

2007

Die Wiederaufnahme des theologischen Dialogs der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen Kirche - Das Dokument von Ravenna

Martzelos, Georgios

<http://hdl.handle.net/11728/7604>

Downloaded from HEPHAESTUS Repository, Neapolis University institutional repository

GEORGIOS D. MARTZELOS

**DIE WIEDERAUFNAHME DES THEOLOGISCHEN DIALOGES
DER ORTHODOXEN MIT DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN
KIRCHE - DAS DOKUMENT VON RAVENNA (2007)**

Einführung

Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, der, wie bekannt ist, offiziell 1980 angefangen hatte, zeigte die ersten zehn Jahre seiner Laufbahn (1980-1990) großen Erfolg. Die folgenden zehn Jahre (1990-2000) waren vom „stacheligen“ und problematischen Thema des Uniatismus gekennzeichnet, das dem Dialog während der unglücklichen Generalversammlung der gemischten theologischen Kommission in Emmitsburg/Baltimore der USA (9-19 Juli 2000) zu einem Schiffbruch führte.¹ Die letzten sechs Jahre befand sich der Dialog im Stillstand. Bei seiner Wiederaufnahme in Belgrad im Jahre 2006 jedoch, gewann er neuen Schwung, der mit neuen Erwartungen und nach allgemeiner Einschätzung mit hoffnungsvollen Perspektiven gekennzeichnet war.

Diese Phase war sicherlich außer den neuen historischen und soziopolitischen Gegebenheiten, welche die beiden Kirchen zur Wiederaufnahme des Dialogs führten², auch von der Wahl Benedikt XVI. zum Papst von Rom, der immer wieder sein Verlangen geäußert hat, dass der Dialog mit der Orthodoxen Kirche mit größt möglichen Erfolg fortgesetzt werden sollte, beeinflusst. Wir müssen jedoch mit Nachdruck betonen, dass seine Tat den traditionellen Titel „Patriarch des Westens“, den unter anderem der Bischof von Rom innehatte, aus dem pontificalen Kalender des Jahres 2006 tilgen zu lassen, vom Vatikan selbst zwar als ein positiver Schritt in Richtung des theologischen Dialogs gesehen wurde³, aus Orthodoxer Sicht jedoch, besonders vor der offiziellen Wiederaufnahme des theologischen Dialogs, wie ich schon in einer

¹ Bezüglich der Laufbahn des theologischen Dialoges bis zum „Schiffbruch“ von Baltimore (2000) siehe G. D. Martzelos, „Αξιολόγηση και προοπτικές του Θεολογικού Διαλόγου της Ὀρθοδόξου μέ τῆ Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθόδοξου“, in: *Nicolaus (nuova serie), Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 33 (2006), Fasc. 2, S. 81-106; ders., „Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik – Bewertung - Aussichten“, in: *Orthodoxes Forum* 21 (2007), Heft 1-2, S. 189-212; ders., *Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ'*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2007, S. 295-340.

² Siehe § 1 des Dokuments von Ravenna („Ecclesiological and canonical Consequences of the sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority“ [Ravenna, 13 October 2007]), in: <http://www.ec-patr.org/docdisplay>. Eine deutsche Übersetzung des Dokuments von Ravenna siehe in: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/hainthaler8.pdf>.

³ Siehe J. Thavis, „Experts hope to get derailed Catholic-Orthodox dialogue back on track“, in: <http://www.catholicnews.com> (18.08.2006), S. 2.

meiner älteren Veröffentlichungen betont habe, als einen Schlag gegen die Glaubwürdigkeit des Dialogs gesehen wurde.⁴

