für richtig, verwandte sich in Rom für den neugeweihten Bischof, damit er von allen kirchlichen Zensuren freigesprochen werde, und bezeugte, dass der Weihende Bischof um das Uniert-Sein des Weihekandidaten wusste. Der Weihende Bischof Simion selbst gab in der Weiheurkunde, die er für Petr Parfenij ausstellte, aus-

99 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Panteleimon (Paisios) Ligarides und Nicolae Milescu. Ein Beitrag zur Frage nach der Offenheit des walachischen Fürstentums für das Bildungsgut der Zeit im 2. Drittel des 17. Jahrhunderts, in: *Kirche im Osten* 26 (1983) 74–84.

100 Vgl. *Suttner*, Die rumänische Orthodoxie, a.a.O., 84–86.

drücklich als Grund für die Weihe an, dass der Kandidat eine Urkunde vorgelegt habe, aus der hervorging, dass der Primas der ungarischen Lateiner ihn mit der Seelsorge für die Ruthenen Oberungarns betraut habe.

VI. Das Verbot der *communicatio in sacris* durch die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung (1729)¹⁰¹

Je mehr Zeit seit dem Tridentinum verstrich, desto mehr verbreitete sich unter den Lateinern die Überzeugung, dass es die Kirche Christi nur dort geben könne, wo der Nachfolger Petri als sichtbarer Repräsentant des Herrn die Gläubigen leitet. Seit Anbruch des 18. Jahrhunderts verfestigte sich nämlich in der katholischen Theologie die Meinung, dass alle Sakramente, die außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes vollzogen werden, *illegitim* seien, auch wenn sie wegen Gottes unerklärlich großer Barmherzigkeit gemäß der Sakramentenlehre des Tridentinums *gültig* genannt werden müssen. Mit wachsender Klarheit vertraten die Katholiken, dass die Kirche dort nicht sein könne, wo dem obersten Hirten kein ausdrücklicher Gehorsam erwiesen wird. Mehr und mehr vertraten sie, dass jenseits der kanonischen Grenzen der vom Papst geleiteten römischen Kirchengemeinschaft nur in die Irre gegangene Gemeinschaften gefunden werden könnten, die streng genommen gar nicht an den Sakramenten der Kirche partizipieren dürften.

Eine der Auswirkungen dieser Neuorientierung in der Ekklesiologie war es, dass an der Wende zum 18. Jahrhundert unter den katholischen Missionaren, die bei östlichen Christen tätig waren, ein Streit über die Frage ausbrach, ob es geduldet werden dürfe, dass die Unierten weiterhin *communicatio in sacris* mit den Schismatikern pflegen. (*communicatio in sacris* ist der Fachterminus dafür, dass man gemeinsame Gottesdienste feiert und einander an den heiligen Sakramenten Anteil nehmen lässt).

Diejenigen unter den Missionaren, die den neuen theologischen Ansichten bereits voll beipflichteten, lehnten die *communicatio in sacris* entschieden ab. Denn unierte Gläubige, die *communicatio in sacris* mit den „Schismatikern“ üben, wären selbstverständlich davon überzeugt geblieben, dass auch deren Priester die heiligen Sakramente legitim vollziehen, obwohl sie dem römischen Oberhirten nicht gehorchten. Außerdem befürchteten jene Missionare, dass Unierte, wenn sie an den Gottesdiensten der Schismatiker teilnahmen, „rückfällig“ werden und zu ihrer früheren nicht-unierten Pfarrei zurückkehren könnten. Diese Ängste zeigen an, dass eine Art Konkurrenzkampf der Geistlichen beider Seiten um die Mehrheit der Gläubigen begonnen hatte.

Doch bei weitem nicht alle Missionare stimmten sogleich der neuen Lehre zu. Viele von ihnen wollten bei den althergebrachten Regeln bleiben, die sie selber bisher befolgt hatten und die auch von ihren Vorgängern ein Jahrhundert lang für gut befunden worden waren. Der Streit zwischen den Anhängern und den Gegnern der neuen theologischen Meinung wurde immer erregter.

Die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung, die die Missionare entsandt hatte und die für sie zuständig war, versuchte durch mehrere Mahnschreiben die Gemüter zu beruhigen. Doch dies war vergebens. Schließlich erließ sie, um den schweren, für die Pastoral überaus hinderlichen Streit unter den katholischen Ordensleuten aus der Welt zu schaffen, 1729 ein Dekret, das die *communicatio in sacris* für künftige Zeiten strikt verbot¹⁰².

101 Vgl. *Suttner*, Church Unity, a.a.O., 80–83; *ders.*, Die Christenheit, a.a.O., 186–192; das Dekret von 1729 ist ebd. (Anm. 3) wiedergegeben.

102 Im vollen (lateinischen) Wortlaut ist das Dekret zu finden in: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verballi delle

Dieses Dekret war *keine dogmatische Entscheidung*. Es kam auch nicht vom Papst selber, sondern von einer Behörde der Kurie. *Aber es zerschneidet das Tischtuch zwischen den griechischen und den lateinischen Kirchen viel gründlicher als die Exkommunikationsbulen von 1054*. Denn damals waren nur einzelne Persönlichkeiten angegriffen worden, und weil der Angriff sehr unfair gewesen war und es sich um hochgestellte Persönlichkeiten gehandelt hatte, war er bitter empfunden worden und hat sich im Gedenken unserer Kirchen schwer ausgewirkt. Jetzt aber stellte sich die abendländische Kirche in einem amtlichen Dokument auf die Seite derer, die die volle Rechtmäßigkeit der orthodoxen Sakramente bezweifelten. *Zwar nicht vom Papst selbst und nicht mit dem Gewicht einer dogmatischen Definition, aber von einer der wichtigsten Behörden der Kurie wurden Zweifel an der vollen Kirchlichkeit der Orthodoxie bestätigt*.

Das Dokument hatte sofort praktische Auswirkungen. Denn die Missionare, die den Gläubigen keinen Kommunionempfang bei „Schismatikern“ mehr erlauben durften, mussten überall für eigene Gottesdienste der Unierten Sorge tragen. Durch die Vermehrung der unierten Gottesdienststätten wurden die Spaltungen unter den Christen immer deutlicher sichtbar, und zwischen den Gemeinden, die es mit den Missionaren hielten, und den anderen Gemeinden kam es je länger, desto mehr zur Konkurrenz.

Das 2. Vatikanische Konzil wollte das unglückliche Geschehen von 1729 rückgängig machen und verfügte in jenem Teil des Ökumenismusdekrets, der sich auf die östlichen Kirchen bezieht: „Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft [*communicatio in sacris*] unter gegebenen Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam“.¹⁰³ Doch die orthodoxe Kirche hat sich bisher nicht bereit erklärt, wieder von der scharfen Abgrenzung abzurücken, welche die römische Kurie 1729 herbeigeführt hat.

IX. Die Leugnung der Gnadenhaftigkeit katholischer Sakramente durch die griechischen Patriarchen (1755)¹⁰⁴

Der Zweifel der Katholiken an der Berechtigung der griechischen Kirchen zur Spendung der heiligen Sakramente und die Konkurrenz zwischen Unierten und Orthodoxen, die immer lebhafter wurde, beunruhigte die griechischen Patriarchen sehr. Nach schweren Auseinandersetzungen in Konstantinopel, die auch interne Probleme des Patriarchats mitbetrafen, versammelten sich dort im Juli 1755 die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem und erklärten gemeinsam:

„Wir, die durch Gottes Erbarmen in der orthodoxen Kirche aufwuchsen, die den Kanones der hl. Apostel und Väter gehorchen, die nur die eine, unsere heilige, katholische und apostolische Kirche anerkennen, die ihre Sakramente, folglich auch die hl. Taufe annehmen, die aber die Sakramente der Häretiker als verkehrt, als der apostolischen Überlieferung fremd und als Erfindung verdorbener Menschen ansehen, wenn sie nicht vollzogen werden, wie es der

Conferenza Patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali e delle Adunanze della Commissione Cardinalizia per Promuovere le Riunioni delle Chiese Dissidenti tenute alla presenza del S. P. Leone XIII (1894–1902), Vaticano 1945, 595–602; vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 187–192; der volle lateinische Text ist zitiert auf S. 190f in Anm. 3.

103 UR, Art. 15.

104 Vgl. *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 193f.

Heilige Geist den Aposteln auftrag und wie es die Kirche Christi bis auf den heutigen Tag hält,
wir verwerfen diese in gemeinsamem Beschluss,
und wir nehmen die Konvertiten, die zu uns kommen, als Ungeheilte und Ungetaufte auf”¹⁰⁵

Indem die griechischen Patriarchen die Lateiner als „Ungeheilte und Ungetaufte” bezeichneten, haben sie alle sakramentalen Riten, die an ihnen vollzogen worden waren, für leere Zeremonien erklärt, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln. Ortsgemeinden, in denen keine wirklichen Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind selbstverständlich nicht die Kirche. Mit diesem Beschluss haben sich die griechischen Kirchen klar von der abendländischen Christenheit abgesetzt.

Nie in der Kirchengeschichte hatte es vorher eine vergleichbare Verurteilung zwischen den griechischen und lateinischen Kirchen gegeben.

Das Patriarchat von Antiochien, dessen Patriarch an dem Beschluss nicht mitgewirkt hatte, machte sich die Entscheidung bald darauf zu eigen. Damit war sie in der gesamten griechischen Welt in Kraft gesetzt. Die russische Kirche hingegen weigerte sich, in die totale Verurteilung der abendländischen Kirche einzustimmen. Ihren Widerspruch machte sie kund, indem sie 1757 verfügte, dass künftig Konvertiten aus der katholischen Kirche, die das Sakrament der Firmung bereits empfangen haben, ohne neuerliche Myronsalbung in die russische Kirche aufzunehmen seien. Die harte Frontstellung der Griechen zu den Lateinern hatte also auch einen innerorthodoxen theologischen Konflikt zwischen Griechen und Russen zur Folge.

VIII. Sowohl die katholische wie auch die orthodoxe Kirche begannen im 18. Jahrhundert, sich für die alleinige Kirche Christi zu halten

1. Eskalation der Spannungen und Gegensätze

Seit unvordenklichen Zeiten waren die apologetischen Schriften aus der Feder von Hierarchen und Theologen beider Seiten in recht scharfem polemischen Ton abgefasst. Auch im 18. Jahrhundert konnten sie kaum mehr liebloser werden. Dennoch gab es in diesem 18. Jahrhundert einen tiefgreifenden Wandel in der wechselseitigen Einschätzung von Lateinern und Griechen. Denn aus dem konkreten kirchlichen Leben ist zu ersehen, dass die lateinische und die griechischen Kirchen einander trotz der gegenseitigen Vorwürfe und Anschuldigungen im theologischen Schrifttum noch bis ins 17. Jahrhundert als Hüterinnen der geoffenbarten Wahrheit und als Spenderinnen der Sakramente respektierten. Aus ihrem Verhalten zueinander wird nämlich deutlich, dass sie sich bis zu diesem Zeitpunkt trotz der Spannungen und lange währenden Schismen immer noch miteinander für die zum Heil der Menschen berufene Kirche Christi hielten. Ab dem 18. Jahrhundert wurde es hingegen anders. Wie sich besonders an drei Tatsachen aus dem kirchlichen Leben zeigt, maßen die beiden Seiten den theologischen Vorwürfen vom 18. Jahrhundert an in ekklesiologischer Hinsicht ein Gewicht bei, das ihnen vorher nicht zuerkannt worden war.

a) Sooft um irgendwelcher Gegensätze willen die Gemeinschaft abgebrochen war, haben in der Regel die einen die Lehren bzw. das gottesdienstliche Brauchtum der anderen

105 Mansi XXXVIII, 575–644: Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium, hier: S. 619.

schwer kritisiert. Sie waren dann der Meinung, dass um der gerügten Mängel willen bei den anderen die Wahrheit des Evangeliums zu wenig zum Leuchten komme. Doch als echten Verrat an der Wahrheit, der die anderen vom Herrn und seiner Wahrheit weggeführt hätte, betrachteten sie die gerügten Mängel nur in ganz seltenen Fällen. Ein solcher Fall war zum Beispiel der Ikonoklasmus.¹⁰⁶ Wenn es sich um einen Irrtum von solchem Ausmaß handelt, muss sich die Kirche, die ihn begangen hat, davon wieder abkehren, damit die Kirchengemeinschaft erneut aufgenommen werden kann. So ist es beim Ikonoklasmus in der Tat auch geschehen. In den weitaus meisten Fällen ließen die Kirchen es hingegen zu, dass die gerügten Mängel weiter bestehen blieben, als die Kirchengemeinschaft erneuert wurde. Dies hätten sie bei keinem Mangel tun dürfen, den sie als Verrat am Evangelium einschätzten. Folglich hatten sie die betreffenden Mängel nicht für eine Abkehr von der Wahrheit gehalten, sondern für eine bruchstückhafte Erkenntnis von ihr (bruchstückhaft im Sinn des Pauluswortes von der Unvollkommenheit aller Erkenntnis auf Erden: 1 Kor 13, 9–10), die zwar verbessert werden sollte, aber eben doch noch ein Festhalten an der Wahrheit darstellt.

b) Man respektierte die von den anderen gefeierten Sakramente. Als zum Beispiel die militärisch erfolgreichen Kreuzfahrer meinten, für die Griechen Bischöfe aus ihren eigenen Reihen einsetzen zu sollen, bildeten die lateinischen Bischöfe zusammen mit den noch vorhandenen griechischen Bischöfen eine gemeinsame Synode unter einem einzigen Patriarchen. Sie hielten die Gläubigen der griechischen Kirche für getauft und ihre Priester für geweiht; ohne Bedenken feierten sie mit ihnen die heiligen Sakramente. Und eine eingeschränkte Sakramentengemeinschaft bestand bis ins 17. Jahrhundert.

c) Schließlich hielt man nach Zerwürfnissen von jahrhundertelanger Dauer noch im 15. Jahrhundert miteinander ein Konzil ab. Immer noch betrachtete man sich für befugt, miteinander als die eine Kirche Christi das Wort der Wahrheit an die Menschen zu richten.¹⁰⁷ Obgleich Griechen und Lateiner die theologischen Formeln und kirchlichen Bräuche der anderen oft genug heftig kritisiert hatten, sahen sie in ihren „guten Stunden“ doch immer wieder aufs Neue ein, dass man bei ihren Lehrunterschieden „mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muss“¹⁰⁸ (wie es das 2. Vatikanische Konzil ausdrückt).

