

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 53 (2006)

Heft: 1-2

Artikel: Schwesterkirchen oder konkurrierende Kirche? : Probleme und Perspektiven der orthodox-katholischen Beziehungen

Autor: Alfeyev, Hilarion

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760611>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HILARION ALFEYEV

Schwesterkirchen oder konkurrierende Kirchen?

Probleme und Perspektiven der orthodox-katholischen Beziehungen*

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bis jüngst verwenden die katholischen und die orthodoxen Kirchen im Bezug aufeinander den Terminus „Schwesterkirchen“. Die Verwendung dieses Terminus ist nicht nur eine Folge protokollarischer Höflichkeit. Der Terminus „Schwesterkirchen“ zeugt von jenen Veränderungen, die in den orthodox-katholischen Beziehungen in den Sechziger-, Siebziger- und Achtzigerjahren vor sich gegangen sind, und die, wie es schien, diese Beziehungen für immer in die Richtung der Zusammenarbeit und Annäherung gewendet haben.

Die Krise in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der Orthodoxie, die in den Neunzigerjahren im Zusammenhang mit der Wiedergeburt der unierten Kirchen in einer Reihe von Regionen Europas, vor allem in der Westukraine und in Siebenbürgen, entstanden war, stellte die Schwesterkirchen vor neue Herausforderungen. Es folgte die bekannte Verschlechterung der Beziehungen zwischen den Kirchen, die sich im Abbruch des Dialogs zwischen ihnen äußerte. Und es ist kein Zufall, dass Kardinal Ratzinger, der

* Auf Einladung der Stiftung Pro Oriente hielten am Freitag, 2. Dezember 2005, in Wien Bischof Hilarion Alfeyev und Frau Prof. Barbara Hallensleben, Fribourg/Schweiz, in einer Abendveranstaltung Vorträge zum Thema „Orthodoxe und katholische Schwesterkirchen in der Gemeinschaft der einen Kirche Jesu Christi“. Frau Hallensleben legte den Akzent auf die theologische Grundlegung der Ökumene im Zeichen der Schwesterkirchen, Bischof Hilarion sprach über die Anwendung dieser Theologie in einer orthodox-katholischen Allianz zur gemeinsamen Bezeugung christlicher Werte im heutigen Europa. Eine lebhafte Diskussion mit dem interessierten und engagierten Publikum verschiedener kirchlicher Herkunft schloss sich an.

zur damaligen Zeit der Glaubenskongregation vorstand, am 30. Juni 2000 an die Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenzen eine „Note“ richtete, in der ein differenzierter Gebrauch des Terminus „Schwesterkirchen“ gefordert wird. Diese Instruktion spiegelte in gewisser Weise die traurige Realität des Wandels der Schwesterkirchen in konkurrierende Kirchen wider, die in ein und demselben kanonischen Raum gegeneinander kämpften.

In diesem Beitrag möchte ich dazu Stellung nehmen, wie ich die Perspektiven der orthodox-katholischen Zusammenarbeit sehe und welchen Weg wir gehen sollten, um aus konkurrierenden Kirchen wieder zu Schwesterkirchen zu werden.

DIE ORTHODOX-KATHOLISCHEN BEZIEHUNGEN AN DER WENDE DER ZWEI PONTIFIKATE

Zunächst möchte ich einige Worte über jene Ereignisse im Leben der römisch-katholischen Kirche und in der Geschichte der orthodox-katholischen Beziehungen sagen, durch die das vergangene Jahr gekennzeichnet war.

Am 2. April 2005 starb Papst Johannes Paul II., einer der herausragenden Päpste in der Geschichte der katholischen Kirche. Er war ohne Zweifel der einflussreichste religiöse Führer der Gegenwart. Sein Einfluss ging weit über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus, die er mehr als ein Viertel Jahrhundert leitete. Seine Botschaft hörten und schätzten Millionen von Menschen in der ganzen Welt, nicht nur Katholiken, sondern auch Orthodoxe, Protestanten, Anglikaner, Juden, Muslime und, was wahrscheinlich noch wichtiger ist, auch ungläubige Menschen.

In einer Zeit, da die säkularen Politiker in der Mehrzahl der westlichen Länder danach streben, die Religion aus der Sphäre der Gesellschaft auszuschließen, sie auf den Bereich der persönlichen Frömmigkeit zu beschränken, sie aus den Schulen, Universitäten und den Massenmedien zu verdrängen, war Johannes Paul II. eine Person der Öffentlichkeit von Weltrang. Jede seiner Reisen wurde breit beleuchtet, jede Aussage nicht nur in der kirchlichen, sondern auch in der weltlichen Presse kommentiert. Sogar auf dem Sterbett fuhr er fort, Christus ohne Worte zu verkünden, und zog auf

sich die Aufmerksamkeit aller führenden Massenmedien der Welt, die im Laufe von einigen Tagen Minute für Minute aufmerksam seinen Gesundheitszustand beobachteten.

Johannes Paul II. war ein „orthodoxer“ Papst im Sinne der Bewahrung der traditionsbewussten Haltung der katholischen Kirche in Glaubenslehre und Moral. Seine Position in den grundlegenden ethischen Fragen wie Ehe und Familie, Abtreibung, Verhütung, Euthanasie und vielen anderen rief Kritik von Seiten derjenigen hervor, die danach streben, die Werte der christlichen Tradition durch säkulare zu ersetzen und den Humanismus der Religion entgegenzustellen. Als traditionsbewusster Papst war Johannes Paul II. durchaus kein Gegner des Humanismus: Im Gegenteil, er entwickelte jenen universalen Humanismus, der im Gegensatz zur atheistischen Version des Humanismus auf geistigen Werten aufgebaut ist. Im Laufe vieler Jahre kämpfte er in seinem Heimatland Polen gegen den Atheismus und spielte eine bedeutsame Rolle im Fall der atheistischen totalitären Regime in Osteuropa. Er leistete auch einen bedeutenden Beitrag zur Glaubensfindung vieler, die den Glauben wegen des in den modernen demokratischen Gesellschaften des Westens vorherrschenden Liberalismus und Relativismus verloren hatten.

Das Leben Johannes Pauls II. fiel mit einschneidenden geopolitischen Wandlungen zusammen, die das Gesicht Europas veränderten und nicht nur zur Verkündigung der Religionsfreiheit in jenen osteuropäischen Ländern führten, wo sie bis dahin verletzt wurde, sondern auch zur Verschlechterung der interkonfessionellen Situation in einigen Regionen Osteuropas. Ernste Probleme entstanden unter anderem in der Westukraine, wo sich das Wirken der Unierten bedeutend verstärkte und den orthodox-katholischen Beziehungen erheblichen Schaden zufügte. Diese Probleme warten immer noch auf ihre Lösung.

Am 19. April wurde Kardinal Joseph Ratzinger, der den Namen Benedikt XVI. annahm, auf den Römischen Stuhl gewählt. Die Wahl dieses erfahrenen Kardinals, der im Laufe von vielen Jahren der Glaubenskongregation vorstand, wurde in christlichen Kreisen verschieden aufgenommen. Die große Mehrheit der Katholiken begrüßte diese Wahl. Kritik am neu gewählten Papst ertönte fast aus-

schließlich aus liberalen Kreisen. So nannte zum Beispiel der liberale katholische Theologe Hans Küng, dem die Glaubenskongregation seinerzeit die Lehrbefugnis an der katholischen Fakultät entzogen hatte, den Tag der Wahl Benedikts XVI. einen „schwarzen Tag“ in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche, eine Reihe von Protestanten drückte ihre Besorgnis darüber aus, dass der neue Pontifikat von einer Erkaltung in den protestantisch-katholischen Beziehungen geprägt sein könnte.