Ganz davon abgesehen müssen wir bekennen, dass in der Zwischenzeit der zwei theologischen Dialogphasen von beiden Seiten eingesehen wurde, dass das Problem des Uniatismus, das der eigentliche Grund für den Schiffbruch des Dialogs in seiner ersten Phase war, theologisch in einem breiteren ekklesiologischen Rahmen gesehen werden muss und, soweit möglich, von den persönlichen Gefühlen, die dieses Problem in den vorangegangenen Diskussionen bestimmt hatten, befreit werden soll. Aus diesem Grund ist es für notwendig befunden worden, den Text, der von der gemischten Koordinierungskommission in Ariccia/Rom (1998) mit dem Thema „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen des Uniatismus“ verfasst worden ist und der als Grundlage der Diskussionen der achten Generalversammlung der gemischten theologischen Kommission, mit den bekannten unglücklichen Folgen, gedient hat, nicht mehr alleine zu diskutieren, aber in Hinblick eines breiteren theologischen Textes, der schon von der gemischten Koordinierungskommission im Februar 1990 in Moskau mit dem Thema „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche: Synodalität und Autorität in der Kirche“ vorbereitet wurde. Dieser Text sollte eigentlich in Freising/München (1990) diskutiert werden. Jedoch wurden nach Verlangen der Orthodoxen Vertreter der Kommission die Themen des Uniatismus und Proselytismus diskutiert, da diese, besonders in den alten Ostblockländern, unkontrollierbar geworden sind.⁵

a) Das Treffen von Belgrad (2006)

⁴ Siehe G. D. Martzelos, „Αξιολόγηση καί προοπτικές τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου μέ τῆ Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου“, a.a.O., S. 96; ders., „Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik – Bewertung – Aussichten“, a.a.O., S. 202 f.; ders., Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Γ΄, hrsg. von P. Pournaras Verlag, Thessaloniki 2007, S. 321 ff.

⁵ Siehe „Συνάντηση τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς (Freising, 6-15 Τουνίου 1990) – Κοινό Ἀνακοινωθέν“, in: *Episkepsis* 443 (1990), S. 12 ff. Siehe auch D. Salachas, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico romano e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico „s. Nicola“ padri domenicani, Bari 1994, S. 146 ff. und 214 ff. A. Papadopoulos, *Θεολογικός διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα)*, hrsg. von Brüder Kyriakidis A. G., Thessaloniki – Athen 1996, S. 149 ff. Gr. M. Liantas, *Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καί τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καί ἡ συμβολή τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στούς διμερεῖς θεολογικούς διαλόγους μέ τῆ Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία καί τήν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν (Diss.)*, hrsg. von Kornelia Saffianaki, Thessaloniki 2005, S. 201 ff.

Die IX. Generalversammlung der gemischten theologischen Kommission hat vom 18. bis 25. September 2006 in Belgrad (Serbien) stattgefunden. Nach dem, was wir weiter oben schon erwähnt haben, wird klar, warum die gemischte theologische Kommission als Grundlage ihrer Gespräche das Dokument von Moskau (1990) gesetzt hat, das, wie schon erwähnt wurde, eigentlich in Freising diskutiert werden sollte, das jedoch nie, wegen des Problems des Uniatismus, in keiner Generalversammlung diskutiert worden ist.

Die gemischte theologische Kommission wurde insgesamt von 60 Personen, 30 Orthodoxen und 30 Römisch-katholischen Vertretern, und unter dem Vorsitz der zwei Kopräsidenten, seiner Eminenz Kardinal Walter Kasper und seiner Eminenz Metropoliten von Pergamon Johannes Zizioulas, gestellt. Als Sekretäre wurden seine Eminenz Metropolit von Sasima Gennadios und der ehrwürdigste Pater Eleftherios Fortino von der pontificalen Kommission für die Einheit der Christen bestimmt.⁶

Von Seiten der Orthodoxen Kirche, waren Vertreter des Ökumenischen Patriarchates und der Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Serbien, Rumänien und Georgien sowie von der Kirche Zyperns, Griechenlands, Polens, Albaniens, Tschechiens und der Slowakei und Finnlands vertreten. Es nahm bei diesem Treffen nicht das Patriarchat von Bulgarien teil. Was die Römisch-katholische Seite angeht, konnten zwei ihrer Vertreter nicht in Belgrad anwesend sein.⁷

Während der ersten Tagung haben die zwei Kopräsidenten das Werk der gemischten Kommission in der vorherigen Phase des theologischen Dialogs (1980-2000) vorgestellt. In den nächsten Tagungen wurde dann das Dokument „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche: Synodalität und Autorität in der Kirche“, das in Moskau zusammengestellt worden ist, diskutiert. Sowohl die Synodalität als auch die Autorität in der Kirche wurden unter dem Lichtblick der ekklesiologischen und kanonischen Folgen der sakramentalen Natur der Kirche gesehen. Es wurden in diesem Dokument drei Ebenen des kirchlichen Lebens genau betrachtet: die örtliche Ebene, die provinzielle Ebene und die universale Ebene.⁸ Die gesamte theologische Dokumentation dieses Treffens war eine Fortsetzung der ekklesiologischen Meinungen der drei vorangegangenen theologischen Dokumenten, von München (1982), von Bari (1987) und von Neu Valamo (1988).