Doch im 18. Jahrhundert wurde alles anders. Die abendländische Kirche begann zu bestreiten, dass Bischöfe und Priester, die dem Papst nicht unterstanden, die heiligen Sakramente in zulässiger Weise spenden können. Die griechischen Kirchen leugneten die Vollmacht der von ihnen getrennten abendländischen Kirche zur Sakramentspendung ganz und gar. Beide Seiten beanspruchten somit, dass der Herr die heiligen Sakramente nur ihnen allein zur rechten Verwaltung übergeben habe; eine jede der beiden Seiten betrachtete sich von nun an als die alleinige Dienerin am Heil der Menschen, als die alleinseligmachende Kirche. Auch wollten sie nicht mehr zustehen, dass sie gemeinsam zum Zeugnisablegen für die Wahrheit des Evangeliums berufen seien, sondern vermuteten hinter ihren unterschiedlichen Lehren Gegensätze und Widersprüche; die Positionen der anderen deuteten sie jetzt als Leugnung der Wahrheit des Evangeliums.¹⁰⁹ *Die griechischen und die lateinische Kirche verstehen sich seither als „im Glauben getrennt“.*

106 Vgl. o. Teil 2, II. 4.

107 Um die Bedeutung dieser Tatsache recht zu würdigen, vgl. o. die in Teil 5, IX. 3. angeführte Begründung, weshalb die Teilnahme orthodoxer Bischöfe am 2. Vatikanischen Konzil für unmöglich gehalten wurde.

108 UR, Art. 17.

109 Ein Vergleich der in Teil 6, III. 1. zitierten Worte des Moldauer Metropoliten aus dem Jahr 1588 mit dem, was im Teil 5, X. 3. über theologische Ansichten aus neuer Zeit gesagt war, ist ein Beispiel für diesen Gesinnungswandel.

2. Eine wirkliche Konfessionsgrenze entsteht

Die Kirche, die die Griechen und die Lateiner im gemeinsamen nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, kann nicht geteilt sein. Denn es gibt nur eine einzige Kirche Christi. Sie umfasst alle Ortskirchen, die in der weiten Welt bestehen. Jede Ortsgemeinde muss in die umfassende Einheit der einzigen Kirche Christi einbezogen sein, damit sie Kirche Christi genannt werden darf. Zwar konnten sich die abendländischen und die morgenländischen Kirchen der Weisung des Herrn soweit widersetzen, dass sie untereinander unchristliche Rivalitäten und Streitigkeiten austrugen und sich lieblos oder gar gehässig zueinander unterhielten. Aber sich gänzlich voneinander lossagen konnten sie nicht, solange sie einander das Kirche-Sein zuerkannten. *Denn ohne Zweifel geschah alles, was sich zwischen ihnen abspielte, innerhalb der einen Kirche, wenn beide Seiten die Kirche waren.*

Erst als die Gemeinschaften aufgehört hatten, sich gegenseitig als Kirche anzuerkennen, konnten sie sich ganz voneinander distanzieren. Nur mehr sich selbst nannten fortan die griechischen und die lateinischen Gemeinschaften Kirche; in der anderen Gemeinschaft sahen sie nur mehr eine ihnen fremde Konfession, die zwar gewisse Elemente des Christlichen wahrte, das Entscheidende aber verloren hat.

Für die Lateiner begann eine Zeit, in der sie Zweifel bezüglich der Heilschancen für Nichtkatholiken hegten. Sie fühlten sich im Gewissen deshalb schwer verpflichtet, diese dringlichst zur Konversion zur katholischen Kirche aufzurufen und bauten bei ihnen konsequent ein Missionswerk auf.

Vernichtend war das Urteil der meisten östlichen Kirchen über den geistlichen Rang der katholischen Kirche. Auch eine Minderheit der Russen pflichtete bei. Aleksej S. Chomjakov (1804–60) schrieb zum Beispiel in einem Aufsatz, den er in Paris veröffentlichte, über Katholiken und Protestanten: „Verarmtes und seiner Bedeutung entleertes Beten, unverstandene und entstellte Sakramente, eine Geschichte, die annulliert oder auf einen lang andauernden Unsinn reduziert ist [...] So haben sie denn Unrecht, wenn sie meinen, der Unglaube werde sie töten. Um getötet werden zu können, muss man am Leben sein; sie aber tragen trotz ihrer Agitation und ihres scheinbaren Kampfes den Tod in sich, und der Unglaube muss nur die Leichen wegtragen“.¹¹⁰ Die bedeutendsten Vertreter der sogenannten russischen Schultheologie widersetzten sich allerdings einer solchen Verurteilung. Der Moskauer Metropolit Filaret (Drozdov) hielt in seinem Buch „Gespräche zwischen einem Suchenden und einem von der Rechtgläubigkeit der östlichen griechisch-russischen Kirche Überzeugten“ daran fest, dass die östliche und die westliche Kirche aus Gott sind, weil beide Jesus Christus als im Fleisch gekommen bekennen und damit das in 1 Joh 4,2f vorgelegte Kriterium erfüllen: „Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott“. Metropolit Platon (Gorodeckij) von Kiev prägte das oft wiederholte Bild von den Mauern zwischen den Kirchen, die nicht bis zum Himmel reichen.¹¹¹ Zahlreiche ähnliche Aussagen gab es in den Lehrbüchern und Zeitschriften der russischen theologischen Akademien.

110 Alexei Khomiakoff, *Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un Mandement de Mgr l'Archevêque de Paris*, in: *L'Église latine et le Protestantisme du point de vue de l'Église d'Orient. Recueil d'articles sur des questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions*, par A.-S. Khomiakoff, Lausanne-Vevy 1872, 89–187, hier: 181f; der Aufsatz wird ausführlich zitiert und besprochen in: Ernst Christoph Suttner, *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A.S. Chomjakov (= Das östliche Christentum N.F. 20)*, Würzburg 1963, 137–148; das Zitat: S.148.

111 Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 5 Bde., Paris 1926–1935, Bd. 4, Paris 1931, 309.

Auch die Leitung der Russischen Orthodoxen Kirche widersetzte sich der Auffassung der damaligen Griechen und jener Minderheit unter den russischen theologischen Autoren, zu der Chomjakov gehörte. Als einzige von den östlichen und westlichen Kirchen war die Russische Orthodoxe Kirche nämlich nicht bereit, der ekklesiologischen Neuerung des 18. Jahrhunderts zuzustimmen. Sie blieb bei jener Einschätzung der anderen Kirchen, die durch eine lange Tradition sanktioniert war, und verwahrte sich gegen die Neuerung, dass die beiden Seiten einander nicht mehr als Schwesterkirchen gelten lassen wollten, sondern als einander fremd gegenüberstehende Konfessionen einstufen.

3. Die widersprüchliche Rede von „Kirchen, die im Glauben getrennt sind“¹¹²

Viele Katholiken und Orthodoxe sind überzeugt, dass ihre Gemeinschaften voneinander „im Glauben getrennt“ sind. Dennoch halten sie es für „ökumenische Offenheit“, die andere Seite wegen der Gnadengaben, die Gott ihr verliehen hat, und trotz der „Trennung im Glauben“ Kirche zu nennen. Die Vorstellung, dass es nebeneinander zwei „im Glauben getrennte“ Kirchen gäbe, ist heutzutage weit verbreitet, und in weiten Kreisen gilt es als „Offenheit“, ihr beizupflichten. Doch sie ist theologisch unhaltbar. Denn das Glaubensbekenntnis lehrt, dass es nur eine einzige Kirche gibt.

Vom gegenseitigen Verhältnis zwischen den Glaubensgemeinschaften der Katholiken und der Orthodoxen sind nur zwei Beschreibungen theologisch vertretbar.

Entweder beide Gemeinschaften verdienen den Namen Kirche. Dann können sie nicht „im Glauben getrennt“ sein. Denn Kirche sein heißt, das „Jerusalem von oben“ sein und vom Heiligen Geist geführt werden. Die Führung durch den Heiligen Geist schließt aus, dass es eine Kirche gäbe, die den heiligen Glauben verfälscht hätte. Wenn beide Gemeinschaften wirklich die Kirche sind, kann der Unterschied zwischen ihnen keine wirkliche „Trennung im Glauben“ sein; er kann nur eine Verschiedenheit in den Traditionen sein, welche die Gemeinschaften als Ausdruck für den heiligen Glauben schufen. Dann aber sind die Gemeinschaften vor Gott weiterhin „eins im heiligen Glauben“, auch wenn sie dies vielleicht wegen der irdischen Mangelhaftigkeit der Ausdrucksformen, die sie selber dem heiligen Glauben gegeben haben, nicht erkennen. Was sie eine Glaubensspaltung nennen, kann in diesem Fall in Wirklichkeit nur eine Verschiedenheit im geschichtlichen Erscheinungsbild sein. Dann aber ist die unerbittliche gegenseitige Ablehnung, zu der es im 18. Jahrhundert kam, unbegründet und muss schnellstens widerrufen werden.

Falls aber das, was sich im 18. Jahrhundert ereignete, berechtigt war, ist es keine „ökumenische Offenheit“, sondern eine ekklesiologische Ungereimtheit, von einer katholischen Kirche neben der orthodoxen zu reden. Die einzige theologisch vertretbare Aussage wäre dann: Seit dem Verbot der *communicatio in sacris* und der Ungültigkeitserklärung für die Taufe der Katholiken bestanden nebeneinander zwei Gemeinschaften, von denen eine jede sich für die ganze Kirche hielt und meinte, dass sie dem Herrn schuldig sei, über die andere Gemeinschaft das Anathem auszusprechen.

Tatsächlich schien es für ca. zwei Jahrhunderte, dass beide Seiten die zweite von den aufgezeigten Alternativen für richtig hielten. Doch die panorthodoxen Konferenzen und das 2. Vatikanische Konzil haben begonnen, sich wieder von der scharfen gegenseitigen Ablehnung abzuwenden, die sich im 18. Jahrhundert durchgesetzt hatte.

Von der seither eingetretenen Neuorientierung spricht die orthodox-katholische Dialogkommission in ihrer Erklärung von Balamand, wo es heißt: „Von beiden Seiten erkennt man nun an, dass das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat – Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen

112 Vgl. Suttner, Die Christenheit, a.a.O., 197–199.

Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostel-Nachfolge der Bischöfe – nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann [...]. Aus diesem Grunde erkennen sich die katholische Kirche und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirchen an, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, dass die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt” (Art. 13f).¹¹³

IX. Die Verpflichtung für eine Kirche, die sich für alleinseligmachend hält, zur Mission bei „andersgläubigen Brüdern und Schwestern”

1) Wer immer von der alleinseligmachenden Kirche im Glauben getrennt ist, gehört im Sinn des Evangeliums zu den verlorenen Schafen. Die alleinseligmachende Kirche hat solche Christen heimzuholen, und ihre Kleriker haben ihnen als gute Hirten nachzugehen. Daher begann seit der gegenseitigen Verurteilung des 18. Jahrhunderts eine Periode der Kirchengeschichte, in der seeleneifrige katholische Missionare in großer Zahl auszogen, um östliche Christen zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen.¹¹⁴ Wer zu wenig bedenkt, von welchen ekklesiologischen Überzeugungen sie dazu veranlasst waren, läuft Gefahr, ihr aus Gewissensgründen unternommenes Werk als Proselytismus zu deuten.

Um den damals handelnden Menschen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und den opferbereiten Einsatz der Missionare angemessen zu beurteilen, muss man nach den Motiven fragen. Diese waren selbstverständlich von der Ekklesiologie geprägt, die damals verbreitet war. Es muss gut bedacht werden, dass das Handeln der Missionare, die ab dem 18. Jahrhundert eifrigst um Konversionen warben, ihrer Ekklesiologie voll entsprach. Daher ist ihnen und ihrem Handeln jener Respekt zu erweisen, den jeder Mensch für sein Tun verdient, der sich gewissenhaft an den von ihm für richtig gehaltenen Prinzipien orientiert.

Damit wird freilich nur ihrer Gewissenshaltung und ihrem Einsatz, nicht aber ihrem Missionswerk Anerkennung zuteil. Das Vorgehen der Missionare, das zu deren Zeit gewissenhaft war, darf in unserer Zeit von niemandem mehr zum Vorbild genommen werden. Denn das 2. Vatikanische Konzil und die panorthodoxen Konferenzen haben sich abgekehrt von der im 18. Jahrhundert ausgebildeten Ekklesiologie, welche dem Missionswerk zugrunde liegt. Die alte Tradition, die bis zum 18. Jahrhundert anerkannt war, wurde wieder in ihre Rechte eingesetzt und damit ist ein Missionswerk von solcher Art verboten. Darum erklärte die orthodox-katholische Dialogkommission in ihrem Freisinger Dokument, dass der Uniatismus, der solche Mission trieb, als Methode des Suchens nach der Einheit zu verwerfen ist, weil er der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen widerspricht.¹¹⁵

2) In den ca. 200 Jahren, in denen die gemeinsame Überlieferung unserer Kirchen missachtet worden war, waren die katholischen Missionare beim „Heimholen” orthodoxer Christen in die katholische Kirche zeitweise sehr erfolgreich. Manche orthodoxe Kirchen litten darunter schwer. Es mag darum gut sein, einen unverdächtigen Zeugen aus jener Periode erläutern zu lassen, wie die Theologie jener Zeit darüber dachte.