In den orthodoxen Kirchen wurde dagegen der Amtsantritt Benedikts XVI. sehr positiv aufgenommen, da Hoffnung aufkam, dass der neue Pontifikat eine neue Seite in der Geschichte der orthodox-katholischen Beziehungen eröffnen wird. Sicher ist die Wahl des Papstes eine innere Angelegenheit der römisch-katholischen Kirche. Gleichzeitig ist es vielen Orthodoxen bei weitem nicht gleichgültig, wie der neue Pontifex sein wird, welchen Kurs er in Bezug auf die orthodoxe Kirche einschlagen und wie er an die aktuellen Probleme herangehen wird. Mit dem Beginn des neuen Pontifikats sind in der orthodoxen Kirche bestimmte Hoffnungen und Erwartungen verbunden.

Vor allem hoffen viele Orthodoxe, dass die katholische Kirche ihre Tradition der theologischen und moralischen Lehre weiterhin wahren wird, ohne dem Druck von Seiten der „progressiven“ Gruppen nachzugeben, die zu einer Weihe von Frauen, der Anerkennung so genannter „gleichgeschlechtlicher Ehen“, Abtreibungen, Verhütung, Euthanasie usw. aufrufen. Es besteht kein Zweifel daran, dass Benedikt XVI., der seine Positionen in diesen Fragen bereits deklariert hat, nicht dem Druck dieser Gruppen nachgeben wird, die sowohl in der katholischen Kirche als auch außerhalb derselben existieren.

Auf dem neuen Papst ruht die Hoffnung, dass sich der Gegensatz zwischen den christlichen Bekenntnissen auf der Grundlage der apostolischen Tradition und der säkularen Weltanschauung, die im europäischen Gesellschaftsfeld dominiert, klar herausstellen wird. Kardinal Ratzinger war für seine eindeutige Haltung gegen den Relativismus und Säkularismus in Europa und darüber hinaus bekannt. Vor Beginn des Konklaves wandte er sich an die Kardinäle mit einer

Predigt, die nach Meinung einiger westlicher Journalisten einem Donnerschlag glich: „Wir bewegen uns“, sagte er, „auf eine Diktatur des Relativismus zu, [...] der keine Beschränkungen akzeptiert und als endgültiges Kriterium das eigene Ego des Menschen und sein Wollen proklamiert“. Die Predigt am Vorabend des Konklaves war programmatisch, und es ist ganz offensichtlich, dass der Kampf, den Ratzinger dem Relativismus angesagt hatte, die Kardinäle nicht abschreckte. Im Gegenteil, indem sie ihn zum Papst wählten, zeigten die Kardinäle ihre Bereitschaft, dieses Programm zu unterstützen. Der Hauptverbündete der katholischen Kirche im Zeugnis gegen den Säkularismus und den Relativismus ist die orthodoxe Kirche.

In der russischen orthodoxen Kirche hoffen viele, dass der neue Pontifikat einen Durchbruch in den Beziehungen zwischen dem Vatikan und Moskau bringen wird und dass ein Treffen zwischen dem Papst von Rom und dem Patriarchen von Moskau doch stattfinden kann. Einem solchen Treffen und einem möglichen Besuch des Papstes in Russland müssen konkrete Schritte in Richtung eines größeren gegenseitigen Verstehens vorausgehen, aber auch eine sorgfältige Erarbeitung einer gemeinsamen Position in den Hauptfragen, die die beiden Kirchen trennen. Darüber sprach Seine Heiligkeit Patriarch Aleksij II. von Moskau und der ganzen Rus' mehrmals. Bei der Pressekonzferenz am 21. Juli 2005 sagte er: „Ich habe früher niemals die Möglichkeit eines Besuchs des Papstes in Russland ausgeschlossen und tue dies auch jetzt nicht, aber nur unter bestimmten Bedingungen und nach Lösung bestimmter bestehender Probleme“. Dazu zählt der Patriarch den „breiten Proselytismus“ der Katholiken auf dem Territorium Russlands, der Ukraine, Weißrusslands und Kasachstans, und auch jene gewalttätigen Handlungen im Bezug auf die orthodoxen Gläubigen, die in der Westukraine stattgefunden haben, nachdem dort der Uniatismus wieder erstanden war.

Mit dem neuen Pontifikat ist eine allgemeine Erwartung der Verbesserung im gesamten Spektrum der Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der Weltorthodoxie verbunden. Im Jahr 2000 fand in Baltimore (USA) eine Sitzung der Gemischten orthodox-katholischen Dialog-Kommission statt. Das Thema der Sitzung waren die kanonischen und ekklesiologischen Folgen der Union. In dieser

Frage wurde keine Übereinstimmung erreicht, und die Diskussion, die voll von Empörung, Enttäuschung und Kränkungen auf beiden Seiten war, wurde unterbrochen – wie es damals schien, ohne jede Perspektive, die Arbeit der Kommission wieder aufzunehmen.

Dennoch traf sich die interorthodoxe Delegation, die durch die orthodoxen Kirchen für die Arbeit in der Gemischten Dialog-Kommission mit der römisch-katholischen Kirche bestellt wurde, im September dieses Jahres in einer bedeutend erneuerten Zusammensetzung nach einer fünfjährigen Pause wieder. Dieses Treffen, das in Istanbul auf Einladung des Patriarchen von Konstantinopel Bartholomaios stattfand, zeugt von einem neuen Beginn in den orthodox-katholischen Beziehungen. Es ist beschlossen, dass sich die Gemischte Dialog-Kommission im Herbst 2006 in vollständiger Zusammensetzung treffen wird.

EINE EUROPÄISCHE ORTHODOX-KATHOLISCHE ALLIANZ?

Die Arbeit der Gemischten Dialog-Kommission wird nicht leicht sein und voraussichtlich viele Jahre dauern. So besteht die Befürchtung, dass wir durch die Konzentration auf Fragen, die uns trennen, wertvolle Zeit für das gemeinsame Zeugnis vor der säkularen Welt verlieren werden; Europa im Besonderen wird so schnell entchristlicht, dass dringender Handlungsbedarf besteht, um es vor dem völligen Verlust der jahrhundertealten christlichen Identität zu bewahren. In den christlichen Kreisen wächst die Überzeugung, dass Orthodoxe und Katholiken gemeinsam zum Schutz und zur Erneuerung des christlichen Zeugnisses eintreten müssen, das Angriffen von allen Seiten ausgesetzt ist.

Deshalb habe ich vor einigen Monaten vorgeschlagen, eine europäische orthodox-katholische Allianz zu schaffen, in der offizielle Vertreter beider Kirchen eine gemeinsame Position in den Hauptfragen der Gegenwart erarbeiten und lernen könnten, mit einer Stimme zu sprechen. Es gibt schon die Konferenz Europäischer Kirchen, in der die Orthodoxen mit den Protestanten, den Anglikanern und den Altkatholiken zusammenarbeiten; es gibt die Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen, wo die katholischen Bischöfe Fragen von europäischer Bedeutung untereinander erörtern.

Aber wo ist ein europäisches orthodox-katholisches Forum? In unseren Soziallehren gibt es so viele gemeinsame Positionen: Warum können wir darüber kein gemeinsames Zeugnis ablegen, *urbi et orbi*?

Wenn eine orthodox-katholische Allianz gebildet wird, muss sie sich grundlegend von der schon bestehenden bilateralen Kommission für den orthodox-katholischen Dialog unterscheiden. Die Kommission wird sich auf die Fragen konzentrieren, die uns trennen, während im Rahmen der Allianz jene Positionen erforscht, geklärt und danach öffentlich formuliert werden sollen, in denen wir eins sind. Die Kommission wird sich mit theologischen und ekklesiologischen Themen beschäftigen, während die Allianz ihre Aufmerksamkeit auf soziale und ethische Fragen konzentrieren kann. Die Kommission wird jene interne orthodox-katholische Diskussion weiterführen, die schon mehrere Jahrhunderte andauert und noch ziemlich lange dauern kann, während die Allianz uns helfen wird, ohne die Überwindung der jahrhundertealten Meinungsverschiedenheiten abzuwarten, gemeinsam den christlichen Glauben zu bezeugen angesichts alles dessen, was ihn gegenwärtig bedrängt.