⁶ Siehe „Κοινό ἀνακοινωθέν τῆς Διεθνοῦς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (Βελιγράδι, Σερβία, 24η Σεπτεμβρίου 2006)“, in: *Episkepsis* 668 (2006), S. 22.

⁷ Siehe a.a.O.

⁸ Siehe a.a.O.

Während der Diskussion des Dokumentes, das mit großer Vorsicht „in gemeinsamem Geist wahrer Verbindlichkeit für das Verlangen der Einheit“ besprochen worden ist⁹, wurden anfangs Meinungen und Anmerkungen geäußert, die den Vorschlag machten, dass eine gemischte Kommission einberufen werden sollte, die das anfängliche Dokument mit den verschiedenen Meinungen und Anmerkungen, die während der Diskussion entstanden sind, zu bereichern. Dieses bereicherte Dokument sollte nach Beschluss der Kommission in der nächsten Generalversammlung der gemischten theologischen Kommission, die im Jahre 2007 von der Römisch-katholischen Kirche beherbergt wurde, Grundlage der Diskussion sein.¹⁰ So wurde trotz der Gegebenheit, dass bei der Wiederaufnahme des Dialogs in Belgrad die gemischte theologische Kommission nicht dazu gekommen ist, ein gemeinsames theologisches Dokument zu verabschieden, obwohl schon die notwendige theologische Vorarbeit von der gemeinsamen Koordinierungskommission in Moskau (1990) mit dem beschlossenen Dokument geleistet wurde, durch die Diskussionen in Belgrad und die verschiedenen Meinungen und Anmerkungen während der Tagungen, eine Vertiefung des Dokumentes erreicht. Wenn man die Geschehnisse von Belgrad im nach hinein beurteilt, kann man sagen, dass durch diese das anfängliche Dokument besser zum Vorschein gekommen ist und dadurch eine allgemeinere Akzeptanz während der folgenden gemischten theologischen Kommission erreicht werden konnte.

b) Das Treffen von Ravenna (2007)

Die X. Generalversammlung der gemischten theologischen Kommission hat vom 8. bis 14. Oktober 2007 in Ravenna/Italien stattgefunden, mit dem Zweck, den revidierten Text von Moskau (1990), der durch verschiedene Äußerungen und Anmerkungen während der Gespräche in Bellgrad entstanden ist, zu besprechen.¹¹

Von Seiten der orthodoxen Vertretung haben im Treffen von Ravenna das Ökumenische Patriarchat, die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Serbien, Rumänien und Georgien, sowie die Kirchen von Zypern, Griechenland, Polen, Albanien, Tschechien und der Slowakei, Finnland und zum ersten mal die apostolische Kirche von Estland teilgenommen. Bei diesem Treffen hat wieder das Patriarchat von Bulgarien keine Vertreter zugesandt. Von Seiten der Römisch-

⁹ Siehe a.a.O., S. 23.

¹⁰ Siehe a.a.O.

¹¹ Siehe „Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church. Tenth Plenary Session. Ravenna, Italy, 8-14 October 2007. Communiqué“, in: <http://www.ec-part.org/docdisplay>, S. 1.

katholischen Kirche haben 27 von den 30 Vertretern teilgenommen. Bei beiden Vertretungsgruppen haben neben den theologischen Vertretern aus dem Klerus auch Laien teilgenommen. Kopräsidenten wie sowohl auch Sekretäre wurden wieder dieselben wie im Treffen von Bellgrad bestimmt.¹²