113 Ernst Christoph *Suttner*, Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche (Balamand, 17.–24. Juni 1993), in: *Una Sancta* 48 (1993) 258f.

114 Vgl. *Suttner*, Church Unity, a.a.O., 90–114; *ders.*, Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der Communio, in: *Ostkirchliche Studien* 36 (1987) 123–153.

115 Vgl. Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, in: *Una Sancta* 45 (1990) 328; *Suttner*, Die Christenheit, a.a.O., 194–197.

Dem anglikanischen Diakon und bedeutenden Theologen William Palmer (1803–85) war vieles in seiner anglikanischen Kirche fragwürdig geworden. Insbesondere störte ihn der Mangel an Katholizität, denn die anglikanische Kirche hielt es damals für richtig, auf das britische Empire beschränkt zu sein; sie wünschte nicht einmal, mit Orthodoxen und Katholiken die Kirchengemeinschaft zu erlangen. Schließlich verlor Palmer in sie das Vertrauen ganz und gar. Weil auch er – zusammen mit der großen Mehrheit der Nichtkatholiken seiner Zeit – dem römischen Bischof Amtsmisbrauch vorwarf¹¹⁶, wollte er in die orthodoxe Kirche aufgenommen werden. In Konstantinopel bekam er zu hören, dass er erst noch die Taufe empfangen müsse, um Zutritt zur Kirche erlangen zu können. Daraus ersah er, dass zu seiner Zeit nicht nur die Katholiken, die es ausdrücklich aussprachen, sondern auch die orthodoxen Griechen den Anspruch erhoben, allein und ausschließlich die Kirche Christi zu sein. In Briefen an seinen russischen Brieffreund A.S. Chomjakov schrieb er von seiner Enttäuschung über die griechische Kirche, die sich für die alleinseligmachende Kirche hielt, aber nicht entsprechend handelte.¹¹⁷

Er führte aus: Wenn sich die Orthodoxie für die Gesamtheit der wahren Kirche hält und wirklich glaubt, dass „sie allein und ausschließlich die Sachwalterin des wahren Glaubens, die Arche des Heiles sei“, muss dies „immer und aller denkbaren Ungunst der Lage zum Trotz ein genügender Ansporn sein zu unermüdlichsten Anstrengungen im Gebet und praktischem Handeln und zu unerschütterlichster und grenzenlosester Hoffnung auf Erfolg beim Missionswerk in der ungläubigen Welt und beim Zurückholen aller Häretiker oder Schismatiker, ob Römer, Anglikaner, Lutheraner oder Calviner, in die wahre Herde“. Weiterhin schrieb er: „Warum sendet die wahre orthodoxe griechische Kirche nicht wenigstens einen Missionar nach England, nach Oxford, das derzeit, wie alle Welt weiß, das Zentrum einer wichtigen religiösen Bewegung ist? [...]. Legen Sie Ihre Hände nicht weiterhin in empörender Selbstgenügsamkeit in den Schoß, indem Sie nach außen hin nicht nur Toleranz an den Tag legen, sondern sogar etwas wie brüderliche Anerkennung zu schlimmen Häretikern wie Römern oder Anglikanern und sich dabei gleichzeitig innerlich sagen: Wir allein sind die wahre Kirche und alle diejenigen, für die ihr nicht einmal einen Finger rührt, um sie in euere einzige Arche des Heils zu holen, sind Häretiker auf dem finsternen Weg des Verderbens“.

Chomjakov antwortete, dass die Orthodoxie wegen der kulturellen Überlegenheit Westeuropas den westlichen Völkern nicht helfen könne. Deshalb schrieb Palmer im nächsten Brief: „Sagen Sie mir doch, ob Sie folgendes erklären können? Ich versichere Sie, dass ich noch nie auf ein Glied der östlichen Kirche stieß, ob Laie, Priester oder Bischof, bei dem sich auch nur das schwächste Anzeichen für die echte Überzeugung gefunden hätte, dass seine eigene Kirche die Gesamtkirche wäre. Ich habe niemanden gefunden, der [...] mich auch bloß eingeladen hätte zur Bekehrung, noch viel weniger einen, der dafür eifrig Argumente und Gebete eingesetzt hätte, wie das üblicherweise die ärmsten und einfachsten römischen Katholiken tun, um alle, die sie für Verirrte halten, zu ihrer Herde zu bringen“.

116 Vgl. o. Teil 6, I. 2.

117 Der Briefwechsel ist publiziert in: William John Birkbeck (Hg.), *Russia and the English Church during the last fifty years*, Bd. 1, London 1895. Die folgenden Zitate finden sich auf den Seiten 18, 20 und 46. Vgl. auch Suttner, *Die Christenheit*, a.a.O., 200–202.

X. Die Aussagen der Enzykliken *Mystici corporis* vom 22.6.1943 und *Humani generis* vom 12.8.1950 über die Grenzen der Kirche

Etwa zwei Jahrzehnte bevor sich die panorthodoxen Konferenzen und das 2. Vatikanische Konzil von den ekklesiologischen Neuerungen aus dem 18. Jahrhundert wieder abwandten, trug die Enzyklika *Mystici corporis* vom 22.6.1943 die Ausschließlichkeitsansprüche in der schärfsten Form vor, in der sie je in einem lehramtlichen Dokument der katholischen Kirche ausgesprochen wurden. Des heißt dort: „Zu den Gliedern der Kirche sind aber in Wirklichkeit nur die zu zählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben und den wahren Glauben bekennen, die sich nicht selbst beklagenswerterweise vom Gefüge des Leibes getrennt haben oder wegen schwerster Vergehen von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität abgesondert wurden. ‚Denn in *einem* Geiste – so sagt der Apostel – sind wir alle zu *einem* Leibe getauft, ob Juden oder Heiden, ob Sklaven oder Freie‘. [...]. Wie es also in der wahren Gemeinschaft der Christgläubigen lediglich *einen* Leib, *einen* Geist, *einen* Herrn und *eine* Taufe gibt, so kann es [auch] nur *einen* Glauben geben [...]; und deshalb ist, wer sich weigert, die Kirche zu hören, auf Geheiß des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder anzusehen [...]. Daher können die, die im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt werden, nicht in diesem einen Leib und in seinem einen göttlichen Geiste leben“.¹¹⁸

Diese Worte setzte die römischen Kirchengemeinschaft exklusiv mit der Kirche Christi gleich. In der Enzyklika *Humani generis* vom 12.8.1950 wurden jene katholischen Theologen, die immer noch anders dachten, mit Nachdruck zurechtgewiesen: „Einige halten sich nicht gebunden an die vor einigen Jahren in einem Rundschreiben erklärte Lehre, die sich auf die Quellen der Offenbarung stützt und erklärt, dass der geheimnisvolle Leib Christi und die Ecclesia Catholica Romana ein und dasselbe sind“.¹¹⁹

Die katholischen Dogmatiker waren damals zu mannigfaltigen Distinktionen des Begriffs der Kirchengliedschaft genötigt, um die nicht gänzlich bestrittenen, aber doch für zweifelhaft gehaltenen Heilschancen der nichtkatholischen Christen mit der allgemeinen Heilsmittlerschaft der Kirche überein zu bringen. Die fragwürdigen dogmatischen Theorien, die dafür notwendig wurden, erweisen auf ihre Art ebenfalls, dass jene Sicht, die circa 200 Jahre lang in unseren Kirchen dominierte, ungut war. Dass sie wieder abgelegt wurde, war eine Befreiungstat für die Ekklesiologie.

118 DH 3802; AAS 35 (1943) 202.

119 Ins Deutsche übersetzt nach: AAS 42 (1950) 571.

Teil 7:
RÜCKKEHR ZUR TRADITIONELLEN AUFFASSUNG DURCH DAS
2. VATIKANISCHE KONZIL UND DIE PANORTHODOXEN KONFERENZEN

I. Die Aussagen von *Lumen gentium* und *Unitas redintegratio* über die östlichen Kirchen¹²⁰

Der erste Entwurf für eine dogmatische Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche, der in der Vorbereitungszeit auf das Konzil ausgearbeitet worden war, entsprach den Enzykliken *Mystici corporis*¹²¹ und *Humani generis*.¹²² In ihm war allein die römische Kirche als Kirche Christi anerkannt. Dieser Entwurf fand herbe Kritik während der ersten Sitzungsperiode.

Daher erarbeitete die Theologische Kommission bis zur zweiten Periode eine neue Vorlage. Auch sie enthielt noch eine Aussage, welche die „vom römischen Pontifex und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitete“¹²³ Kirche in exklusivistischer Weise als die Kirche Christi bezeichnete. Das Konzilsplenum verweigerte dieser Aussage die Zustimmung und nahm eine ausdrückliche Textverbesserung vor. Wegen der klaren Beschlüsse über die erste und über die zweite Vorlage kann kein Zweifel bestehen, was sie wirklichen Intentionen des Konzils waren: Es wollte die Auffassung zurückweisen, dass die unter der Obhut des römischen Bischofs stehende katholische Kirche die alleinige Kirche Christi sei. Die Vorgeschichte des Textes, den das Konzil zu guter Letzt verabschiedete, entzieht jedweder exklusivistischen Interpretation von vornherein den Boden.

Die vom Konzil am 21. November 1964 verabschiedete Konstitution lautet an der betreffenden Stelle: „Die Kirche [die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen], in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“.¹²⁴ Mit dieser Aussage bestätigten die Konzilsväter die gläubige Überzeugung der Katholiken, dass sie in ihrer eigenen Kirche die wahre Kirche Christi finden; gleichzeitig stellten sie aber auch klar, dass diese Überzeugung keinesfalls mit der Negation der Würde anderer kirchlicher Gemeinschaften verbunden werden darf.¹²⁵

Wie kostbar jene „vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ sind, die außerhalb der kanonischen Grenzen der katholischen Kirche zu finden sind, erläutert das

120 Vgl. Suttner, Das Ökumenismusdekret, a.a.O.; ders., „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft“: eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?, in: Der Christliche Osten 47 (1992) 278–287; ders., Wie nahe stehen einander die getrennten Christen?, in: Der Christliche Osten 48 (1993) 206–213.

121 Vgl. Enzyklika *Mystici corporis*, 29. Juni 1943: DH 3800–3822; AAS 35 (1943) 193–248.

122 Vgl. Enzyklika *Humani generis*, 12. August 1950: DH 3875–3899; AAS 42 (1950) 561–578.

123 „... a Romano Pontifice et Episcopis in eius communione directa“: zit. nach: Heribert Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II: Theologie und Glaube 55 (1965) 171–190; hier: S. 183, Anm. 26; vgl. Alois Grillmeier, Kommentar zu *Lumen Gentium*, Art. 8, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (= Ergänzungsbände zum LThK²), Bd. I, 170–176, v.a. 174 mit Anm. 29.

124 LG, Art. 8.

125 Vgl. Ernst Christoph Suttner, Ökumenismus – Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis, in: Stimmen der Zeit 211 (1993) 819–830.

Ökumenismusdekret, das in einer und derselben feierlichen Sitzung zusammen mit der dogmatischen Konstitution über die Kirche verabschiedet wurde. In diesem Dekret heißt es von allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der christlichen Welt, dass sie in Gottes Heilsplan zu Werkzeugen des Heiles erwählt sind; sie sind „trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen“.¹²⁶

Darüber hinaus wird in einem besonderen Abschnitt bezüglich der orientalischen Kirchen auf deren sakramentales Leben verwiesen, und es wird hervorgehoben, dass „die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeier, die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie der ‚göttlichen Natur teilhaftig‘ [...] geworden sind“. Wegen der Kostbarkeit der heiligen Sakramente wird im Anschluss daran über die orientalischen Kirchen gesagt: „So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes“.¹²⁷ Im wahren und vollen Sinn werden also die östlichen Kirchen vom 2. Vatikanischen Konzil Kirchen genannt.

Seit dem 2. Vatikanischen Konzil achtet die katholische Ekklesiologie beim Nachdenken über die mit uns Katholiken nicht in voller Einheit stehenden Kirchengemeinden in erster Linie wieder auf die Gnadengaben Gottes, die diesseits und jenseits der Trennungslinien zu finden sind. Erst in zweiter Linie beschäftigt sie sich mit den Mängeln, die bei keiner ernsthaften ekklesiologischen Untersuchung der Realitäten übersehen werden können, weil sie leider vorhanden sind. Doch die katholische Ekklesiologie hat es wieder gelernt, dem Herrn dafür zu danken, dass er trotz der Spaltungen, die aus menschlichem Ungenügen erwachsen, die Getrennten weiterhin durch die Heilsgaben zusammenschließt.