Warum ist eine orthodox-katholische Zusammenarbeit besonders jetzt in Europa notwendig, und warum sollte man nicht an eine orthodox-katholische Weltallianz denken? Erstens, weil gerade jetzt und in den kommenden Jahren in Europa die intensivsten Auseinandersetzungen zwischen dem Christentum und dem Relativismus stattfinden; weil gerade in Europa der Druck eines militanten Säkularismus gegen die Religion die aggressivsten Formen annimmt; weil gerade in Europa das eigene christliche Erbe ausdrücklich abgelehnt wird; weil gerade in Europa Kreuze aus den Schulen entfernt, religiöse Symbole an öffentlichen Orten verboten werden, das Christentum zu einem Gegenstand von Kritik, Beleidigung und Hohn wird; weil gerade in Europa eine tiefe demographische Krise die christliche Bevölkerung ergriffen hat, die deren Existenz in der Zukunft in Frage stellt. Zweitens leben in Europa ungefähr 280 Millionen Katholiken und ungefähr 210 Millionen Orthodoxe; das schafft eine Voraussetzung für eine paritätische Zusammenarbeit. In einigen anderen Teilen des Erdballs (zum Beispiel in Lateinamerika) übersteigt die Zahl der Katholiken die der Orthodoxen so weit, dass ein Dialog

auf gleicher Grundlage wenig wahrscheinlich ist. Dennoch kann man nicht ausschließen, dass auch in anderen Regionen der Welt in der Folge orthodox-katholische Allianzen nach dem Beispiel der europäischen entstehen könnten, wenn eine solche geschaffen wird.

Sowohl die Orthodoxen als auch die Katholiken müssen heute folgende Frage beantworten: Wenn wir auch noch nicht sichtbar eine Kirche sind, können wir lernen, als eine Kirche zu handeln und im gemeinsamen Zeugnis vor der Außenwelt aufzutreten? Viele Orthodoxe sind davon überzeugt, dass wir das können, und diese Überzeugung wird auch, soweit mir bekannt, von einer bedeutenden Anzahl der Katholiken vertreten.

Strukturell könnte die europäische orthodox-katholische Allianz auf der einen Seite aus Vertretern der Europäischen Bischofskonferenzen bestehen, auf der anderen aus offiziellen Vertretern jener orthodoxen und altorientalischen (vorchalzedonensischen) Kirchen, die Diözesen oder Gemeinden in Europa haben.

Themen für die Erörterung im Rahmen der orthodox-katholischen Allianz könnten, wie bereits gesagt, vor allem soziale und ethische Fragen werden, etwa die Beziehung zum Säkularismus und Relativismus, Probleme der Bioethik und der Biotechnologie (Abtreibung, Verhütung, Klonen und ähnliches) und vieles andere. In allen derartigen Fragen könnte die orthodox-katholische Allianz als Partner mit Autorität einen Dialog mit den internationalen europäischen Organisationen wie mit der Europäischen Kommission, dem Europäischen Parlament und dem Europarat führen. Bei der Behandlung jener Fragen könnte die Allianz das Christentum im Dialog mit dem Islam, dem Judentum und den anderen Weltreligionen vertreten. Ein solcher Dialog ist jetzt äußerst nötig, umso mehr als der Islam und das Judentum in vielen moralischen Einstellungen der ursprünglichen Tradition des Christentums viel näher sind als der moderne liberale Protestantismus.

Im Rahmen dieser Allianz könnte man außerdem einen „Verhaltenskodex“ der Katholiken in den orthodoxen Ländern und der Orthodoxen in den katholischen Ländern ausarbeiten, der für eine Bewältigung des Problems des Proselytismus notwendig ist. Im gegebenen Fall würde die Allianz die Funktionen einer gewissen „ortho-

dox-katholischen Bischofskonferenz“ auf europäischem Niveau wahrnehmen. Übrigens wurde auf dem Eucharistischen Kongress in Bari im Mai 2005 von Kardinal Walter Kasper, dem Vorsitzenden des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, die Idee eines orthodox-katholischen Konzils angesprochen. Diese Idee fand einen zwiespältigen Nachhall in der orthodoxen Welt, da das Wort „Konzil“ im gegebenen Zusammenhang für die Orthodoxen eine sehr spezifische Konnotation hat: Es erinnert an das Konzil von Ferrara-Florenz und an ähnliche Konzilien, bei denen Katholiken den Orthodoxen die Union aufgedrängt haben. Offensichtlich ist es in der gegenwärtigen Etappe zu früh, über ein Konzil mit dem Ziel der Einheit in der Glaubenslehre oder in der sichtbaren Gestalt der Kirche zu sprechen. Man sollte zunächst von einer Allianz im gemeinsamen Zeugnis in sozialen und moralischen Fragen ausgehen, einer Allianz, die den Orthodoxen und den Katholiken helfen würde, nicht ihre eigenen Interessen zu verteidigen, sondern die gemeinsame Tradition des christlichen Glaubens zu bezeugen und dadurch lebendig zu erneuern.

DIE TRADITIONELLE UND DIE LIBERALE VERSION DES CHRISTENTUMS

Der Vorschlag der Schaffung einer orthodox-katholischen Allianz wurde von mir erstmals am 19. April 2005 im Verlauf einer öffentlichen Vorlesung an der Universität Freiburg (Schweiz) gemacht. Ich habe mir dieses Datum sehr gut gemerkt, da sofort nach Beendigung der Vorlesung die Dekanin der Theologischen Fakultät, Frau Professor Barbara Hallensleben, an das Rednerpult trat und verkündete: „Habemus papam!“ Es stellte sich heraus, dass gerade zu der Zeit, als ich die Idee der orthodox-katholischen Allianz formulierte, das Konklave der Kardinäle in Rom den neuen Papst gewählt hatte.

Die Idee der orthodox-katholischen Allianz erfuhr eine breite Resonanz, rief aber gleichzeitig eine Reihe von Fragen hervor. Eine davon ist: Warum müssen die Protestanten von dieser vorgeschlagenen Allianz ausgeschlossen sein? Um darauf zu antworten, ist zunächst vor allem zu sagen, dass die Allianz bis jetzt noch nicht gegründet ist, also überhaupt nicht von einem „Ausschluss“ von ir-

gendjemandem gesprochen werden kann. Man kann nur darüber beraten, wer „aufgenommen“ werden sollte. Meiner Meinung nach sollten zunächst Katholiken und Orthodoxe zusammenarbeiten, da gerade sie heute die gemeinsame apostolische Tradition des christlichen Glaubens vertreten.

Unter dem „traditionellen“ Christentum verstehe ich also die Kirchen, die sich in ihrer dogmatischen und moralischen Lehre an der Tradition, an der kirchlichen Überlieferung orientieren, die sie in ihrer ganzen Fülle zu bewahren bestrebt sind. Im Unterschied zu den Kirchen der Tradition beschritten viele protestantische Gemeinden in den letzten Jahrzehnten den Weg der Liberalisierung ihrer dogmatischen, ekklesiologischen und moralischen Lehre. Dieser Prozess führte auf der ekklesiologischen Ebene zur Einführung des Frauenpriestertums, aber auch zu einer ganzen Reihe anderer Neuerungen, die aus dem Blickwinkel der christlichen Tradition unannehmbar sind. Im Bereich der christlichen Ethik führte dieser Prozess im Besonderen zum Überdenken der traditionellen Vorstellungen von Ehe und Familie, von ehelicher Treue und Keuschheit, zur Anerkennung der Zulässigkeit so genannter „gleichgeschlechtlicher Ehen“. Auf der Ebene der Glaubenslehre führt derselbe Prozess häufig zum dogmatischen Relativismus, der eine freie Auslegung vieler grundlegender Wahrheiten des Christentums gestattet, wie etwa der Lehre von der Heiligsten Dreifaltigkeit und von der Auferstehung Christi.