Während des ersten Tages des Treffens haben die orthodoxe und die römisch-katholische Kommissionen, wie es üblich ist, getrennt getagt, damit sie die jeweiligen Stellungen bezüglich des zu besprechenden Textes formulieren. Während dieses Treffens, haben die Vertreter des moskauer Patriarchates den Entschluss der russischen Kirche vorgetragen, im Treffen von Ravenna ihre Vertreter abzuziehen, da bei diesem Treffen ebenfalls Vertreter aus der Kirche Estlands anwesend waren, die zwar vom Ökumenischen Patriarchat zur „autonomen“ Kirche berufen worden ist, vom moskauer Patriarchat jedoch nie als solche anerkannt wurde. Obwohl die Vertreter des Ökumenischen Patriarchates mit der Einstimmung aller anderen orthodoxen Vertreter einen versöhnlichen Vorschlag gemacht hatten, nach dem die Stellung des moskauer Patriarchates der Kirche von Estland gegenüber anerkannt würde, haben sich die Vertreter der russischen Kirche ohne jegliche versöhnliche Einstellung von der Orthodoxen Kommission entfernt.¹³ Es ist sehr traurig, dass wir einerseits als Orthodoxe Kirche zwar den theologischen Dialog mit dem Ziel die Wiederherstellung der Einheit mit der Römisch-katholischen Kirche führen, andererseits jedoch unsere eigenen Probleme in diesem Dialog mitbringen. Wir zeigen so, trotz unserer existierenden sakramentalen *Communio*, das Bild einer zerbrochenen Orthodoxie und dies sogar in dem Augenblick, wo wir über Themen der Autorität und der Synodalität im Rahmen der geeinten und ungetrennten Kirche sprechen!

Auch wenn die Vertreter von Moskau gefehlt haben, sind die Diskussionen über den revidierten Text fortgeschritten, die zu einem gemeinsam verabschiedeten Dokument geführt haben (dem Dokument von Ravenna), das ein stabiles Fundament für die nächsten Schritte der gemischten theologischen Kommission für die nahe Zukunft darstellen wird.¹⁴ So wurde nach dem Übereinkommen der zwei Seiten bezüglich der Autorität und der Synodalität als ekklesiologische und kanonische Folgen der sakramentalen Natur der Kirche, als Thema des nächsten Treffens, das das Dokument von Ravenna fortsetzt und ausdehnt, das Thema: „Die Rolle des Bischofs von Rom, im Rahmen der *Communio* der Kirche im ersten Jahrtausend“ festgelegt.¹⁵ Aus diesem Grund, wurde

¹² Siehe, a.a.O.

¹³ Siehe a.a.O., S. 2.

¹⁴ Siehe a.a.O.

¹⁵ Siehe a.a.O.

beschlossen, zwei gemischte Unterkommissionen mit jeweils vier Vertretern aus der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche zu bestimmen, die Anfang 2008 zusammenkommen sollen, damit jede ihrerseits ein gemeinsames Dokument verfassen kann, das der Koordinierungskommission vorgelegt werden soll. Die Koordinierungskommission wurde beschlossen, im Herbst 2008 zusammenzukommen, um von den zwei Texten der zwei Unterkommissionen ein gemeinsames Dokument zu verfassen, das dann der Generalversammlung der gemischten Kommission des theologischen Dialogs zur Diskussion und zur Verabschiedung, vorgelegt werden soll.¹⁶

Was das Dokument von Ravenna angeht, das endgültig den Titel „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Synodalität und Autorität“ erhalten hat¹⁷, setzt es seinerseits von ekklesiologischer Seite her die Dokumente von Moskau, Bari und Neu Valamo fort, indem es das Thema der ekklesialen Communio, der Synodalität und der Autorität als ekklesiologische und kanonische Folgen der sakramentalen Natur der Kirche in der örtlichen, provinziellen und universalen Ebene auf der Basis der orthodoxen Trinitätstheologie und der eucharistischen Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche betrachtet.¹⁸ Dieses Dokument wird insgesamt in 46 Paragraphen eingeteilt und besteht aus einer kurzen Einführung und zwei Teilen.¹⁹

In der Einführung (§§ 1-4) wird anfänglich die Notwendigkeit der Wiederaufnahme des theologischen Dialogs zwischen den zwei Kirchen betont, damit auf diese Weise das Zeugnis des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung von Seiten der Jünger Christi in einer Welt, die sich in den letzten Jahren sehr verändert hat, gewährt werden kann (§ 1). Es folgt weiter ein Rückblick des ausgeführten Werkes der gemischten Kommission im Rahmen der Treffen von München (1982), Bari (1987), Neu Valamo (1988), Balamand (1993) und Baltimore (2000), damit klargestellt wird, dass das Thema, das in Ravenna diskutiert wurde, an sich eine Fortsetzung und Vervollständigung der ekklesiologischen

¹⁶ Siehe „Die Frage der kirchlichen Gemeinschaft, Berührungspunkt zwischen Katholiken und Orthodoxen“, in: <http://www.zenit.org> (Rom, 7 November 2007).