Die uralte und tief in der Tradition verankerte Ekklesiologie unserer Kirche, die in der Zeit zwischen dem Verbot der *communicatio in sacris* durch die Kongregation für die Glaubensverbreitung und den Enzykliken *Mystici corporis* und *Humani generis* zwei Jahrhunderte lang durch Neuerungen verdunkelt war, hat wieder volle Anerkennung gefunden.¹²⁸

II. Das Verlangen der panorthodoxen Konferenzen nach einem „Dialog auf gleicher Ebene“

Noch vor dem Zusammentritt des 2. Vatikanischen Konzils befasste sich die 1. Panorthodoxe Konferenz, die vom 24.9. bis zum 1.10.1961 auf der Insel Rhodos stattfand, ausführlich mit den „Beziehungen der orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt“.¹²⁹ Hinsichtlich der katholischen Kirche sprach sie sich aus für die „Entwicklung von Beziehungen im Geiste der Liebe Christi, besonders in Bezug auf die von der

126 UR, Art. 3.

127 UR, Art. 15.

128 Vgl. o. Teil 1, II. und IV.; das dort Dargelegte fasst unter Verwendung einer neuen, im Gefolge des 2. Vatikanischen Konzils geschaffenen Terminologie zusammen, was bis zum Umbruch im 18. Jahrhundert die Ekklesiologie der katholischen Kirche war und dank der Rückkehr der Konzilsväter zur Tradition seither auch wieder katholische Ekklesiologie ist.

129 Liste der Themen für die kommende Prosynode, gebilligt von der Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos, in: *Una Sancta* 17 (1962) 64.

Enzyklika des Patriarchats aus dem Jahre 1920 vorgesehenen Punkte".¹³⁰ Die 2. Konferenz von 1963 ergänzte dies und wünschte, dass mit der katholischen Kirche ein Dialog unter den Bedingungen von Gleichrangigkeit¹³¹ eröffnet werden solle. In ihrer „Botschaft“ teilte die Konferenz mit, sie habe sich, „indem sie den auf Initiative seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom Ökumenischen Patriarchat gemachten Vorschlag annahm, einstimmig dafür entschieden, dass unsere Orthodoxe Ostkirche der Ehrwürdigen Römisch-Katholischen Kirche den Beginn eines Dialoges zwischen den beiden Kirchen unter gleichen Bedingungen vorschlage".¹³²

Als das 2. Vatikanische Konzil 1964 das Ökumenismusdekret verabschiedete, antwortete es auf das Begehren und führte aus: „Man muss den Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder kennen. Dazu bedarf es notwendig des Studiums, das der Wahrheit gemäß und in wohlwollender Gesinnung durchzuführen ist. [...]. Dazu sind gemeinsame Zusammenkünfte, besonders zur Behandlung der theologischen Fragen, sehr dienlich, bei denen jeder mit dem anderen auf der Ebene der Gleichheit spricht (*„par cum pari agat“*) [...]. Aus einem solchen Dialog kann auch klarer zutage treten, was die wirkliche Situation der katholischen Kirche ist".¹³³

III. Der Beginn und bisherige Verlauf des Dialogs zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche

Ehe die *Communio* zwischen den katholischen und den orthodoxen Kirchen wieder aufgenommen wird, müssen die zwischen ihnen bestehenden Probleme geklärt werden. Dazu stehen diese Kirchen derzeit in einem theologischen Dialog, den sie offen und aufrichtig führen wollen.

Um einen theologischen Dialog führen zu können, dürfen sich die beteiligten Kirchen nicht in sich selbst verschließen wollen, sondern müssen aufeinander zugehen. Sie müssen den Mut haben, die ihnen wichtig erscheinenden Anliegen ehrlich, aber in rücksichtsvoller Weise ins Gespräch einzubringen. Auch müssen sie zugeben, dass sie von der Partnerkirche manches lernen können. Sie müssen folglich bereit sein, gut auf das hinzuhören, was diese vorbringen. Ferner müssen sie eingestehen, dass ihre irdische Gestalt gewisser Korrekturen bedarf.

Als örtliche bzw. regionale Verwirklichungen der Kirche Christi (als die vom Herrn für bestimmte Menschen bestellten Lehrerinnen der göttlichen Wahrheit und Ausspenderinnen der heiligen Sakramente) sind die Partnerkirchen einander gleichrangig. Den Versuch, die Auffassung einer einzelnen Kirche (bzw. die Auffassungen eines Teils der beteiligten Kirchen) den übrigen sozusagen überzustülpen, darf es beim Dialog nicht geben. Durch das volle Respektieren der Ebenbürtigkeit aller Kirchen unterscheidet sich der theologische Dialog vom apologetisch geprägten Gegeneinander, welches lange Zeit zwischen den Kirchen üblich war. Solange die Kirchen Apologetik betrieben, hatte eine jede von ihnen sich selbst für ganz und gar irrtumsfrei und für befugt gehalten, von den anderen Kirchen gewisse Korrekturen schlichtweg einzufordern. Im Dialog hingegen dienen und helfen die Kirchen einander, um sich gegenseitig dem Vollmaß der Gaben des Heiles entgegenzuführen.

130 Ebd. 65.

131 Vgl. Botschaft der Panorthodoxen-Konferenz auf Rhodos, in: *Una Sancta* 19 (1964) 64.

132 Ebd. 65.

133 UR, Art. 9. Hervorhebung durch den Autor.

Um einen theologischen Dialog zu führen, der die Fehler des apologetischen Gegen- einanders vermeidet, bedarf es folglich gegenseitigen Vertrauens und wechselseitiger Hochachtung zwischen den Kirchen. Bei jenen, die im Auftrag der Kirchen die anstehenden Probleme zu klären haben, bedarf es der Gelehrsamkeit.

Inzwischen sind die orthodoxe und die katholische Kirche *von Amts wegen* in den theologischen Dialog eingetreten. Doch leider sind die Kirchen deswegen noch nicht gänzlich vom Geist gegenseitiger Ehrerbietung und Rücksichtnahme geprägt. Denn auf beiden Seiten gibt es immer noch zahlreiche Kleriker und Laien, die den Zeiten nachtrauern, in denen die Kirchen sich voneinander entschieden abgrenzten und einander in apologetischer Schärfe mit Vorwürfen überhäuften. Bis beiderseits auch *der kirchliche Alltag* vom Geist der Brüderlichkeit zu den Partnerkirchen geprägt sein wird, bedarf es noch langer und geduldiger aufklärender Tätigkeit.

1. Der „Dialog der Liebe“

Um das gegenseitige Vertrauen und die wechselseitige Hochachtung zwischen den Kirchen zu stärken, muss der theologische Dialog mit dem beginnen, was der große Patriarch Athenagoras I. den „Dialog der Liebe“¹³⁴ genannt hat. Die Rede ist von einem ausdrücklichen Bemühen der Kirchen, ihr gegenseitiges Verhältnis zu entkrampfen und die Spannungen zu vermindern, damit zwischen ihnen neue wechselseitige Zuneigung aufblühe.

Dies hat eine Ähnlichkeit mit dem, was die Politiker vertrauensbildende Maßnahmen nennen, ist aber viel mehr: Es handelt sich um eine echte ekklesiologische Notwendigkeit. Denn erstens verpflichtet Christi Auftrag, dass alle eins sein sollen, die Schwesterkirchen auch dann zu wechselseitiger Hochachtung und Liebe, wenn sie die volle *Communio* noch suchen müssen. Wie unser Durchblick durch die Kirchengeschichte ergab, bedarf es diesbezüglich einer grundlegenden Korrektur im Verhalten unserer Kirchen, und es gibt hinreichend viele Phänomene, die beweisen, dass es auch heute noch viel zu schlecht bestellt ist um den Gehorsam gegen Jesu Liebesgebot an seine Jünger. Zweitens ermöglicht nur wechselseitige Liebe die beim Dialog anstehende theologische Arbeit, denn die bestehenden Probleme sind an der göttlichen Wahrheit zu messen. Gott aber ist die Liebe, und nur jene, die lieben, können die Wahrheit erkennen.

Der „Dialog der Liebe“ muss dem Versuch, die Probleme zu klären, vorangehen, und er muss ihn begleiten. Seine vollendete Form kann er überhaupt erst erlangen, wenn die Klärung gelungen ist und die Schwesterkirchen untereinander wieder volle *Communio* pflegen.

2. Der „Dialog der Wahrheit“¹³⁵

Unter dieser Bezeichnung wird verstanden, dass sich Delegierte der Kirchen, denen das nötige Wissen über die Lehre, die Pastoral und die Geschichte ihrer eigenen Kirche eignet und die auch möglichst gute Kenntnisse von den wahren Gegebenheiten bei den Partnerkirchen haben sollen, um die Klärung der anstehenden Probleme mühen. Sie haben sich

134 Vgl. Tomos agapis. Vatican – Phanar (1958–1970), Rom-Istanbul 1971; deutsch: Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976, Innsbruck 1978; Ferdinand *Gahbauer*, Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute, Paderborn 1997, 140–146; Alja *Payer*, Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten, Würzburg 1986, v.a. 23–25, 101–113.

135 Vgl. die gemeinsame Erklärung vom 30. November 1979 (Fest des Apostels Andreas), in der Papst Paul VI. und Patriarch Dimitrios von Konstantinopel den theologischen Dialog ankündigten, der auch „Dialog der Wahrheit“ heißt: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 1, 525f; *Gahbauer*, Der orthodox-katholische Dialog, a.a.O., 146–166; Neue Phase im katholisch-orthodoxen Dialog, in: *Una Sancta* 31 (1976) 6.

sowohl der tatsächlich existenten Divergenzen und Gegensätze anzunehmen, als auch einer beträchtlichen Anzahl weitverbreiteter Missverständnisse, die – wie die Erfahrung zeigt – das Bewusstsein unserer Kirchen ähnlich schwerwiegend belasten können wie sachliche Verschiedenheiten.

a. Das Ziel des „Dialogs der Wahrheit“

Manche Kreise befürchten, der theologische Dialog suche hinsichtlich der Lehrgegensätze zwischen den beteiligten Kirchen einen Kompromiss. Daher lehnen sie den Dialog ab, denn mit vollem Recht betonen sie, dass die Kirche als Hüterin und Lehrmeisterin der göttlichen Wahrheit keine Kompromisse in Fragen der Lehre eingehen darf. Doch ihre Befürchtung ist unbegründet. Um Kompromisse geht es bei Verhandlungen zwischen den Staaten. In der Diplomatie sucht man den Ausgleich, und wenn ein solcher glückt, *wird Frieden geschaffen*.

Der Auftrag einer Dialogkommission der Kirchen ist von ganz anderer Art. Eine solche Kommission kann die Kircheneinheit nicht herbeiführen, denn Kircheneinheit ist kein Ergebnis menschlichen Tuns. Nur zwischen jenen kann es sie geben, die in gleicher Weise vom Heiligen Geist begnadet sind. Die Kircheneinheit muss also von Gott her bestehen. Von der Dialogkommission der Kirchen kann sie *nur entdeckt, aber keinesfalls durch Verabredungen herbeigeführt werden*.

Darum hat die Kommission überhaupt nicht nach Kompromissen zu suchen. Sie hat vielmehr zu prüfen, ob es so ist, dass Gott alle erforderlichen Voraussetzungen für die Kircheneinheit bereits schenkte, dass unsere Kirchen dies aber infolge der vielen Streitigkeiten, die sie austrugen, übersehen haben. Oder ob es nicht so ist.

Der Dialogkommission stellt sich die Frage, ob jene Katholiken und Orthodoxen recht haben, die noch an der Ekklesiologie aus dem 18. Jahrhundert festhalten und meinen, dass nur die eine von den beiden dialogführenden Seiten im vollen Sinn die vom Heiligen Geist belebte Kirche Gottes ist, die andere Seite hingegen wegen ihrer Fehler dieser Gnade verlustig ging. Die Kommission muss ebenso untersuchen, ob nicht sie recht haben, sondern jene anderen Katholiken und Orthodoxen, welche zur traditionellen Ekklesiologie unserer Kirchen zurückkehrten und die Unterschiede für vordergründige geschichtliche Erscheinungsformen halten, hinter denen ein und derselbe Gottesgeist am Wirken ist und diesseits und jenseits des Grabens der Spaltung dieselben Gnadengaben schenkt. Die Kommission muss nachforschen, ob sie recht haben, wenn sie sagen, dass es Kurzsichtigkeit und Oberflächlichkeit wäre, trotz der gottgeschenkten Einheit das Schisma fortbestehen zu lassen wegen bloßer Verschiedenheit der Erscheinungsformen.

Erste Pflicht der Dialogkommission ist es daher, nach den Gnadengaben Ausschau zu halten, die der einen und der anderen von den dialogführenden Gemeinschaften geschenkt sind. Diese Gaben zu würdigen, wo immer sie sich finden, sich über sie zu freuen und dem Herrn zu danken, dass er sie der eigenen und der anderen Kirche verlieh, ist *die geistliche Aufgabe* beim Dialog. Es ist eine wahrhaft theologische Aufgabe, denn recht verstandene Theologie ist nicht einfach forschendes Suchen, sondern mit lobpreisendem Dank an Gott verbundenes Nachdenken über das Heilswerk. Sodann hat die Kommission sich auch den Unzulänglichkeiten unserer Kirchen zuzuwenden, die zum Entstehen der zwischen uns aufgetürmten Probleme führten, und sie hat deren Gewicht zu prüfen. Die den Kirchen verliehenen Gaben gegen die Unzulänglichkeiten abzuwägen, ist der *Forschungsauftrag*, den die Kommission beim Dialog zu erfüllen hat. Nur wenn sie *ihre geistliche und ihre forschungsmäßige Pflicht* ernst nimmt, kann sie zu jenem theologischen Urteil über die Nähe bzw. Ferne zwischen den getrennten Kirchen finden, das die Kirchenleitungen, von denen sie eingesetzt wurde, von ihr erwarten.