Man muss anerkennen, dass heute die Scheidelinie unter den Christen nicht so sehr zwischen Orthodoxen und Katholiken oder zwischen Katholiken und Protestanten verläuft, sondern sich an der Haltung zur apostolischen Tradition des christlichen Glaubens entscheidet. Es wird immer schwieriger, vom „Christentum“ als einem einheitlichen Bekenntnis der Glaubenslehre und Moral zu sprechen: Immer offensichtlicher und krasser wird eine tiefe Diskrepanz in den Ansichten zwischen den Christen der Tradition und den Christen der liberalen Richtung. In dieser Situation ist die Konsolidierung der Kräfte eben jener christlichen Glaubensgemeinschaften dringlich, die bereit sind, die ursprüngliche Tradition des Christentums gegen alle seine liberalen Versionen lebendig zu erneuern. Zu diesen

Glaubensgemeinschaften zählen vor allem die katholische und die orthodoxe Kirche.

Bis in die Gegenwart wurde die Wahrung christlicher Werte in Europa fast ausschließlich mit der katholischen Kirche identifiziert, während wenig bekannt blieb, dass die Orthodoxen die gleiche Position vertreten. Mit der Schaffung einer orthodox-katholischen Allianz würde die Stimme der orthodoxen Kirche sehr viel vernehmbarer, die Position der katholischen Kirche erhielte eine kraftvolle zusätzliche Unterstützung. Ich denke, dass im Resultat sowohl die Orthodoxie als auch der Katholizismus von dieser Allianz profitieren würden, sowohl in Europa als auch auf der ganzen Welt, und dass vor allem die gemeinsame christliche Sendung auf diese Weise für die Menschen von heute besser zum Leuchten käme.

Heute ist wie nie zuvor angesichts des entkirchlichten und sich stetig entchristlichenden Europa ein gemeinsames Zeugnis der Christen des Ostens und des Westens vonnöten. Die Christen in Ost und West benötigen keine Union, kein zweites Konzil von Ferrara-Florenz, sondern eine Allianz des gemeinsamen Zeugnisses. Die Schaffung einer solchen Allianz ist eine Forderung der Zeit: In zwanzig, dreißig oder vierzig Jahren könnte es schon zu spät sein. Das Ziel der Wiederherstellung der vollen dogmatischen und eucharistischen Einheit sollte vom Horizont der Orthodoxen und Katholiken nicht verschwinden, aber die theologische Suche nach dieser Einheit sollte nicht von einem sofortigen gemeinsamen Handeln in der Sendung der Kirche dispensieren. Nichts hindert die Orthodoxen und die Katholiken daran, schon jetzt, ohne die volle Einheit abzuwarten, ihre gemeinsamen Kräfte in der Bezeugung des christlichen Glaubens zu vereinen. Ich zweifle nicht daran, dass ein gemeinsames Handeln zur Stärkung des christlichen Zeugnisses in Europa und in der Welt uns Orthodoxen und Katholiken helfen wird zu begreifen, dass wir Schwesterkirchen sind, die nicht zur Konkurrenz, sondern zur Mit- und Zusammenarbeit berufen sind, im Namen der Verkündigung des Evangeliums, im Namen der tatkräftigen Bezeugung der christlichen Werte.

Abstract

The author shows ways in which the catholic and the orthodox churches can change from churches in rivalry to sister-churches. He appreciates pope John Paul II as well as pope Benedict XVI for their faithfulness to the tradition of the church and pleads for a European orthodox-catholic alliance. Whereas the international orthodox-catholic dialogue commission has to treat open theological questions, the alliance should renew the common Christian witness in the domain of social and ethical problems in view of the spreading militant secularism in Europe.

*Übersetzung aus dem Russischen: Erzdiakon Viktor Schilowsky, DDr.
Johann Krammer*

BARBARA HALLENSLEBEN

Kirchliche *Communio* im Zeichen der *Schwesterkirchen*

Die Bezeichnung „Schwesterkirchen“ hat in den letzten Jahren einen bevorzugten Platz im ökumenischen Dialog gefunden. Sie weckt Hoffnungen auf ein Verständnis kirchlicher Einheit, das in einer lebendigen *Communio* gleichrangiger Ortskirchen gründet, in denen die Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes zur Geltung kommt. Die Rede von Schwesterkirchen knüpft an das biblische Selbstverständnis der Gemeinden an. *Es grüßen dich die Kinder deiner auserwählten Schwester* – so schließt der 2. Johannesbrief. Paulus schreibt an solche Schwesterkirchen, wenn er seine Briefe *an die Kirche Gottes, die in Korinth ist* (1 Kor 1,2), richtet, *an die Kirchen in Galatien* (Gal 1,2), *an die Kirche von Thessalonich* (1 Thess 1,1). Der biblische Kontext zeigt, dass es sich nicht um eine diplomatische Floskel unverbindlicher Höflichkeiten handelt. Das unterstreicht die „Note über den Ausdruck *Schwesterkirchen*“¹ der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000, die angesichts der kurz darauf erschienenen Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation (6. August 2000) leider in den Hintergrund trat. Die kurze „Note“ gibt in ihrem ersten Teil einen geschichtlichen Überblick zu „Ursprung und Entwicklung des Ausdrucks“. Dabei wird unmissverständlich formuliert,

„dass der Ausdruck Schwesterkirchen im eigentlichen Sinne – wie die gemeinsame Tradition in Ost und West bezeugt – ausschließlich auf

¹ Das Dokument ist in verschiedenen Sprachen abrufbar auf der Homepage des Vatikans: www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_ge.htm (Dokumente zur Doktrin, Nr. 54); zit. als: Note.

jene kirchlichen Gemeinschaften angewandt werden kann, die einen gültigen Episkopat und eine gültige Eucharistie bewahrt haben.“²

Dennoch kann nicht ohne weiteres von einer orthodox-katholischen Einigung die Rede sein. Anlässlich der Verleihung des Ehrendoktores der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz sagte Prof. Boris Bobrinskoy, Dekan des Orthodoxen Theologischen Instituts St. Serge in Paris, im Jahr 2000, wir sollten uns zunächst damit zufrieden geben, Cousins zu sein. Der Briefwechsel zwischen Damaskinos Papandreou, damals Metropolit des Ökumenischen Patriarchats für die Schweiz, und Joseph Kardinal Ratzinger, zu dieser Zeit Präfekt der Glaubenskongregation,³ aus den Jahren 2000/01 macht deutlich, dass der Ausdruck Schwesterkirchen auf Zurückhaltung stößt. Schwester-sein bedeutet volle Gegenseitigkeit. Ist dies erreicht?

1. SCHWESTERKIRCHEN WERDEN

a. Die Ökumenische Bewegung als Wiederentdeckung der Schwesterkirchen

Die westliche Christenheit ist seit dem 16. Jahrhundert geprägt von der Reformation und ihren Folgen. In der Nachreformationszeit war die römisch-katholische Kirche bestrebt, als eine und einheitliche Größe allen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gegenüber aufzutreten und jeden Plural sorgsam von sich fernzuhalten. Diesem antiprotestantischen Zentralismus der katholischen Kirche nach dem Trienter Konzil korrespondierte die antikatholische

² Note, Nr. 12; vgl. *Dominus Iesus* Nr. 17: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“; Bezug genommen wird hier auf UR 22.