¹⁷ Siehe a.a.O.

¹⁸ Über die Stelle der Eucharistie und ihre ekklesiologische Bedeutung im theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche siehe die sehr interessante Arbeit von Joh. Kourembeles, „Ἡ Εὐχαριστία στό διάλογο μεταξύ Ὀρθοδόξων καί Ρωμαιο-καθολικῶν», in: *Ὁ κόσμος τῆς Ὀρθοδοξίας στό παρελθόν καί στό παρόν (Θεσμοί, Γεγονότα, Πρόσωπα, Πολιτισμός καί Γράμματα στό Πρεσβυγενῆ Πατριαρχεῖα, στό Νεώτερα Πατριαρχεῖα καί στίς Αὐτοκεφάλες Ἐκκλησίες)*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2006, S. 741 ff.

¹⁹ Siehe „Ecclesiological and canonical Consequences of the sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communio, Conciliarity and Authority“ (Ravenna, 13 October 2007), in: <http://www.ec-patr.org/docdisplay>. Siehe auch die deutsche Übersetzung des Dokuments von Ravenna in: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/hainthaler8.pdf>.

Problematik und der verschiedenen Meinungen der verabschiedeten Dokumente der ersten drei erwähnten Treffen ist. Was das Thema des Uniatismus angeht, das in Balamand (1993) und Baltimore (2000) besprochen worden ist, wird betont, dass dieses in der nahen Zukunft besprochen werden soll (§ 2).

Der erste Teil des Dokumentes (§§ 5-16) beschäftigt sich mit den Grundlagen der Synodalität und der Autorität in der Kirche. Es wird von Anfang an betont, dass die Synodalität das Sakrament der Trinität Gottes widerspiegelt und dort an sich ihre vollkommene Grundlage erfährt. So wie bei den Personen der Trinität eine Ordnung nach ihrer „Nummerierung“ existiert, so dass man die einzelnen Personen als „zweite“ oder „dritte“ bezeichnet, ohne sie dadurch herabzustufen oder unterzuordnen, so herrscht auch innerhalb den verschiedenen Ortskirchen eine Ordnung, die keine Ungleichheit in ihrer kirchlichen Natur bedeutet. Sicher tragen alle Gläubigen als Glieder des Leibes Christi dafür Verantwortung, die Einheit der Kirche nach dem Vorbild der trinitarischen *Communio* aufzubauen und zu bewahren (§§ 5-6), und sie aus diesem Grund eine Art Autorität im Rahmen ihres kirchlichen Lebens haben (§ 7). Trotzdem sind vor allem für die Bewahrung der Einheit der Kirche im Glauben und in der Liebe, sowie für die Treue zu den Forderungen des Evangeliums, die Bischöfe verantwortlich, die als Nachfolger der Apostel dieselbe Verantwortung und dieselbe *Diakonia* haben (§ 8). Die Synoden sind die grundlegende Art und Weise, wie sich die *Communio* zwischen den Bischöfen ausdrückt (§ 9). Der synodale Charakter der Kirche gehört zur ihrer eigenen Natur und drückt sich zeitlos und katholisch in den folgenden Ebenen aus: der örtlichen, der provinziellen und der universalen. In der örtlichen Ebene einer Stadt, hat die Verantwortung der Bischof. In der provinziellen Ebene, wo mehrere örtliche Kirchen mit ihrem jeweiligen Bischof existieren, hat jener die Verantwortung, den nach dem *34. apostolischen Kanon* diese als „ersten“ unter ihnen anerkennen. In der universalen Ebene, wird die Verantwortung diesem übertragen, dem die „ersten“ der verschiedenen Provinzen mit ihren Bischöfen auch als „ersten“ anzuerkennen haben (§ 10). Jede örtliche Kirche, die sich in *Communio* mit den anderen örtlichen Kirchen befindet, ist eine Darstellung der einen und ungeteilten Kirche Gottes. In diesem Sinne wird die Katholizität jeder örtlichen Kirche als eine diachrone *Communio* mit der einen Kirche in jedem Ort verstanden. Aus diesem Grund bringt die Unterbrechung der eucharistischen *Communio* die Verletzung eines der wesentlichsten Merkmale der Kirche, nämlich ihre Katholizität, mit sich (§ 11).²⁰