Findet die Kommission in ehrlicher theologischer Arbeit zu der Überzeugung, dass von Gott her die Einheit besteht und dass uns nur geschichtliche Verwirklichungen trennen, wird sie den Kirchen vorschlagen, das Schisma für beendet zu erklären; es gäbe dann nämlich keine Veranlassung mehr für dessen Fortbestand.¹³⁶ Von vielen Katholiken und Orthodoxen werden aber bis auf den heutigen Tag ernste Zweifel erhoben, ob zwischen unseren Kirchen wirklich die Voraussetzungen für die Kircheneinheit bestehen. Die Dialogkommission hat die Sorgen dieser Christen ernst zu nehmen. Sie wird, wenn sie die Kircheneinheit für möglich hält, die Aufgabe haben, den Skeptikern unter den Katholiken und Orthodoxen die Gründe für ihr Urteil hinreichend klar zu erläutern, damit das Ergebnis der Untersuchungen von den Kirchen rezipiert werden kann.

Käme die Kommission hingegen nach ernsthafter Prüfung zum entgegengesetzten Urteil, könnte sie nichts weiter tun, als ihre Tätigkeit einzustellen. Zumindest aus der Sicht der katholischen Ekklesiologie ist dies aber nicht zu erwarten, denn bereits das 2. Vatikanische Konzil hat das Kirche-Sein der östlichen Kirchengemeinschaften voll anerkannt.¹³⁷

b. Die Eröffnung des „Dialogs der Wahrheit“ und seine Arbeitsmethode

Der Beginn des „Dialogs der Wahrheit“ und die Zusammensetzung der Kommission, die ihn führen soll, wurden nach vielerlei Vorarbeiten bekanntgegeben, als Papst Johannes Paul II. am Andreasfest des Jahres 1979 den Ökumenischen Patriarchen in dessen Bischofsstadt besuchte. Die erste Vollversammlung der Kommission fand 1980 auf Patmos und Rhodos statt; Gastgeber war das ökumenische Patriarchat.

Die Kommission ist paritätisch zusammengesetzt in dem Sinn, dass beide Seiten eine gleich große Delegation entsandten, die beide etwa je zur Hälfte aus Hierarchen und aus Theologieprofessoren bestehen. Aber die Delegationen unterscheiden sich darin, dass die Katholiken gemeinsam von einer einzigen Instanz ernannt wurden, während die orthodoxe Delegation zusammengesetzt ist aus je einer Vertretung der an den panorthodoxen Beratungen beteiligten orthodoxen Kirchen. Zum Zeitpunkt der Berufung der Kommission waren es 14 Kirchen; nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft und der Befreiung aus dem Joch der völligen Illegalität ist noch die Albanische Orthodoxe Kirche hinzugekommen.

Zum ersten Mal seit dem Konzil von Ferrara-Florenz wurden mit dem Zusammentritt dieser Kommission Gespräche zur Überwindung der Spaltung zwischen Ost und West aufgenommen, die nicht nur einzelne regionale östliche Kirchen, sondern die Gesamtheit der Kirchen byzantinischer Tradition betreffen. Weil inzwischen aber das Konstantinopeler Kaisertum erloschen ist und diese Kirchen somit nicht mehr über den „Koordinator“ von einst verfügen¹³⁸, gibt es für das Arbeitsverfahren der Kommission kein Vorbild in der Geschichte der beteiligten Kirchen. Dieses musste neu entworfen werden. Die erste Vollversammlung war daher ganz den Verfahrensfragen gewidmet.

Der einfachere Teil beim Suchen nach dem rechten Verfahren war es, eine Geschäftsordnung für das Ausarbeiten der Dokumente zu erstellen. Dafür wurde ein dreistufiges Vorgehen festgelegt. Kleine, parallel arbeitende Theologenkommissionen bereiten die Behandlung der Themata vor, zeigen deren Aspekte auf und sammeln die für die Beratung nötigen Materialien. Ihre Vorschläge werden einer Koordinierungskommission eingereicht, welche daraus eine einheitliche Vorlage erstellt und sie der Vollversammlung zur Beratung und Beschlussfassung vorlegt. Größter Wert wurde darauf gelegt, dass alle

136 Vgl. hierzu, was in Teil 6, III. 1. gesagt ist über das Motiv für das Unionsansuchen aus der Kirche der Moldau.

137 Vgl. Teil 7, I.

138 Vgl. Teil 5, IX. 2. und X. 1.

Kommissionen paritätisch besetzt sind, damit alle Schritte von Anfang an von beiden Seiten gemeinsam verantwortet werden.¹³⁹

Schwieriger, als die Geschäftsordnung festzusetzen, ist es zu gewährleisten, dass der Dialog den für ihn wichtigen Charakter eines offiziellen Geschehens der Kirche bewahrt. Die Delegierten führen keine Theologengespräche, die sie als Fachleute in Eigenverantwortung führen könnten, sondern haben im offiziellen Auftrag ihrer Kirchen zu handeln. Darum müssen sie sich jeweils der Zustimmung ihrer Kirchen zu ihrer Verhandlungsführung versichern.

Verständlicherweise ist die entsprechende Rückfrage für die von einer gemeinsamen Kirchenleitung ernannten katholischen Mitglieder der Kommission weniger mühsam als für deren orthodoxe Kollegen. Von den orthodoxen Delegierten ist zwar ein jeder einzelne auch nur einer einzigen Kirchenleitung verantwortlich; doch in ihrer Gesamtheit ist die orthodoxe Delegation auf 14 (bzw. 15) Kirchenleitungen bezogen. Es bedarf des großzügigen Bedenkens dieses Unterschiedes durch die Kommissionsmitglieder selbst und durch alle Christen, die von der Kommission schnelle Resultate erwarten. Denn der Dialog muss sich einer Arbeitsmethode befleißigen, die den Bedürfnissen beider Seiten voll Rechnung trägt. Man muss von jenen, denen die Umstände ein schnelleres Handeln ermöglichen, verlangen, dass sie der anderen Seite die sachlich erforderliche Arbeitszeit einräumen. Umgekehrt darf jene Seite, die längere Beratungen braucht, das sachlich berechnete schnellere Verfahren der Partner nicht als Versuch des Überfahrens-Wollens missdeuten.

Beide Seiten mögen bedenken, dass der Dialog je gerade deswegen erforderlich ist, weil unsere Kirchen sich unterschiedlich entwickelten. Wäre auf beiden Seiten alles in der nämlichen Weise geregelt, wäre kein theologischer Dialog vonnöten.

c. Die Vollversammlungen der ersten Arbeitsphase und die erstellten Dokumente

Vier Vollversammlungen waren dem Studium des sakramentalen Lebens der katholischen und der orthodoxen Kirchen gewidmet. Sie befassten sich mit den Gnadengaben auf beiden Seiten und fanden statt:

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

Diese Versammlungen waren durch zahlreiche Treffen der Unterkommissionen gut vorbereitet. So gelang es, in München, in Bari und in Valamo sehr ausführliche gemeinsame theologische Erklärungen zu verabschieden.¹⁴⁰ Deren Titel lauten:

- „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“ (München)¹⁴¹
- „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“ (Bari)¹⁴²
- „Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“ (Valamo).¹⁴³

139 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und ihre Vielgestaltigkeit, in: *Una Sancta* 36 (1981) 333–345; 37 (1982) 13f.

140 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 139 (1991) 156–167.

141 Vgl. *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, a.a.O., Bd. 2, 531–541.

142 Vgl. ebd., 542–553.

143 Vgl. ebd., 556–567.

Die Texte sind schwierig zu lesen. Aber kann es anders sein? Die Kommission hat die Aufgabe, *gemeinsame Texte für unterschiedliche Traditionen* zu erstellen. Dies kann sie nur tun, wenn sie sich weder der geläufigen Sprache und Argumentationsweise der einen noch der anderen Seite bedient.

Für ihre je eigene Vortragesweise besitzen Katholiken und Orthodoxe katechetische Erfahrung. Dürfte die Kommission sich „typisch orthodox“ oder „typisch katholisch“ ausdrücken, besäße sie eine erprobte Redeweise, die leichter verstanden würde, allerdings jeweils nur auf einer Seite, nicht auf der anderen. Versucht man aber, „für beide“ zu spreche, fehlen im katechetischen Gebrauch erprobte Formulierungen.

Um in den gemeinsamen Erklärungen jene Redewendungen zu vermeiden, die durch Kontroversen aus vergangenen Jahrhunderten belastet sind, muss in ihnen manches in bisher nicht üblicher und daher der katechetischen Erfahrung entbehrender Form zum Ausdruck kommen. Außerdem ergibt sich, weil die Anliegen beider Seiten eingebracht werden müssen, eine sehr breite Zusammenstellung von Teilaspekten der zu untersuchen- den Fragen. Ein Text, der ausdrückt, was den Orthodoxen und was den Katholiken zum Thema wichtig erscheint, und der dies unter Verzicht auf alle konfessionsspezifischen Redewendungen zu tun hat, muss auf beiden Seiten schwerfällig erscheinen. Doch zum Trost für die Kommissionsmitglieder, die selber nicht weniger unter dieser Tatsache leiden, wird ihnen erfreulich oft bestätigt, dass sich die Texte als sehr fruchtbar erweisen, wenn der Leser die Mühe nicht scheut, sich ernsthaft mit ihnen zu befassen.

d. Der Übergang zur zweiten Arbeitsphase, deren bisherige Vollversammlungen und die erstellten Dokumente

Die Vollversammlung von Valamo (1988) befand, dass es an der Zeit sei, zur zweiten Aufgabenstellung überzugehen und sich künftig mit den Schwierigkeiten zu befassen, um derentwillen sich unsere Kirchen seit langem voneinander abgrenzen.

Bei der ersten Begegnung in der zweiten Phase sollten die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen aus den bisherigen Arbeiten gezogen werden, und es sollte nach der Konziliarität und nach der Autorität in der Kirche gefragt werden. Im Rahmen der geplanten Studien zur Autorität in der Kirche und zu den verschiedenen Ebenen, auf denen sie ausgeübt wird, wäre alsbald auch die Papstfrage in den Blick getreten. An die Unterkommissionen und an die Koordinierungskommission erging der Auftrag, entsprechende Vorlagen zu erstellen.

Außerdem hat man eine neue Unterkommission begründet; sie sollte Überlegungen anstellen, in welcher Weise in einer späteren Vollversammlung und in einer Art, die niemanden verletzt, die Gravamina besprochen werden können, die sich für die Orthodoxie aus der Existenz der mit Rom unierten östlichen Kirchen ergeben. Als man die neue Kommission im Sommer 1988 berief und als diese die letzten Januartage 1990 zum Zeitpunkt für ihre erste Zusammenkunft wählte, ahnte niemand, was sich bis dahin in Galizien und in Siebenbürgen ereignen wird.

Zum Jahreswechsel 1989/90 war vieles im Umbruch, und bis zum Sommer 1990, als die Vollversammlung stattfand, die die zweite Arbeitsphase aufnehmen sollte, war alles anders geworden, als man gemeint hatte. Denn in der Zwischenzeit war es überraschend zur Befreiung großer unierter Kirchen gekommen, denen mehr als 40 Jahre die Religionsfreiheit verweigert worden war. In der Vehemenz der Entwicklung geschahen dabei Dinge, die nicht hätten geschehen dürfen. Die Turbulenzen bestürzten einzelne orthodoxe Kirchen so sehr, dass sie nicht einmal ihre Vertreter nach Freising kommen ließen. (Die betroffenen orthodoxen Kirchen Russlands und Rumäniens gehörten allerdings nicht zu den Kirchen, die fernblieben!) Jene orthodoxen Delegierten, die kamen, waren von den Entwicklungen so aufgewühlt, dass sie über nichts anderes als nur über sie zu beraten

gewillt waren. Also musste die Vorlage über die Konziliarität und Autorität in der Kirche, die von den Kommissionen auftrags- und fristgerecht vorbereitet worden war, zurückgestellt werden. Somit begann die zweiten Arbeitsphase des Dialogs mit nur unvollständig versammelten orthodoxen Gesprächspartnern und über ein Thema, über das mitten im Umbruch der Verhältnisse niemand *sine ira et studio* sprechen konnte.¹⁴⁴

Verständlich, dass die Situation mehr als einmal ausweglos zu sein schien. Doch immer wieder war zu verspüren, dass Gottes Geist, der beide Kirchen erfüllt, die Delegierten zusammenband, weil viel für den Dialog gebetet wurde. In mühsamster Geburt kam nach Verlängerung der Sitzung um einen Tag, und auch dann erst spät in der Nacht, eine knappe Erklärung zustande. Dass es sie gibt, macht dankbar für das Gelingen des Übergangs zur zweiten Arbeitsphase. Dass sie den berechtigten Wünschen der Kirchen nur unzulänglich Rechnung trägt, zeigt, dass der Kommission noch viel Arbeit verblieb. Daher wurde auch die zweite Vollversammlung der zweiten Arbeitsphase demselben Fragenkreis gewidmet. Die beiden bisherigen Vollversammlungen der zweiten Phase fanden statt:

1990 in Freising (Gastgeber: erneut das Erzbistum München-Freising)

1993 in Balamand/Libanon (Gastgeber: das Patriarchat von Antiochien)

Die Vollversammlung von Freising gab ihrem sehr kurzen Dokument¹⁴⁵ keinen Titel; das Dokument von Balamand wurde überschrieben:

„Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft“.¹⁴⁶

3. Können die Ergebnisse des Dialogs zur Beendigung des Schismas führen?

a) Wie oben erläutert, obliegt es der Dialogkommission zu prüfen, ob die notwendigen Voraussetzungen für die Kirchengemeinschaft gegeben sind. Diese Tatsachenfrage kann von der Kommission nach dem Abschluss gründlicher theologischer und historischer Untersuchungen mit logischer Stringenz bestätigt oder, falls notwendig, bestritten werden. Doch ein mit logischer Stringenz erarbeitetes Resultat der theologischen Prüfung reicht nicht hin, um die Kirchengemeinschaft zu erneuern. Denn Kirchengemeinschaft bedeutet wechselseitige Liebe. Liebe aber ist frei. Darum erwächst die Kirchengemeinschaft nicht mit logischer Zwangsläufigkeit aus der Tatsache, dass ihre Voraussetzungen vorhanden sind, sondern muss gewährt werden.