³ Briefwechsel zwischen Metropolit Damaskinos und Joseph Cardinal Ratzinger, in: Joseph Cardinal RATZINGER: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Festgabe zum 75. Geburtstag. Hg. vom Schülerkreis. Augsburg 2002, 187–209; zit. als: Briefwechsel.

Zersplitterung der reformatorischen Bewegung.⁴ „Katholisch“ schien nun die Bezeichnung einer Konfession neben anderen und gegen andere Konfessionen zu sein. Die Katholizität des Glaubensbekenntnisses, die die eine Kirche Jesu Christi in einem weltweiten Horizont sprachlicher, kultureller, liturgischer und theologischer Vielfalt auszuprägen vermag, verlor an Reichtum.

Die Ökumenische Bewegung der Westkirche des 19./20. Jahrhunderts korrigierte diese Entwicklung. Nicht zufällig mag diese Bewegung im nicht-katholischen Bereich stärker und drängender gewesen sein, wurde doch hier die Begrenztheit einzelner Lokalkirchen deutlicher als Mangel wahrgenommen als in der katholischen Kirche, die im I. Vatikanum erneut ihre weltkirchliche „katholische“ Gestalt bekräftigt hatte. In der Ökumenischen Bewegung begann das Bild der Schwesterkirchen mehr und mehr lebendige Erfahrung zu werden. So beschreibt der anglikanische Bischof Walter Fryre 1927 die Begegnung mit der russischen orthodoxen Kirche in der „Fellowship of St. Alban and St. Sergius“:

„Die orthodoxe und die anglikanische Kirche gleichen zwei leiblichen Schwestern, die von früher Kindheit an in verschiedenen, weit voneinander entfernten Städten lebten und einander völlig vergessen hatten; jetzt aber sind sie einander begegnet, haben sich als leibliche Schwestern wiedererkannt und sich miteinander verbunden mit der ganzen Kraft der Liebe aufgrund der Geburt.“⁵

b. Teilkirchen als Schwesterkirchen. Das II. Vatikanische Konzil als ekklesiologische Umorientierung

Im Bereich der katholischen Kirchen fand das Umdenken im II. Vatikanischen Konzil einen Höhepunkt und einen neuen Anstoß. Das Konzil griff den Ausdruck *Schwesterkirchen* neu auf für die Ortskirchen, in denen die gläubige Gemeinde mit ihrem Bischof das Evangelium verkündigt und die Sakramente feiert:

⁴ Vgl. ISERLOH, Erwin: *Der Gestaltwandel der Kirche. Vom Konzil von Trient bis zum Vaticanum II.* In: DERS.: *Kirche – Ereignis und Institution.* 2 Bde. Münster 1985; hier Bd. 1, 388–404.

⁵ Zit. nach: ZANDER, Lev: *Bog i mir* [russ.: *Gott und Welt*]. 2 Bde. Paris 1948; hier Bd. 1, 168f.

„Mit Freude möchte die Heilige Synode neben anderen sehr bedeutsamen Dingen allen die Tatsache in Erinnerung rufen, dass im Orient viele Teilkirchen oder Ortskirchen bestehen, unter denen die Patriarchalkirchen den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen. Deshalb stehen bei den Orientalen bis auf den heutigen Tag der Eifer und die Sorge im Vordergrund, jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen.“⁶

Das Konzil scheint in der zitierten Stelle die Rede von Schwesterkirchen nur auf die Ostkirchen in ihrem Verhältnis untereinander zu beziehen. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* verwendet jedoch einen anderen Begriff weitgehend gleichbedeutend mit dem der Schwesterkirchen: den Ausdruck „Teilkirche“ (*Ecclesia particularis*). Das Konzil versteht darunter die im Glauben und in der Feier der Sakramente um den Bischof geeinte Diözesankirche. Von den Teilkirchen kann, ja muss im Plural gesprochen werden: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“.⁷ Die vielen Teilkirchen, die je an ihrem Ort das Geheimnis Christi feiern und dem Heil der Menschen dienen, sind also nicht unvollständige und unselbständige „Teile“ der Kirche Jesu Christi, sondern deren vollgültige Verwirklichung. Die Ausdrücke *Teilkirche*, *Orts-* oder *Lokalkirche* und *Schwesterkirche* haben in dieser Hinsicht die gleiche Bedeutung. Die katholische Kirche stellt sich im II. Vatikanum als eine Gemeinschaft von Schwesterkirchen dar. Wir treten in die *Communio* der katholischen Kirche ein als Kirche von Wien, als Kirche von Lausanne-Genève-Fribourg, als Kirche von Buenos Aires, als Kirche von Jerusalem, als Kirche von Minsk, als Kirche von Rom ...

Die Nähe zum ostkirchlichen Verständnis ist nicht nur Frucht, sondern auch Ursprung dieser Entwicklung. Viele katholische Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils griffen Anregungen der orthodoxen Ekklesiologie auf, vor allem von den russischen Emigran-

⁶ UR 14.

⁷ LG 23.

ten, die im Institut St. Serge in Paris wirkten.⁸ Als Papst Paul VI. entgegen dem Jahrhunderte alten Protokoll und Selbstbewusstsein päpstlicher Hoheit den ersten Schritt tat und am 25. Juli 1967 dem Patriarchen der Schwesterkirche in Konstantinopel einen Besuch abstattete, bekundete er in seinem Breve *Anno Ineunte* den Willen, alles zu unternehmen, um „die volle Gemeinschaft zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens wiederherzustellen“, und formuliert dann:

„In jeder Ortskirche ereignet sich dieses Geheimnis der göttlichen Liebe; liegt nicht hier der Ursprung jenes traditionellen Ausdruckes, mit dem sich die Kirchen verschiedener Orte untereinander als Schwestern zu bezeichnen begannen? Unsere Kirchen haben über Jahrhunderte als Schwestern gelebt, gemeinsam die ökumenischen Konzilien gefeiert und das Glaubensgut gegen jede Abweichung verteidigt. Nach einer langen Zeit der Spaltung und des fehlenden gegenseitigen Verständnisses gibt uns jetzt der Herr trotz der Schwierigkeiten, die in der vergangenen Zeit unter uns entstanden sind, die Möglichkeit, dass wir uns als Schwesterkirchen wieder entdecken.“⁹

Von diesem Zeitpunkt an wird auf katholischer Seite die Bezeichnung *Schwesterkirchen* zum Ausdruck dafür, dass die orthodoxen Kirchen als „Teilkirchen“, d.h. als authentische Verwirklichung der Kirche Jesu Christi, anerkannt werden. Im Zeichen der Schwesterkirchen wird nach dem angemessenen sichtbaren Ausdruck der *Communio* gesucht. Die „Note“ führt mehrere Äußerungen von Papst Johannes Paul II. an, der ökumenische Hoffnungen auf die Theologie der Schwesterkirchen setzt. So heißt es in der Enzyklika *Ut unum sint*:

„Vor kurzem hat die gemischte internationale Kommission in der so heiklen Frage der Methode, die bei der Suche nach der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche befolgt werden sollte, einer Frage, die oft die Beziehungen zwischen

⁸ Einen Überblick über neuere Arbeiten orthodoxer Ekklesiologie gibt: WARE, Timothy: *L'orthodoxie. L'Église des sept conciles* (1968). Paris 1997, 437f.

⁹ Note, Nr. 7; das Breve *Anno ineunte* wird zitiert nach: AAS 59 (1967) 852–854; vgl. Tomos Agapis, Rom/Istanbul 1971, Nr. 176 (386–393; lateinisch – griechisch).