²⁰ Bezüglich der Einheit und Katholizität der Kirche in den vorangegangenen Dokumenten von München, Bari und Neu Balamo, auf denen sich das Dokument von Ravenna stützt, siehe G. D. Martzelos „Ενότητα και καθολικότητα της Εκκλησίας στο θεολογικό διάλογο

Genau in diesen Rahmen wird auch das Thema der Autorität in der Kirche, die als „Gewalt“ angesehen wird, die von Christus durch die Apostel den Bischöfen der Kirche übertragen worden ist, behandelt. Diese beinhaltet, die Verkündigung und Unterrichtung des Evangeliums, die Heiligung der Gläubigen durch die Sakramente und vor allem die Heilige Eucharistie und die pastorale Anleitung (§ 12). Diese Gewalt ist in Verbindung mit der Gnade, die die Bischöfe während ihrer Weihe bekommen, kein persönlicher Besitz, weder eine Würde, die ihnen von Seiten der Gemeinde gegeben wird, sondern ein Geschenk des Hl. Geistes, das für den Dienst in der Gemeinde und nie außerhalb von ihr gedacht ist (§ 13). Wie auch immer, muss ihre Ausübung ein Dienst der Liebe sein, wie dies bei Christus war. Diese Gewalt kann, da sie eine heilige Macht ausdrückt, nicht anders in der Kirche sein, als im Rahmen der gegenseitigen Liebe zwischen dem, der diese ausübt, und denen, die auf ihn gehorchen. Es handelt sich hier also um eine Autorität ohne Beherrschung und ohne jegliche Art von natürlicher oder ethischer Unterdrückung, wie dies bei den Herrschern der Welt der Fall ist, da sie in ihrem Wesen eine Diakonia darstellt. Ihre Ausübung und Wirksamkeit wird durch die freie Zustimmung und die freiwillige Mitarbeit der ihr unterliegenden bewahrt (§ 14). In diesem Sinne ist die Autorität mit der wesentlichen Struktur der Kirche verbunden, derer der verkündigte Glaube, die durchgeführten Sakramente, die Kanones und die Verordnungen der Kirche angehören, das alles als Ziel die Rettung der Gläubigen haben (§ 16).²¹

Im zweitem Teil des Dokumentes (§§ 17-46) wird die Verwirklichung der Synodalität und der Autorität in den drei erwähnten Ebenen (örtlichen, provinziellen und universalen) behandelt.

In der örtlichen Ebene zeigt die um den Bischof gesammelte Gemeinde für die Feier der Eucharistie, dass die örtliche Kirche schon in ihrer Struktur einen synodalen Charakter hat. Diese Synodalität drückt sich nicht nur in den Beziehungen der Solidarität und der gegenseitigen Hilfe der verschiedenen Glieder der Ortskirche aus, oder auch in den gegenseitig ergänzenden Beziehungen, die zwischen den beauftragten Diensten der Presbyter und Diakone existieren. Es werden ebenfalls alle Mitglieder der Gemeinde beinhaltet, die sich um den Bischof herum befinden, der der erste und das Haupt der örtlichen Kirche ist (§§ 18-20). Alle Charismen und Dienste in der Kirche einen sich im Dienst des

μεταξύ Ὁρθόδοξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας“, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Heft 818, 90 (2007), S. 331 ff.

²¹ Über die Autorität in der Kirche und ihren Bezug mit der Freiheit nach der biblischen und väterlichen Tradition, siehe G. D. Martzelos, „Ελευθερία και αυθεντία από θεολογική και φιλοσοφική άποψη“, in: *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 63 (1980), S. 34 ff.; ders. *Ὁρθόδοξο δόγμα καί θεολογικός προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β΄*, hrsg. von P. Pourmaras, Thessaloniki 2000, S. 36 ff.