Ob sie tatsächlich gewährt wird oder nicht, bleibt auch dann noch offen, wenn die Theologie zu dem Ergebnis gekommen ist, dass sie gewährt werden könnte. Es ist dann die Frage, ob und inwieweit die Kirchen gewillt sind, sich das Resultat der theologischen Forschung zu eigen zu machen und es ins kirchliche Leben umzusetzen. Die Kirchen sind frei, es zu tun und es zu lassen. Allerdings müssen die Hierarchen und das gläubige Volk, von denen die Annahme oder Zurückweisung des theologischen Ergebnisses abhängt, bedenken, dass sie Rechenschaft werden ablegen müssen über den Gebrauch, den sie von ihrer Freiheit machen.

b) Der Herr hat für seine Kirche keine Einheitlichkeit gewollt; er hat ihr Einheit in der Vielfalt aufgetragen.¹⁴⁷ Daher ist das von den Aposteln überkommene Erbe nach den

144 Vgl. Ernst Christoph Suttner, Die katholische Kirche in der Sowjetunion, Würzburg 1992; ders., Die mit Rom unierte Kirchen der Ukraine und Siebenbürgens nach dem Sturz der kommunistischen Diktaturen, in: Jahrbuch Mission, hg. vom Verband evangelischer Missionskonferenzen, Hamburg 1996, 75–88.

145 Vgl. Dokument der 6. Vollversammlung, in: Una Sancta 45 (1990) 327–329.

146 Vgl. Suttner, Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche (Balamand, 17.–24. Juni 1993), in: Una Sancta 48 (1993) 256–264.

147 Vgl. Suttner, Church Unity, a.a.O., 129–151; ders., Der Auftrag der katholischen Kirche für Russland und die anderen

Worten des 2. Vatikanischen Konzils „schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden“¹⁴⁸; darum wurden bestimmte Aspekte des geoffenbarten Glaubenserbis „von der einen und von der anderen Seite [...] manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt“.¹⁴⁹ Die Dialogkommission kann und darf die vom Herrn gewollte Vielfalt nicht vermindern wollen. Wenn sie die Gleichheit der Gaben Gottes in beiden Kirchen und das Vorhandensein der Vorbedingungen für die Kircheneinheit festgestellt haben wird, bleiben Unterschiede bestehen in der Lehre, in der Spiritualität, in den Gebräuchen und in der Rechtsordnung der verschiedenen Kirchen. Dies zu ertragen, fällt manchen Christen sehr schwer.

Besonders schwer fällt es Christen, die um die Rechtgläubigkeit der Kirche echt besorgt sind, verschiedene Weisen des Lehrens gelten zu lassen. Sie meinen, dass wenigstens bezüglich der Lehrunterschiede ein Konsens gefunden werden muss, damit sie der Kircheneinheit zustimmen können.

Dabei meinen die einen, dass der notwendige Konsens erst dann erreicht sei, wenn eine theologische Aussage erarbeitet werden konnte, welche die Lehraussagen beider Traditionen in sich enthält und miteinander ausgleicht, eine wahre *formula unionis* also. Die bisherigen vielfachen Anläufe, zum Beispiel die Dreifaltigkeitslehre von Ost und West zusammenzuführen, machen deutlich, dass unsere menschliche Sprache unfähig ist, in eine Gesamtaussage zu fassen, was durch die Hilfe des Heiligen Geistes hier und dort bruchstückhaft ins Licht gerückt werden konnte. Es ist darum zumindest fraglich, ob es ekklesiologisch vertretbar ist, als Vorbedingung für die Kircheneinigung eine *formula unionis* zu fordern.

Andere fordern weniger und halten es für genug, wenn mit Deutlichkeit aufgezeigt wird, dass die Lehraussagen beider Traditionen einander nicht widersprechen, wenn nachgewiesen werden kann, dass sie komplementär sind, weil sie von verschiedenen Ansatzpunkten des Denkens her auf das eine, große, von uns Menschen stets nur unvollkommen erfassbare Gottesgeheimnis hinzielen. Weil diese Christen sich bewusst sind, dass die Wahrheit zu groß ist, um von uns Menschen adäquat ausgesagt zu werden, können sie es ertragen, wenn Schwesterkirchen Lehraussagen machen, die sich nicht zu einer Gesamtaussage vereinigen lassen.

Wieder andere stellen die Bedeutung des Apophatismus noch mehr heraus und sind bescheidener. In gläubiger Gewissheit, dass es der Heilige Geist ist, der durch die Kirchen lehrt, wagen sie es nie, der eindeutigen Glaubensaussage einer Schwesterkirche zu widersprechen. Sie wagen es auch dann nicht, wenn es ihnen einstweilen noch unmöglich erscheint, die Vereinbarkeit einer bestimmten Glaubenslehre der Schwesterkirche mit der Lehre ihrer eigenen Kirche nachzuweisen. Denn sie hielten es für einen Verstoß gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche, wenn sie die Glaubenslehre einer Schwesterkirche verdächtigten, ein Verstoß gegen die Reinheit des heiligen Glaubens zu sein.

Welche Erwartungen werden die katholische und die orthodoxe Kirche im beginnenden dritten Jahrtausend erfüllt sehen wollen, damit sie die Zustimmung zur Erneuerung der Kirchengemeinschaft geben? Aus der Kirchengeschichte ergibt sich, dass gegenseitiges Zugeneigtsein der Kirchen das wechselseitige Anerkennen fördert, während Rivalitäten es leicht ersterben lassen. So zeigt sich auch hier, dass Patriarch Athenagoras I. von Weisheit

Länder der GUS, in: Una Sancta 51 (1996) 139–155; ders., Einheit in Vielgestalt. Zum Anrecht der Ortskirchen auf ihren herkömmlichen Ritus, in: Karl Christian Felmy u.a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen, Göttingen 1991, 437–445.

148 UR, Art. 14.

149 UR, Art. 17; vgl. Teil 5, X. 3.

geleitet war, als er aufforderte, den „Dialog der Wahrheit“ in einen „Dialog der Liebe“ einzubetten.¹⁵⁰

IV. Die Dialoge mit den altorientalischen Kirchen

1. Zur Vorgeschichte¹⁵¹

a) In Teil 3 war davon die Rede, dass das Konzil von Chalkedon (451) bei verschiedenen Kirchen von Anfang an auf Ablehnung stieß und dass die Ablehnung unverändert bis heute fort dauert. Obwohl dieses Konzil also keineswegs von der gesamten Christenheit in Ost und West anerkannt wird, nennen es die orthodoxe und die katholische Kirche das 4. allgemeine (ökumenische) Konzil.

Selbstverständlich waren die Kirchen, die das 4. allgemeine Konzil ablehnen, an den nachfolgenden ökumenischen Konzilien nicht mehr beteiligt und erkennen folglich auch diese nicht an. Zwischen diesen und den chalkedontreuen Kirchen bestehen zwei hauptsächliche Probleme:

– Diese Kirchen verwerfen die in der orthodoxen und in der katholischen Kirche übliche Redeweise über die wahre Gottheit und die vollkommene Menschheit des Herrn Jesus Christus. Darum wurde ihnen vorgeworfen, dass ihr Glaube über die Menschwerdung des Sohnes Gottes irrig sei. Ihrerseits warfen auch sie den chalkedontreuen Kirchen Irrtum in der Lehre über den Herrn Jesus Christus vor. Denn der Wortlaut der Konzilsentscheidung klingt ihnen wegen ihres eigenen Verständnisses von dem Begriff *Natur* wie eine Lästerung Christi, und sie unterstellten den chalkedontreuen Kirchen, genau diese Lästerung zu lehren.¹⁵² Dermaßen schwerwiegende Vorwürfe führten zum radikalen Abbruch der Kirchengemeinschaft.

– Weil von den betreffenden Kirchen auch die folgenden allgemeinen Konzilien nicht angenommen wurden, kann mit ihnen nur schwer über die Anzahl und Autorität der ökumenischen Konzilien gesprochen werden. Für die orthodoxe Kirche ist dies ein noch größeres Hindernis gegen die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft als für die Katholiken.

b) Von einer weiteren altorientalischen Kirche mit ganz eigener Tradition muss noch die Rede sein. Sie war außerhalb des spätantiken Römerreichs, in Persien, beheimatet und konnte nur zeitweise mit der übrigen Christenheit, die von ihr aus gesehen insgesamt „im Westen“ lebte, Beziehungen haben. Man nennt sie häufig die ostsyrische, assyrische oder auch persische Kirche; sie selbst bezeichnete sich aufgrund der geographischen Lage ihrer ursprünglichen Heimat gerne als die „Kirche des Ostens“. Nicht einmal das 3. allgemeine (ökumenische) Konzil ist für sie bedeutsam geworden.

Die Bezeichnung *Gottesmutter* für die Jungfrau Maria ist in ihrer Gebetsprache nicht üblich. Auch andere Ausdrücke, durch welche die chalkedontreuen Kirchen hervorheben, dass Jesus von Nazareth wirklich und wesentlich der Sohn Gottes ist, übernahm diese Kirche nicht. Die Folge war, dass man auch ihr unterstellte, sie lehre Irriges über die Menschwerdung Gottes, und oft wird sie deswegen nestorianisch genannt. Ihre Lehrformeln wurden von der chalkedontreuen Christenheit so verstanden, als würden sie sagen, dass die Jungfrau Maria einen bloßen Menschen, einen ganz bedeutenden Propheten, geboren habe, in dem schließlich der Sohn Gottes Wohnung nahm. Der Vorwurf gipfelte

150 Vgl. Neue Phase im katholisch-orthodoxen Dialog, in: *Una Sancta* 31 (1976) 6; vgl. o. S. 92 mit Anm. 135.

151 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, *Die östlichen Kirchen. Eine Wegweisung zum Zurechtfinden* (= Handreichung zur Pastoral Nr. 16), Wien 1993.

152 Vgl. o. Teil 3, I.

in der Annahme, diese Kirche lehre, dass man in Jesus von Nazareth auf zwei Personen treffe: einerseits auf den Propheten, den Maria geboren habe, und andererseits auf den Sohn Gottes, der sich auf den Sohn Mariens herniedergesenkt habe. Weil die chalkedontreuen Kirchen überzeugt waren, dass diese Kirche in solcher Weise über Jesus Christus predige, verweigerten sie ihr seit unvordenklicher Zeit die Kirchengemeinschaft.

c) Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts brachte die altorientalischen Kirchen mit den chalkedontreuen Kirchen in nähere Beziehung, und die Frage wurde aktuell, ob die Kirchen einander richtig einschätzen. Es war ein Gebot der Stunde, ernsthaft nach dem tatsächlichen Konsens bzw. Dissens in Glaubenslehre und Kirchenverfassung zu fragen und in allen Fällen, in denen Dissens besteht, dessen wirkliches Ausmaß zu erforschen. Auch im Themenkatalog der panorthodoxen Konferenz von 1961 und vom 2. Vatikanischen Konzil wurde gefordert, sich mit jenen östlichen Kirchen zu befassen, für deren Glaubenslehre weniger als sieben ökumenische Konzilien maßgeblich sind.

2. Im Dialog mit der vorchalkedonensischen Christenheit¹⁵³

a) Anlässlich seiner 3. Vollversammlung (in New Delhi, 1961) erfuhr der Ökumenische Rat der Kirchen eine große Ausweitung seines Mitgliederstandes; seit 1963 gehört ihm die Mehrzahl der chalkedonischen und vorchalkedonischen orthodoxen Kirchen an. Damals regte die Arbeitsgruppe „Glaube und Kirchenverfassung“ des Ökumenischen Rates theologische Gespräche an, die den Konsens bzw. Dissens zwischen diesen Kirchen ergründen sollten. Tatsächlich begannen solche Konsultationen 1964 in Aarhus (Dänemark) und wurden 1967 in Bristol, 1970 in Genf und 1971 in Addis Abeba fortgesetzt.

Nachdem das 2. Vatikanische Konzil 1964 das Ökumenismusdekret verabschiedet hatte, drängte man auch in der katholischen Kirche auf eine neue Prüfung der Dissenspunkte, die als Gründe für das Schisma mit den vorchalkedonensischen Kirchen gelten. In den Jahren 1971, 1973, 1976 und 1978 gab es in Wien Konsultationen zwischen vorchalkedonensischen und katholischen Theologen.

Die Konsultationen von Aarhus und von Wien waren inoffizieller Art und wurden in der persönlichen Verantwortung ihrer Teilnehmer geführt. Dies bedeutet aber keineswegs, dass den Begegnungen ein Charakter von Beliebigkeit angehaftet hätte. Die Teilnehmer waren prominente Vertreter der Hierarchie bzw. der theologischen Schulen ihrer Kirchen. So waren zum Beispiel auch der gegenwärtige koptische Patriarch Shenuda und der gegenwärtige syrische Patriarch Ignatios Zakka Iwas vor ihrer Wahl zum Patriarchen Teilnehmer an den Wiener Konsultationen.