Katholiken und Orthodoxen verschlechtert hat, einen bedeutsamen Schritt vollzogen. Sie hat die lehrmäßigen Grundlagen für eine positive Lösung des Problems gelegt, die sich auf die Lehre von den Schwesterkirchen stützen.“¹⁰

Dominus Iesus bekräftigt, dass von Teilkirchen als Schwesterkirchen auch dort gesprochen werden kann, wo die *Communio* mit dem Bischof von Rom nicht besteht:

„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. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen“. ¹¹

2. SCHWESTERKIRCHEN UND MUTTERKIRCHE

a. Anlass zur Gewissenserforschung

Bevor sie über die theologische Berechtigung der Einwände und Widerstände urteilt, die der Theologie der Schwesterkirchen entgegengebracht werden, sollte die katholische Kirche den Anlass zur eigenen Gewissenserforschung nutzen. Die orthodoxen Bedenken tragen gleichsam einen „protestantischen“ Charakter: Sie machen sich zum Anwalt von Wahrheiten, die sie in der gegenwärtigen Gestalt der katholischen Kirche nicht hinreichend verwirklicht sehen. Gegen diesen „Protest“ hilft letztlich nicht die apologetische Abwehr, sondern nur der tatkräftige Aufweis, dass die fraglichen Wahrheiten in der katholischen *Communio* nicht bedroht sind, sondern ihren angemessenen Ort finden. Hat die katholische Kirche eigentlich die Rückfragen der orthodoxen Schwestern und Brüder hinreichend selbstkritisch zur Kenntnis genommen? Verhalten wir uns innerhalb der katholischen Kirche eigentlich wie Schwesterkirchen? Ist die Kirche von Wien als Schwester solidarisch mit der Kirche von Moskau, von

¹⁰ JOHANNES PAUL II.: *Ut unum sint* (25. Mai 1995), Nr. 60; weitere Zitate: Note, Nr. 8.

¹¹ *Dominus Iesus*, Nr. 17.

Konstantinopel, von Yerevan? Sind wir überhaupt Lokalkirchen, denen das ganze Evangelium Jesu Christi in seiner Sendung zu *allen Völkern* (Mt 28,19) am Herzen liegt? Verhalten wir uns nicht oft wie selbstgenügsame provinzielle religiöse Vereine oder wie Abteilungen einer zentralen Behörde – sei es in gefügiger Abhängigkeit oder in einem ebenso unreifen Aufbegehren? Die Theologie der Schwesterkirchen fördert die selbstkritische Wahrnehmung der katholischen Kirche. Vielleicht kommt das im Text der „Note“ zu wenig zum Ausdruck. Haben wir Katholiken wirklich schon gelernt, uns nicht als eine Konfession und auch nicht als eine Schwesterkirche neben Schwesterkirchen zu verstehen, sondern als *Communio* von Schwesterkirchen? Entspricht unsere Praxis dieser katholischen, ökumenischen Sicht? Haben wir gelernt, nicht nur in unserer Theologie, sondern auch im gelebten Zeugnis die orthodoxen Kirchen als Schwesterkirchen in unsere *Communio* einzubeziehen und sie in ihren konkreten Anliegen ernst zu nehmen? Sind wir den Ostkirchen bereits „Schwestern“ geworden – oder leben wir aus dem Triumph vermeintlicher westlicher Überlegenheit?

b. Wer ist die Mutterkirche?

Je lebendiger die Teilkirchen als Schwesterkirchen erkannt werden, desto dringlicher wird die Frage, wie angesichts des Plurals ihre Einheit gedacht und verwirklicht werden kann. In der Zeit seit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich nach der Versuchung zur Uniformität die entgegengesetzte Versuchung eingestellt: Es schien sich anzubieten, die katholische Weltkirche zu verstehen als die Summe aller Teilkirchen, die ihre Angelegenheiten autonom regeln. Hier warnte seit langem – und theologisch mit Recht – Joseph Kardinal Ratzinger, z.B. 1992 in dem Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*: Die Einheit der Kirche ist keine Summe aus Teilkirchen – so heißt es hier –, denn die eine und einzige Kirche Jesu Christi geht jeder Teilkirche voraus. Ohne die *Communio* mit dem Bischof von Rom fehlt sowohl den Teilkirchen ein Aspekt ihrer Identität als auch der katholischen Kirche ihre geschichtlich realisierte Universalität:

„Da aber die Gemeinschaft mit der durch den Nachfolger Petri repräsentierten Gesamtkirche nicht eine äußere Zutat zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer inneren Wesenselemente, so sind jene ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften doch auch aufgrund ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchesein *verwundet*. Die Wunde ist allerdings noch viel tiefer bei den kirchlichen Gemeinschaften, die die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie nicht bewahrt haben. All dies bedeutet andererseits auch für die katholische Kirche, die vom Herrn berufen ist, allen ‚eine Herde und ein Hirt‘ zu sein, eine Wunde, insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen.“¹²

Die Teilkirche ist ja nur möglich als Verwirklichung des schon gegebenen Geheimnisses der Kirche Jesu Christi. Diese eine und bereits geeinte Kirche Jesu Christi hat ihren Bestand im auferstandenen Leib Christi, der als der eucharistische Leib des Herrn wie auch als der geschichtlich geeinte Leib der Kirche sakramental unter uns gegenwärtig ist. Ein besonderes Zeichen dieser kirchlichen Einheit ist die Kirche von Rom mit ihrem Dienst der Einheit, der dem Bischof von Rom in der Geschichte zugewachsen ist. Der Bischof von Rom ist zunächst ebenfalls Bischof einer Teilkirche, die in nichts den anderen Teilkirchen überlegen oder vorgeordnet wäre. Er ist nicht die Einheit und vermag und braucht sie nicht herzustellen. Zwischen dem 2. und dem 19. April 2005, also zwischen dem Tod von Papst Johannes Paul II. und der Wahl von Benedikt XVI., verlor die katholische Kirche ihre Einheit nicht. Der Bischof von Rom bezeugt die im Heiligen Geist durch Jesus Christus geschenkte und in der Eucharistie gefeierte Einheit. Folglich hat er all das und nur das zu tun, was dem Gebet Jesu, „dass alle eins seien“ (Joh 17,21f.), entspricht. In seinem Dienst ist er an den Geist der Kirche zurückgebunden und auf ihn angewiesen. So machte sich Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* eine an ihn gerichtete Bitte zu eigen und stellte die Frage: Wie kann der Bischof von Rom seinen Primat so wahrnehmen, dass die *Communio* mit ihm die Identität

¹² KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, 28. Mai 1992, Nr. 17.

der Lokalkirche nicht beeinträchtigt, sondern sie aus ihrer konfessionellen Partikularität befreit und sie in die eine Kirche Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Verwirklichung eingliedert?¹³

Die wesentliche theologische Streitfrage bezüglich der Schwesterkirchen dürfte im orthodox-katholischen Dialog eine ähnliche sein wie im katholisch-protestantischen Gespräch: Bleibt die Einheit des Leibes Christi, die den Teilkirchen als Schwesterkirchen innewohnt, eine unsichtbare Wirklichkeit – oder entspricht ihr eine Gestalt der Einheit in der Geschichte? Das katholische Bekenntnis zum Primat des Papstes als Bischof von Rom lässt sich interpretieren als Ausdruck dafür, dass die Person in die sakramentale Ordnung des kirchlichen Lebens konstitutiv eingeht – bis hin zum äußersten sichtbaren Zeichen ihrer Einheit. Die reformierte und die orthodoxe Tradition verabschieden sich an je verschiedener Stelle aus dieser personalen sakramentalen Ordnung: In der lutherischen und in der reformierten Tradition herrscht die Lehre von der *ecclesia invisibilis*, der wesentlich unsichtbaren Kirche, vor. Auf ein sichtbares personales Zeichen der Einheit wird verzichtet unter Berufung auf Christus, das unsichtbare Haupt der Kirche im Himmel. Wort und Sakrament sind die Zeichen der heilschaffenden Gegenwart Gottes. Die sakramentale Qualität der Person in der Feier von Wort und Sakrament hingegen ist umstritten. Ich gebe zu, dass ich verblüfft war, dieselbe Logik bei Patriarch Dimitrios I. formuliert zu finden. Am Andreasfest 1973 brachte er die orthodoxe Überzeugung zum Ausdruck, dass das Kollegium der Bischöfe kein Haupt auf Erden, sondern allein den Herrn Jesus Christus über sich anerkennt:

„nous sommes obligés de répéter et de souligner encore une fois que, dans la chrétienté, aucun évêque ne possède de privilège universel, divin ou humain, sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique du Christ, mais que nous tous – soit à Rome, soit en cette ville de Constantinople, soit dans quelque autre ville, quelle que soit sa position dans la hiérarchie ecclésiastique ou dans le monde politique –, nous exerçons notre charge épiscopale dans la collégialité pure et simple,

¹³ Vgl. JOHANNES PAUL II.: *Ut unum sint* (25. Mai 1995), Nr. 95f.; vgl. POTTMEYER, Hermann J.: *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (= QD 179). Freiburg i.Br. 1999.

sous un seul pontife suprême, qui est la tête de l'Église, notre Seigneur Jésus-Christ.“¹⁴

Es ist bezeichnend, dass die Antwort nicht in einer theologischen Belehrung bestand, sondern in einer bewegenden Geste: Am 14. Dezember 1975 fiel Papst Paul VI. vor dem Abgesandten von Patriarch Dimitrios von Konstantinopel auf die Knie und umarmte seine Füße; er kehrte damit die Geste um, die sein Vorgänger Papst Eugen IV. 1438 vom Gesandten des damaligen Patriarchen von Konstantinopel verlangt hatte. Patriarch Dimitrios erkannte und anerkannte in dieser Geste die Wahrheit des „ersten Bischofs der Christenheit“, die ihm in der katholischen Primatslehre nicht einleuchtete:

„Avec cette manifestation, le très vénérable et à nous très cher frère, le pape de Rome Paul VI, s'est surpassé lui-même et a montré à l'Église et au monde ce qu'est et que peut être l'évêque chrétien et surtout le premier évêque de la chrétienté : une force de réconciliation et d'unification de l'Église et du monde.“¹⁵

Für Katholiken ist es eindrucksvoll, dass die orthodoxen Kirchen an einem Verständnis des römischen Primats als Primat der Liebe und des Dienstes festhalten, ja den Verlust dieser unverzichtbaren kirchlichen Instanz bedauern und ihre Wiederherstellung erstreben.

In dem Bewusstsein, dass der Dienst sakramentaler Einheit der Kirche sich letztlich nicht durch die bessere theologische Formulierung, sondern durch die je größere Demut der Liebe rechtfertigt, ist die theologische Debatte über das Verhältnis der Schwesterkirchen zur Mutterkirche weiter zu führen. Sie entzündet sich an der einfachen Frage, ob der Rede von „unseren zwei Kirchen“ im Plural, bezogen auf die katholische und die orthodoxe Kirche, ein geschichtlich konkreter Singular der „einen Kirche“ entspricht. Metropolit Damaskinos möchte an der Formulierung festhalten, wonach die römisch-katholische Kirche und die orthodoxe Kirche „zwei Kir-

¹⁴ *Le livre de la Charité* (= französische Fassung des „Tomos Agapis“, Rom – Istanbul 1971). Paris 1984, 63; vgl. Fr. BOUWEN : *Visite d'une délégation romaine au Patriarcat œcuménique*. Dans: *Proche-Orient chrétien* 24 (1974) 58–67.

¹⁵ *Le livre de la Charité*, 187–189.

chen“ sind, „die sich als Schwesterkirchen wieder entdeckt haben“. ¹⁶ Im Gebrauch des Begriffs „unsere beiden Kirchen“ sieht er das Bekenntnis zur einen Kirche Jesu Christi nicht gefährdet. Demgegenüber betont die „Note“:

„Es gibt nur eine einzige Kirche, darum ist der Plural Kirchen nur auf die Teilkirchen anwendbar. Um Missverständnisse zu klären und theologischer Verwirrung zuvorzukommen, ist folglich die Verwendung von Formulierungen wie ‚unsere beiden Kirchen‘ zu vermeiden, weil sie – wenn angewandt auf die katholische Kirche und das Gesamt der orthodoxen Kirchen (oder eine orthodoxe Kirche) – unterstellen, dass es einen Plural nicht nur auf der Ebene der Teilkirchen, sondern auch auf der Ebene der im Credo bekannten einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gibt, deren tatsächliche Existenz dadurch verdunkelt wird.“ ¹⁷

Kardinal Ratzinger bekräftigt in seiner Antwort an Metropolit Damaskinos, dass diese Sprachregelung nicht nur eine terminologische Spitzfindigkeit darstellt, sondern eine ekklesiologische Wahrheit zum Ausdruck bringt:

„Es geht darum, den Plural ‚die Kirchen‘ und den Singular ‚die Kirche‘ in das richtige Verhältnis miteinander zu bringen. Wir bekennen uns im gemeinsamen Credo der Kirche dazu, dass es letztlich nur *eine* Kirche Christi gibt, die freilich konkret in vielen Teilkirchen existiert, welche aber eben doch Teilkirchen der einen Kirche sind. Denn Christus hat nur eine Braut, nur einen Leib – mit vielen Organen, aber eben in einem einzigen Leib. Wenn wir aber von orthodoxer Kirche und katholischer Kirche als zwei Schwesterkirchen sprechen würden, so stellen wir einen Plural auf, über dem kein Singular mehr erscheint. Auf der letzten Ebene des Kirchenbegriffs würde ein Dualismus bleiben und die eine Kirche so zu einem Phantom, zu einer Utopie werden, während ihr doch gerade das Leibsein wesentlich ist.“ ¹⁸

Die „Note“ erinnert daran, „dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller

¹⁶ Briefwechsel 188.

¹⁷ Note, Nr. 11.

¹⁸ Briefwechsel 205.

Teilkirchen ist“.¹⁹ Von dieser „Mutterkirche“ kann in verschiedenem Sinn gesprochen werden. In einem umfassenden historischen Sinne ist die Kirche von Jerusalem die „Mutter aller Kirchen“, denn von hier nahm die Verkündigung des Evangeliums ihren Ausgang. In einem engeren historischen Sinne kann diejenige (Lokal-)Kirche als „Mutterkirche“ bezeichnet werden, die eine andere Lokalkirche durch ihre Verkündigung eingepflanzt hat oder zu ihr in einem Verhältnis besonderer Verantwortung steht. Die „Note“ der Glaubenskongregation spricht von der „Mutterkirche“ nicht in diesem historischen, sondern im theologischen Sinne, der sich allerdings auf geschichtliche Wirklichkeiten bezieht: Sie bezeichnet damit die eine Kirche Jesu Christi, insofern sie allen geschichtlichen Gestalten der Kirche vorausliegt, diese hervorbringt und zur Einheit verbindet. Diese Mutterkirche ist der eine, ungeteilte Leib Jesu Christi, der zur Rechten des Vaters erhöht ist; gemäß der biblischen Sprache ist sie das himmlische Jerusalem, von dem es heißt: *Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter* (Gal 4,26; vgl. Hebr 12,22; Offb 21,2). Das Herabsteigen des *himmlischen Jerusalem* ist eine eschatologische Verheißung (vgl. Offb 21,2) und zugleich im Pfingstereignis bereits verborgen in der Geschichte angebrochen.