Bischofs, der der Communio der örtlichen Kirche dient. Diese Communio ist der Rahmen, in dem jegliche Art von kirchlicher Autorität ausgeübt wird, und macht das Kriterium für ihre Ausübung vonseiten der Bischöfe aus (§ 21).

Da sich die Kirche in der eucharistischen Versammlung der Ortskirche als katholisch offenbart, zeigt sich diese Katholizität wirklich nur in der Communio mit den anderen Kirchen, die denselben apostolischen Glauben bekennen und dieselbe grundlegende kirchliche Struktur besitzen. Natürlich steht auf Provinzialebene die Communio der Ortskirche mit den benachbarten Kirchen im Fordergrund, da diese alle eine gemeinsame Verantwortung im Rahmen ihres Auftrags in derselben Provinz besitzen (§ 22). In der Provinzialebene wird die Verwirklichung der Synodalität und Autorität nach dem *34. apostolischen Kanon*, der sowohl im Osten als auch im Westen anerkannt wird, geregelt, und der die Art der Beziehung zwischen den örtlichen Kirchen einer Provinz erläutert. Nach diesem müssen die Bischöfe jeder Provinz (Nation) diesen als „Haupt“ anerkennen, der der „erste“ unter ihnen ist, so dass jegliche Entscheidung mit seiner Einstimmung getroffen werden kann. Jeder Bischof darf nur das machen, was mit seiner Provinz in Verbindung steht und den Orten, die von ihm abhängig sind. Der „erste“ darf jedoch auch nicht ohne die einstimmige Zustimmung der Bischöfe in seiner Provinz Entscheidungen treffen, da nur so die Einigkeit in der Kirche zum Lob des dreieinigen Gottes bewahrt werden kann (§ 24). Die praktische Ausübung dieses Kanons kann man im Rahmen der Provinzial-, Regional- oder Patriarchalsynoden sehen. Die Tatsache, dass eine Provinzialsynode wesentlich immer aus Bischöfen besteht, offenbart genau die Natur der synodalen Autorität in der provinziellen Ebene. Die Autorität einer Synode stützt sich nämlich nur auf die Natur des Bischofsamtes und offenbart so die kollektive Natur der bischöflichen Institution im Dienst der kirchlichen Communio (§ 25). Natürlich kann eine Provinzialsynode ihre Autorität gegenüber anderen kirchlichen Provinzen nicht ausüben. Jedoch wird durch den Austausch von Informationen und die gegenseitigen Beratschlagungen zwischen den verschiedenen Mitgliedern der Provinzialsynoden die Katholizität, wie sowohl auch das gegenseitige herrschende brüderliche Beistehen und die Liebe offenbart, die eine Regel für das allgemeine Wohl unter den Ortskirchen darstellt (§ 27). Das war vor allem nach dem besprechenden Dokument der Grund, warum in der Kirchengeschichte die Patriarchate und die Patriarchatssynoden erschienen sind (§ 28).

Auf universaler Ebene werden die Synodalität und die Autorität durch eine Ökumenische Synode praktiziert. Da die Katholizität der Kirche auf dieser Ebene die grundlegende Einheit aller Ortskirchen voraussetzt und beinhaltet (§ 23), darf keine Ortskirche das