In den anderthalb Jahrtausenden, die das Schisma zwischen Vorchalkedonensern und Chalkedonensern bereits währt, galten die Unterschiede in der Christologie als der hauptsächliche Grund für die Spaltung. Deshalb war in den Konsultationen zwar nicht ausschließlich, aber doch hauptsächlich von ihnen die Rede. In beiden Konsultationsreihen wurde übereinstimmend festgestellt, dass die beiden theologischen Lehrtraditionen keine gegensätzlichen Lehrinhalte vortragen, sondern sich nur in der Verwendung der Begriffe unterscheiden. Da bei der Glaubensverkündigung der Kirchen die Lehrinhalte die erste, die Formeln aber nur zweitrangige Wichtigkeit haben, empfahlen die versammelten Theologen, dass ihre Kirchen die gegenseitigen Verurteilungen revidieren, die wegen der Verschiedenheit in der Christologie vor langer Zeit vorgenommen und unverändert bis in unsere Tage beibehalten wurden. So soll der Weg frei gemacht werden für eine alsbaldige Vereinigung der betroffenen Kirchen.

153 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Der theologische Dialog mit den nicht-chalkedonensischen Kirchen, in: Der Christliche Osten 50 (1995) 4–17.

b) Die Ergebnisse dieser theologischen Forschung haben bereits Beachtung durch die Kirchenleitungen gefunden. Gemeinsame Erklärungen der Päpste Paul VI. bzw. Johannes Paul II. mit dem syrischen Patriarchen Mar Ignatios Yaqub III. (1971)¹⁵⁴, mit dem koptischen Papst und Patriarchen Shenuda III. (1973)¹⁵⁵ und mit dem syrischen Patriarchen Mar Ignatios Zakka I. Iwas (1984)¹⁵⁶ griffen sie auf und gaben ihnen eine Bestätigung.

Auch theologische Dialoge im offiziellen Auftrag der Kirchen wurden aufgenommen. Ein solcher wurde 1985 zwischen den chalkedonensischen und den fünf vorchalkedonensischen orthodoxen Kirchen eröffnet. Die dafür eingesetzte Dialogkommission gab bei ihrer dritten Begegnung im Jahr 1990 eine eingehende Erklärung zu den Schwierigkeiten ab, die seit Jahrhunderten die Einmütigkeit in der Theologie behindern. Sie fasste die Ergebnisse ihrer Arbeit wie folgt zusammen: „Wir haben nun klar verstanden, dass die beiden Familien stets denselben authentischen orthodoxen christologischen Glauben und die ungebrochene Kontinuität der apostolischen Tradition treu bewahrt haben, auch wenn christologische Termini in unterschiedlicher Weise angewandt wurden“.¹⁵⁷

Eine gemeinsame Dialogkommission zwischen der katholischen Kirche und den fünf vorchalkedonensischen Kirchen wurde nicht eingesetzt. Doch 1974 nahm eine offizielle Kommission aus der katholischen und der koptischen Kirche die Arbeit auf. Diese konnte im Februar 1988 feststellen: „Wir sind Gott dafür dankbar, dass wir nun imstande sind, eine gemeinsame Formel zu unterzeichnen, die unsere offizielle Übereinstimmung in der Christologie, die bereits von der Heiligen Synode der Koptischen Orthodoxen Kirche am 21.6.1986 approbiert worden ist, zum Ausdruck bringt“.¹⁵⁸ Diese Formel lautet: „Wir glauben, dass unser Herr, Gott und Erlöser Jesus Christus, der inkarnierte Logos, vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit ist. Er vereinigte seine Menschheit mit seiner Gottheit ohne Vermischung oder Vermengung oder Verschmelzung. Seine Gottheit war von seiner Menschheit nicht einmal einen Moment oder einen Augenblick getrennt. Zugleich anathematisieren wir die Lehren des Nestorius und des Eutyches“.¹⁵⁹

Im Oktober 1989 begann auch eine Dialogkommission zwischen der katholischen Kirche und der Syrischen Orthodoxen Kirche Südindiens mit der Arbeit. In ihrem amtlichen Bericht heißt es: „Die Mitglieder dieser Kommission nahmen einmütig einen gemeinsamen Text über ihren Glauben an das Geheimnis des menschengewordenen Wortes an, um dem christologischen Streit, der zwischen den beiden Kirchen bestand, ein Ende zu machen. Die Konsenserklärung über die Glaubenslehre wurde den Autoritäten der Römischen Katholischen Kirche und der Malankara Orthodoxen Syrischen Kirche vorgelegt; sie haben sie approbiert und entschieden, dass sie am 3. Juni 1990, dem Pfingstfest, veröffentlicht werden solle“.¹⁶⁰

154 Vgl. Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des syrischen Patriarchen von Antiochien, Mar Ignatius Yacub III. (27. Oktober 1971), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 1, 528f.

155 Vgl. Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des koptischen Papst-Patriarchen, Shenuda III. (10. Mai 1973), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 1, 529–531.

156 Vgl. Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien und dem Ganzen Osten, Ignatius Zakka I. Iwas, zu gegenseitigen pastoralen Hilfen (23. Juni 1984), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 2, 571–574.

157 Der Text der gemeinsamen Erklärung ist in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 2, 302–304; hier: S. 304 (leicht abweichende Übersetzung).

158 Gemeinsame offizielle Erklärung zur Christologie der Koptisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche (Kairo, 12. Februar 1988), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 2, 574f.

159 Ebd. 575.

160 Erklärung der Gemeinsamen Kommission der Römisch-Katholischen Kirche und der Malankarischen Syrisch-Orthodoxen Kirche (3. Juni 1990), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, a.a.O., Bd. 2, 578.

c) Niemand hat vom Standpunkt der Dogmengeschichte aus gegen die Ergebnisse dieser inoffiziellen und offiziellen theologischen Gespräche Widerspruch eingelegt. Doch für viele Theologen aus der chalkedonischen Orthodoxie besteht ein ernsthaftes Problem bezüglich der Autorität der Ökumenischen Konzilien.

Jede Verwendung des Begriffes *Natur*, die den vorchalkedonensischen Kirchen unannehmbar erscheint, wurde nämlich vom Konzil von Chalkedon sanktioniert und von den nachfolgenden drei Konzilien, die von der chalkedonensischen Orthodoxie ebenfalls als Ökumenische Konzilien anerkannt werden, gutgeheißen. Es ist also mit der Autorität ökumenischer Konzilien den Kirchen aufgetragen, sich dieses Begriffes zu bedienen. Darum stellen viele Theologen aus der chalkedonischen Orthodoxie die Frage, ob sie die Autorität der sieben großen Konzilien hinreichend wahren, wenn sie es hinnehmen würden, dass bestimmte Kirchen bei einer anderen als der vom Konzil sanktionierten Formulierung der Lehre verbleiben. Es steht also die Frage an, wie viele Konzilien mit allgemeiner Verbindlichkeit es gibt und in welcher Weise die kirchliche Theologie an deren Entscheidungen gebunden ist.

Für die katholische Kirche hat das 2. Vatikanische Konzil durch die Anerkennung eigenständiger Lehrtraditionen der Schwesterkirchen¹⁶¹ diese Frage beantwortet. Die katholische Kirche räumt seither ein, dass die 21 großen Konzilien, die von ihr als verbindlich betrachtet werden, unterschieden werden müssen in drei Konzilien, die repräsentativ sind für die vorchalkedonischen, orthodoxen und abendländischen Kirchen, in vier weitere gemeinsame Konzilien der orthodoxen und abendländischen Kirche und in eine Reihe weiterer 14 abendländischer Generalkonzilien. Von der Rechtgläubigkeit der Lehre aller dieser 21 Konzilien ist die katholische Kirche überzeugt, und sie erwartet von den Schwesterkirchen, dass auch sie deren Rechtgläubigkeit anerkennen. Doch seit dem 2. Vatikanischen Konzil verlangt die katholische Kirche von den anderen Kirchen nicht mehr kategorisch, ihr kirchliches Leben durch Entscheidungen von Konzilien prägen zu lassen, an denen sie nicht beteiligt waren.

Die orthodoxe Theologie hält es für durchaus angemessen, dass es die Katholiken gelernt haben, zwischen den ersten sieben und ihren weiteren ökumenischen Konzilien zu unterscheiden und den orthodoxen Kirchen nicht auferlegen zu wollen, was nur die abendländische Kirche erarbeitete. Vermutlich wird der Zusammentritt des Großen und Heiligen Konzils der Orthodoxen Kirche abgewartet werden müssen, bis ihrerseits auch die orthodoxe Theologie in der Lage sein wird, die ersten drei von den nachfolgenden vier ökumenischen Konzilien abzuheben. Erst dann wird sie die vorchalkedonischen Kirchen nicht mehr zur Übernahme jener dogmatischen Formulierungen drängen, die von den chalkedonischen Kirchen allein ausgebildet wurden.

Damit auf die jüngsten *Ergebnisse der dogmengeschichtlichen Forschung ein Konsens der Kirchen* folgen kann, der zur Beendigung der Kirchenspaltung zwischen Chalkedonensern und Vorchalkedonensern führen wird, muss auch von der orthodoxen Kirche noch geklärt werden, unter welchen Bedingungen sie von bestimmten Formulierungen absehen kann, die ein ökumenisches Konzil für das Dogma festlegte.

In diesem Sinn bezog die Gesamtsynode der Hierarchie der Russischen Orthodoxen Kirche vom November/Dezember 1994 zu den Ergebnissen im offiziellen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und den vorchalkedonischen Kirchen Stellung. Sie focht die dogmengeschichtlichen Resultate der Gespräche mit den vorchalkedonensischen Kirchen nicht an, stellte aber fest, dass die gemeinsame Erklärung der mit dem Dialog beauftragten Kommission aus dem Jahr 1990 über die ungebrochene Kontinuität der

161 Vgl. UR, Art. 17.

apostolischen Tradition in beiden Kirchenfamilien nicht als Schlussdokument betrachtet werden könne und dass eine Fortführung der Kommissionsarbeit notwendig sei.

3. Im Dialog mit der vorephesinischen Christenheit

Die vorephesinische Christenheit, die von ihren westlichen Nachbarn, den Byzantinern, als häretisch verunglimpft wurde, war die größte Missionskirche des Mittelalters gewesen. Sie trug das Evangelium weit nach Asien. Ein erster großer Missionsvorstoß geschah im 6. und 7. Jahrhundert. Etwa ein Jahrhundert bevor Bonifatius nach Mitteleuropa kam und in Deutschland die Kirche ordnete, errichtete der Katholikos der Vorephesiner Bistümer in China. Die Missionare aus der vorephesinischen Kirche begannen damals bereits, die Bibel ins Chinesische zu übersetzen. Im 13. Jahrhundert konnte die Mission noch viel weiter vordringen. Mittelasien und Korea, vielleicht sogar Japan und Indonesien wurden erreicht. Doch im 14. Jahrhundert leiteten die Eroberungszüge des Mongolenfürsten Timur Lenk einen Niedergang der Kirche ein. Was nach den Grausamkeiten dieses Eroberers von der einst blühenden Kirche übrig blieb, war fast nur mehr ein Stammesfürstentum, und das Amt des Katholikos (bzw. Patriarchen, wie man in dieser Zeit lieber sagte) wurde erblich und ging jeweils vom Onkel auf den Neffen über.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde das Geschick dieser Christen besonders hart. Sie hatten schwer unter den Gewalttaten von Kurden und Türken zu leiden. Sicher aus besten Absichten schickten Katholiken, Protestanten, Anglikaner und die Russische Orthodoxe Kirche Missionare zu ihnen.¹⁶² Diese gewannen zahlreiche Konvertiten, so dass sich die Zahl der Gläubigen unter ihrem Katholikos-Patriarchen beträchtlich verringerte. Parteinahme des Patriarchats im 1. Weltkrieg für Russland und England und Kämpfe mit Türken und Kurden brachten große Verluste an Menschenleben und Besitztümern. Als Folge des Krieges musste ihre Mehrheit sogar ins Exil. Nach mehrfachem Ortswechsel fand der Katholikos-Patriarch schließlich in den USA eine neue Bleibe.

Die schwere Geschichte der Kirche hatte unter anderem zur Folge, dass sie lange Zeit kaum ins ökumenische Geschehen der Weltchristenheit einbezogen sein konnte. Seit einer Doppelwahl in den Jahren 1972 und 1976 gibt es zudem zwei Katholikos-Patriarchen; der zweite hat seine Residenz in Bagdad. In allerjüngster Zeit kam es schließlich doch zu theologischen Gesprächen zwischen der katholischen Kirche und den Vorephesinern in den USA, an deren Spitze der Katholikos-Patriarch Mar Dinkha IV. steht. Das Ergebnis war eine gemeinsame Glaubenserklärung, die dieser anlässlich eines Besuches in Rom am 11. November 1994 zusammen mit Papst Johannes Paul II. unterzeichnete.¹⁶³ Mar Dinkha war von der Mehrheit der Assyrer als Kirchenoberhaupt anerkannt. Da zwischen ihm und dem Kirchenoberhaupt in Bagdad keine glaubensmäßigen, sondern nur kirchenpolitische Unterschiede bestehen, gelten die Feststellungen in der mit Mar Dinkha unterzeichneten Erklärung auch bezüglich der von ihm getrennten Minderheit.

In der gemeinsamen Erklärung stellen Papst Johannes Paul II. und Katholikos Mar Dinkha heraus, dass der Vorwurf gegen die von Mar Dinkha geleitete altehrwürdige Kirche, die Christologie verfälscht zu haben, unbegründet ist. Die Katholische Kirche und die Assyrische Kirche des Ostens, so betonen sie, bekennen übereinstimmend, dass der Sohn Gottes wahrhaft und wirklich Mensch wurde. Beide Kirchen bekennen: Der Sohn Gottes wurde zum Sohn Mariens, und die Gläubigen ehren nicht zwei Personen, wenn sie

162 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Die Union der sogenannten Nestorianer aus der Gegend von Urmia (Persien) mit der Russischen Orthodoxen Kirche, in: *Ostkirchliche Studien* 44 (1995) 33–40.