Ist also die katholische Kirche die Mutterkirche, in der das himmlische Jerusalem herabgestiegen ist? Die „Note“ aus Rom spricht hier weit bescheidener als viele ihrer Kommentatoren: Die Kirche von Rom ist zunächst selbst eine Teilkirche, sie ist Schwesterkirche jeder anderen Teilkirche, z.B. des Bistums Basel. In ihrer Berufung zur Repräsentation der Mutterkirche, d.h. des einen, ungeteilten Leibes Jesu Christi, bezeugt die Kirche von Rom eine Wirklichkeit, die zugleich das Geheimnis jeder Lokalkirche ausmacht. Dieser Dienst ist auf sakramentale Weise zu vollziehen, d.h. im aufmerksamen Hören darauf, *was der Geist den Gemeinden sagt* (Offb 3,22), nicht etwa als eine äußere Überfremdung der übrigen Lokalkirchen durch die begrenzten Einsichten *einer* Lokalkirche. Ohne ein solches sichtbares, quasi-sakramentales Zeichen der Einheit aller Teilkirchen fehlte etwas am Zeugnis der Kirche Jesu Christi. Die römisch-katholische

¹⁹ Note, Nr. 10.

lischen Kirchen und die orthodoxen Kirchen in ihrer Gesamtheit sind nicht „zwei Kirchen“ nebeneinander; die katholische *Communio* der Kirchen sowie die orthodoxen Kirchen sind vielmehr gemeinsam als Schwesterkirchen sakramentaler Ausdruck der einen und einzigen Kirche Jesu Christi auf der Suche nach der je glaubwürdigeren Gestalt des sakramentalen Zeichens ihrer Einheit.

3. GEMEINSAME BEKEHRUNG

Die „Note über den Ausdruck *Schwesterkirchen*“ ruft zu einer gemeinsamen Bekehrung zu dem Herrn und Heiland auf, durch dessen Wunden wir geheilt sind (vgl. 1 Petr 2,24; Jes 53,5). Dieser Aufruf gilt allen kirchlichen Traditionen. Im orthodox-katholischen Dialog wird vielfach empfunden, „dass das *Haupthindernis* für die Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft der *Jurisdiktionsprimat des Papstes* ist“.²⁰ Von orthodoxer Seite wird darin eine Aufhebung der Eigenständigkeit der Lokalkirche und eine „Änderung der episkopalen Struktur der Kirche“ gesehen.²¹ Die Theologie der Schwesterkirchen lässt eine große Flexibilität in der Deutung der Formel *iurisdictio in omnes ecclesias* zu; das I. Vatikanum selbst fordert eine patristische Interpretation des Primats im Geiste der ökumenischen Konzilien²² und betont ausdrücklich, dass die Autorität der Bischöfe in ihren Diözesen nicht geschmälert werden solle. In diesem Beitrag wird der Vorschlag gemacht, den Primat grundlegend in sakramententheologischer Sicht zu betrachten. Unter diesem Aspekt stellt der Primat des Bischofs von Rom den personalen Charakter der sakramentalen Ordnung der Kirche dar. Der Papst ist Zeuge für die Treue Christi zu seiner Kirche, deren Einheit in der Eucharistie geschenkt ist und in einer primatialen Struktur auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens in personaler Gestalt bezeugt wird.

²⁰ Briefwechsel 191.

²¹ Ebd.

²² Vgl. DH 3065f.

Die rechtlichen Aspekte, die in der Rede vom Jurisdiktionsprimat im Vordergrund stehen, werden dadurch nicht überflüssig, erfahren aber eine tiefe Umwandlung:

„Der Papst ist kein absoluter Monarch, dessen Wille Gesetz ist, sondern ganz im Gegenteil – er muss immer versuchen, der Eigenwilligkeit zu widerstehen und die Kirche ins Maß des Gehorsams rufen, darum aber selbst der Erstgehorchende sein.“²³

Die rechtliche Verbindlichkeit seines primatialen Dienstes darf nie losgelöst betrachtet werden von seiner geistlichen Verpflichtung, auf das Wirken des göttlichen Geistes in der ganzen Gemeinschaft der Kirche zu hören. Auf anspruchsvollste Weise steht die Autorität des Papstes unter der Mahnung des Evangeliums, die an alle Träger kirchlicher Verantwortung ergeht: *Löscht den Geist nicht aus!* (1 Thess 5,19). Ganz im Sinne orthodoxer Ekklesiologie geht ein durchgängig sakramentales Verständnis der Kirche einher mit einer durchgängig epikletischen Dimension kirchlichen Lebens. Gegen die Versuchung der Geist-losigkeit kirchlicher Autorität hilft letztlich keine bessere Rechtsgestalt, sondern nur das je bessere Hören auf den Geist. Rechtliche Regelungen der Prozesse kirchlicher Entscheidungsfindung können diese Offenheit für den Geist Gottes begünstigen, sie jedoch nicht garantieren.

Eine solche sakramentale Sicht der Kirche bedeutet die größtmögliche Relativierung des kirchlichen Lebens, das nie um seiner selbst willen da ist, sondern sich der lebendigen Führung des im Heiligen Geist gegenwärtigen Herrn zu überlassen hat. So kann der päpstliche Primat als das „Haupthindernis“ zugleich eine „Hauptmöglichkeit“ für die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft im Zeichen der Schwesterkirchen werden. Orthodoxe Theologen weisen darauf hin, „dass es für die Zukunft der Orthodoxie von entscheidender Bedeutung sein wird, angemessene Lösungen für das Problem der Autokephalie zu finden, damit innere Einheit und gemeinsame Handlungsfähigkeit der Orthodoxie nicht verloren

²³ Briefwechsel 202.

gehen bzw. wieder hergestellt werden“²⁴; gerade die konkrete Erfahrung der Orthodoxie zeigt, dass

„die Problematik der Autokephalie auf die Notwendigkeit eines Organs der Einheit verweist, das freilich in der richtigen Balance mit der Eigenverantwortung der Ortskirchen stehen muss: Kirche kann und darf nicht Monarchie des Papstes sein, sondern hat ihre Fixpunkte in der *Communio* der Bischöfe, in der es einen Dienst ihrer Einheit untereinander gibt – einen Dienst also, der die Verantwortung der Bischöfe nicht aufhebt, sondern ihr zugeordnet ist.“²⁴

Die Symbole der Entfremdung im Verhältnis zwischen katholischer und orthodoxer Tradition verlieren ihren trennenden Charakter, indem sie nicht mehr als Vorwürfe gegeneinander eingesetzt werden. Die Exkommunikation von 1054 zwischen Repräsentanten der Kirchen von Rom und Konstantinopel wurde 1965 während der letzten Sitzung des II. Vatikanischen Konzils durch eine gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras feierlich für gegenstandslos erklärt und aus der Erinnerung der Kirche getilgt. Im gereinigten und befreiten Gedächtnis entsteht Raum für ein neues Gedächtnis, gefüllt mit den Symbolen der Liebe. Daran haben wir in aller Demut, aber auch in aller Kühnheit unseres Glaubens zu arbeiten.

Abstract

The term “sister-churches” has acquired a special place within the orthodox-catholic dialogue. It awakens hopes, but also creates resistance. The article applies in a self-critical way the theology of sister-churches to the Catholic Church: have Catholics even begun to understand themselves as a communion of sister-churches, and not as a denomination nor as one sister-church among others? How is the ministry of the bishop of Rome to be determined in a new way within this communion? How can Eastern and Western churches become sister-churches for one another?

²⁴ Ebd., 203 (Wiedergabe der Position von Metropolit Damaskinos durch Kardinal Ratzinger).

²⁵ Ebd., 203f.