163 Vgl. Ernst Christoph *Suttner*, Gemeinsame christologische Erklärung der katholischen Kirche und der assyrischen Kirche des Ostens, in: *Una Sancta* 50 (1995) 161–165.

zu Jesus aufblicken, sondern einen einzigen, nämlich den Mensch gewordenen eingeborenen Sohn Gottes.

Also besteht dem Lehrinhalt nach kein Widerspruch zwischen den alten vorephesischen Ausdrucksweisen und den vom Konzil von Ephesus sanktionierten Formulierungen, die in der katholischen und in der orthodoxen Kirche gebräuchlich sind. Nur die Redeweisen sind in den verschiedenen Kirchen unterschiedlich. Die Lehre, der sie mit ihren unterschiedlichen Redeweisen Ausdruck verleihen, ist dieselbe. Sie dürfen sich daher gegenseitig als rechtgläubig anerkennen.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Veröffentlichungen von Ernst Christoph Suttner:

- Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov (Das östliche Christentum N.F. 20), Würzburg 1967.
- Eine „Ökumenische Bewegung“ im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali, in: *Kleronomia* (Thessaloniki) 7 (1975) 87–98.
- Die theologischen Fakultäten der orthodoxen Kirchen suchen die Zusammenarbeit. Zur Publikation der Referate des Interorthodoxen theologischen Symposions vom 12. bis 16. 9. 1972, in: *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 321–326.
- Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der „Synode von Iași des Jahres 1642“, in: *ders.*, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, 232–239.
- Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und ihre Vielgestaltigkeit, in: *Una Sancta* 36 (1981) 333–345.
- Anfänge einer zum Calvinismus tendierenden Theologie in der Orthodoxie Siebenbürgens in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32, 6 (1982) 153–161.
- Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: *Kirche im Osten* 25 (1982) 64–120.
- Die russische orthodoxe Kirche im Ausland. Nachtrag zum Beitrag „Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog“, in: *Una Sancta* 37 (1982) 13f.
- Panteleimon (Paisios) Ligarides und Nicolae Milescu. Ein Beitrag zur Frage nach der Offenheit des walachischen Fürstentums für das Bildungsgut der Zeit im 2. Drittel des 17. Jahrhunderts, in: *Kirche im Osten* 26 (1983) 73–94.
- Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts, in: *Ostkirchliche Studien* 34 (1985) 281–299.
- Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der *Communio*, in: *Ostkirchliche Studien* 36 (1987) 123–153.
- Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts, in: *Kirche im Osten* 32 (1989) 32–72.
- Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts, in: *Kirche im Osten* 32 (1989) 32–72.
- Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche?, in: *Ostkirchliche Studien* 39 (1990) 3–21.
- Gründe für den Misserfolg der Brester Union, in: *Der Christliche Osten* 45 (1990) 230–241.
- Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte, in: *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse* 127 (1990) 1–46.
- Church Unity: Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives, Bangalore 1991.
- Einheit in Vielgestalt. Zum Anrecht der Ortskirchen auf ihren herkömmlichen Ritus, in: Karl Christian *Felmy* u.a. (Hg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*, Göttingen 1991, 437–445.
- Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 139 (1991) 156–167.
- Die katholische Kirche in der Sowjetunion, Würzburg 1992.
- „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft“: eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?, in: *Der Christliche Osten* 47 (1992) 278–287.
- Die Union von Rumänen mit der Kirche von Rom, in: *Una Sancta* 47 (1992) 330–340.
- Ökumenismus – Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis, in: *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 819–830.

- Das Ökumenismusdekret – bloß eine verheißungsvolle Utopie?, in: Stimmen der Zeit 211 (1993) 303–317.
- Wie nahe stehen einander die getrennten Christen?, in: Der Christliche Osten 48 (1993) 206–213.
- Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, in: Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 11 (1993) 25–66.
- Die östlichen Kirchen. Eine Wegweisung zum Zurechtfinden (Handreichung zur Pastoral 16), Wien 1993.
- Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche (Balamand, 17.–24. Juni 1993), in: Una Sancta 48 (1993) 256–264.
- Die ekklesiologische Dimension von Schismen. Für ihre Bewertung bedeutsame Fakten aus dem wechselseitigen Verhältnis der Kirchen des Ostens und Westens, in: Michael Kohlbacher/Markus Lesinski (Hg.), Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, Erlangen 1994, 431–440.
- Der theologische Dialog mit den nicht-chalkedonensischen Kirchen, in: Der Christliche Osten 50 (1995) 4–17.
- Warum getrennte Schwesterkirchen?, in: Stimmen der Zeit 213 (1995) 271–278.
- Gemeinsame christologische Erklärung der katholischen Kirche und der assyrischen Kirche des Ostens, in: Una Sancta 50 (1995) 161–165.
- Die Union der sogenannten Nestorianer aus der Gegend von Urmia (Persien) mit der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Ostkirchliche Studien 44 (1995) 33–40.
- Der Auftrag der katholischen Kirche für Russland und die anderen Länder der GUS, in: Una Sancta 51 (1996) 139–155.
- Die mit Rom unierten Kirchen der Ukraine und Siebenbürgens nach dem Sturz der kommunistischen Diktaturen, in: Verband evangelischer Missionskonferenzen (Hg.), Jahrbuch Mission, Hamburg 1996, 75–88.
- Unionsabschlüsse östlicher Kirchen mit der Kirche von Rom im 16. und 17. Jahrhundert, in: Ostkirchliche Studien 45 (1996) 227–247.

2. Seit der Erstpublikation dieses Bandes sind von Ernst Christoph Suttner erschienen (und daher hier noch nicht verwendet):

- Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion (= Das östliche Christentum 46), Würzburg 1997, 2 Halbbände, 642 S.
- Koinonia der Kirche und Empfang der heiligen Kommunion, in: Stimme der Orthodoxie 1997 (3) 22–24 (Festschrift v. Lilienfeld).
- Die Kirchenunion in Siebenbürgen 1697–1761. Das Bemühen um Sakramentengemeinschaft zwischen Schwesterkirchen degeneriert zur Konversion orthodoxer Christen zum Katholizismus, in: Ostkirchliche Studien 47 (1998) 22–33.
- Ein ökumenischer Traum – Festrede anlässlich der Verleihung des Abt-Emmanuel-Heufelder-Preises, in: Der christliche Osten 53 (1998) 286–290.
- Die Anerkennung der orthodoxen Kirche als Schwesterkirche durch das 2. Vatikanische Konzil, in: Het Christelijk Oosten 50 (1998) 243–256.
- Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit (= Das östliche Christentum 48), Würzburg 1999.
- Unionen und Unionsprojekte von Rumänen mit der Kirche von Rom in: Het Christelijk Oosten 51 (1999) 69–81.
- Der Wandel im Verständnis von Schisma und Kirchenunion im Lauf der Jahrhunderte, in: Studia Universitatis Babeş-Bolyai 44 (1999) 25–40.
- Die Ostkirchen. Ihre Tradition, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der *Communio*, Würzburg 2000, 88 S.

- Ubi sacramenta, ibi ecclesia, in: *Zeichen des Lebens*, hg. v. P.M. Zulehner/H. Auf der Maur/J. Weismayer, Ostfildern 2000, 165–178.
- Es braucht ein differenziertes Urteil. „Unierte Kirchen“ im Spannungsfeld von Katholizismus und Orthodoxie in: *Herder Korrespondenz* 54 (2000) 422–428.
- Der von der orthodox-katholischen Dialogkommission verurteilte Uniatismus, in: *Der Christliche Osten* 55 (2000) 280–288.
- Kircheneinheit im 11. bis 13. Jahrhundert durch einen gemeinsamen Patriarchen und gemeinsame Bischöfe für Griechen und Lateiner, in: *Ostkirchliche Studien* 49 (2000) 314–324.
- Die dreigestufte Kircheneinheit (aus katholischer Sicht), in: *Ostkirchliche Studien* 50 (2001) 204–223.
- Auf der Suche nach ökumenischem Ausgleich zwischen den orthodoxen und den mit Rom unierten östlichen Kirchen in Mittel- und in Ostmitteleuropa, in: *Der christliche Osten* 61 (2001) 6–11.
- Von „Kirchennationen“ zu Nationalkirchen, in: K. Gabriel/C. Schnabl/P.M. Zulehner (Hg.), *Einmischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, S. 76–91.
- Metropolit Petr Mogila und die 1644 verfasste „Sententia cuiusdam nobilis Poloni graecae religionis“ über die Einigung der Kirchen, in: *Ostkirchliche Studien* 50 (2001) 106–116 (Festschrift Speigl).
- Die orthodoxe Welt und der lateinische Westen – Gegensatz oder Ergänzung?, in: *Politische Studien* 53 (2002) Nr. 382, 91–103.
- Vorchalcedonische und nachchalcedonische Christologie: die eine Wahrheit in unterschiedlicher Begrifflichkeit in: *Una Sancta* 57 (2002) 6–15.
- Auf der Suche nach gesamtchristlicher Anerkennung für den Dienst des Bischofs von Rom als erstem unter den Bischöfen, in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, Jg. Pastor bonus 112 (2003).

2. Weitere zitierte Quellen und Literatur:

- Cesare Alzati, *Terra romana tra oriente e occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milano 1982.
- William John Birkbeck, *Russia and the English Church during the last fifty years*, London 1895.
- Botschaft der Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos, in: *Una Sancta* 19 (1964) 64f.
- Jean-Baptiste Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199)*, Bd. 2, Paris 1901.
- Yves Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien u.a. 1959.
- Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen (LThK² Ergänzungsbände 1–3), Freiburg u.a. 1966–1968.
- Dekrete der ökumenischen Konzilien, hg. von Josef Wohlmuth, 3 Bände, Paderborn u.a., Bd. 1: *Konzilien des ersten Jahrtausends* (²1998); Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters* (2000); Bd. 3: *Konzilien der Neuzeit* (2002).
- Wilhelm de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963.
- Heinrich Denzinger/Peter Hünermann (Hg.), *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, lat.-dt., Freiburg u.a. ³⁷1991 (= Denzinger/Hünermann, DH).
- Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, in: *Una Sancta* 45 (1990) 328.
- Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, hg. von Harding Meyer/Damaskinos Papandreou/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer, 2 Bde, Paderborn (1982) ²1991 und 1992.
- Ferdinand Gahbauer, *Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute*, Paderborn 1997.
- Venance Grumel, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople*, Bd. 1, Fasc. 2 (Le Patriarcat byzantin 1), o. O. 1936.
- Peter Hauptmann, *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980)*, Göttingen 1988.

- G. Hofmann, Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom (Orientalia Christiana 12), Rom 1925.
- Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, 5 Bde., Paris 1926–1935.
- Alexei Khomiakoff, Quelques mots par un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un Mandement de Mgr l'Archevêque de Paris, in: *L'Église latine et le Protestantisme du point de vue de l'Église d'Orient. Recueil d'articles sur des questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions*, par A.-S. Khomiakoff, Lausanne-Vevvey 1872
- Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, hg. von Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Freiburg u.a. ²⁵1996.
- Liste der Themen für die kommende Prosynode, gebilligt von der Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos, in: *Una Sancta* 17 (1962) 62–66.
- Litterae a Summo Pontifice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli traditae, in: *Acta Apostolicae Sedis (= AAS). Commentarium officiale, Romae* 59 (1967) 852–854.
- Heribert Mühlen, Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanum II: *Theologie und Glaube* 55 (1965) 171–190.
- Neue Phase im katholisch-orthodoxen Dialog, in: *Una Sancta* 31 (1976) 3–9.
- Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisches-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung, hg. und bearbeitet von Thomas Bremer/Johannes Oeldemann/Dagmar Stoltmann, Trier 1999.
- Alja Payer, *Der Ökumenische Patriarch Athenagoras I., ein Friedensbringer aus dem Osten*, Würzburg 1986.
- Adolf Martin Ritter, *Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn* 1977.
- Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verbali delle Conferenze Patriarcali sullo stato delle Chiese Orientali e delle Adunanze della Commissione Cardinalizia per Promuovere le Riunione delle Chiese Dissidenti tenute alle presenza del S. P. Leone XIII (1894–1902), Vaticano 1945.
- Tomos agapis. Vatican – Phanar (1958–1970), Rom-Istanbul 1971; deutsch: *Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976*, Innsbruck 1978.
- Wilhelm Schneemelcher (Hg.), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou*, Stuttgart 1986.

ERNST CHRISTOPH SUTTNER – CURRICULUM VITAE

- * 4.10.1933 in Regensburg
- 1957–1960 Collegium Russicum
- 6.1.1959 Diakonweihe
- 5.6.1960 Priesterweihe
- 1960–1962 Kaplan in Wenzenbach und Oberviechtach
- 1962–1975 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens der Universität Würzburg
- 1967 Promotion
- 1974 Habilitation
- 1972–1975 auch Seelsorger an der Justizvollzugsanstalt Würzburg
- 1975 Ordinarius für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Theologischen Fakultät der Universität Wien
- 1977 Vorstandsmitglied PRO ORIENTE und Vorsitzender des Theologischen Beirats
- 1989 Korrespondierendes Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- 1991 Ordentliches Mitglied der Academia Scientiarum et Artium Europae
- 1993–1999 auch Seelsorger für die deutschsprachige Gemeinde in Moskau
- 1994 Konventualkaplan des Malteserordens
- 1998 Abt-Emmanuel-Heufelder-Preis der Abtei Niederaltaich
- 1999 Dr. theol. h.c. der Universität Cluj (Klausenburg) Rumänien
- 2000 Direktor des Instituts für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens Wien
- SS 2002 Emeritierung; seither freie Vortrags- und Lehrtätigkeit