Glaubensbekenntnis, das von einer Ökumenischen Synode verfasst worden ist, verändern. Sie darf auch keine grundlegende Angelegenheit bezüglich des Dienstes in der Kirche allein von ihrer Seite her modifizieren (§ 33). Aus diesem Grund wurde also im Laufe der Geschichte beim Auftauchen wichtiger Probleme, die die Communio und die Übereinstimmung zwischen den Kirchen auf universaler Ebene beeinflussten, ob es sich hier um dogmatische Themen oder Themen der kirchlichen Ordnung handelte, immer eine Ökumenische Synode einberufen, um diese Probleme zu klären. Diese Synoden wurden als ökumenisch anerkannt, nicht nur weil sich in ihnen Bischöfe aus allen Bistümern und vor allem aus den fünf Patriarchaten, den aus Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, und Jerusalem, nach der alten kirchlichen Ordnung, versammelten, sondern auch weil ihre Entscheidungen und Formulierungen bezüglich des allgemeinen Glaubens verbindlich für alle Kirchen und Gläubigen jeden Orts und jeder Zeit sind (§ 35). In diesem Sinne ist jede Ökumenische Synode, die von Bewusstsein des Kirchenvolkes anerkannt wird, eine wahrhaftige Offenbarung der Communio der gesamten Kirche. Gleichzeitig dient sie auch mit ihrer Funktion der kirchlichen Communio (§ 38). Im Gegensatz zu den örtlichen und provinziellen Synoden, ist eine Ökumenische Synode keine Institution, die von Kanones geregelt wird, wann sie zu tagen hat. Sie ist vielmehr ein „Ereignis“, das vom Hl. Geist inspiriert wird, der die Kirche lenkt, so dass die Institutionen, die ihrer Natur entsprechen und für ihre Existenz nötig sind, in ihr gegründet werden (§ 39). Während des ersten Jahrtausends fand die Communio auf universaler Ebene zwischen den Bischöfen durch brüderliche Beziehungen statt. Diese Beziehungen, zwischen den Bischöfen einer Provinz, den Bischöfen und den „ersten“ ihrer Provinz, sowie auch zwischen den „ersten“ der verschiedenen Provinzen nach der alten Ordnung der Kirche, haben die kirchliche Communio auf universaler Ebene befestigt und gestützt (§ 40). Es wird im Folgenden klar betont, dass beide Seiten darüber übereinstimmen, dass die oben erwähnte kanonische Ordnung der fünf Patriarchate vor allem während der Periode der ungeteilten Kirche geherrscht hat und dass Rom den ersten Platz in dieser Ordnung innehatte. Das heißt, dass der Bischof von Rom, der „erste“ unter den Patriarchen war. Jedoch stimmen sie nicht über die Interpretation der historischen Gegebenheiten dieser Zeit überein, da die Privilegien des Bischofs von Rom als „ersten“ in Ost und West verschieden während des ersten Jahrtausends aufgefasst worden sind (§41). Sie stimmen jedoch darüber überein, dass die Synodalität die auf universaler Ebene von den Ökumenischen Synoden ausgeübt wird, die aktive Stellung des Bischofs von Rom als „ersten“ in der Ordnung der fünf Patriarchate mit sich bringt. Trotz der Tatsache, dass der Bischof von Rom nicht selbst die Ökumenischen Synoden der ersten Jahrhunderte

einberufen hat, weder selbst einer von ihnen vorgestanden hat, war er immer sehr stark bei dem Prozess der Entscheidungen dieser beteiligt (§ 42). Daraus schließt man, dass der Primat und die Synodalität in der Kirche immer voneinander abhängig waren. Das heißt, dass der Primat in den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens, dem örtlichen, dem provinziellen und dem universalen, immer im Rahmen der Synodalität verstanden werden muss, wie sowohl auch die Synodalität immer im Rahmen des Primates (§ 43).

Was den Primat in den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens angeht, betonen beide Seiten: a) Der Primat ist in allen Ebenen eine Praktik, die in der kanonischen Tradition der Kirche fest stabilisiert ist und b) obwohl der Begriff des Primates in der universalen Ebene sowohl im Osten als auch im Westen anerkannt wird, gibt es doch verschiedene Auffassungen bezüglich der Art und Weise wie dieses ausgeübt werden soll, sowie auch was seine biblischen und theologischen Grundlagen betrifft (§ 43). Aus diesem Grund wird betont, dass das Thema bezüglich der Rolle des Bischofs von Rom im Rahmen der *Communio* aller Kirchen vertieft behandelt werden muss. Die kritischen Fragen, die sich auf dieses Thema beziehen, sind: a) wie versteht man die besondere Funktion des Bischofs von Rom als „ersten“ im Rahmen der *Communio*-Ekklesiologie und im Bezug auf alledem, was schon in diesem Dokument bezüglich der Synodalität erwähnt worden ist? und b) wie muss man die Lehre des ersten und zweiten Vatikanums über den Primat des Bischofs von Rom auf universaler Ebene im Licht der kirchlichen Praxis des ersten Jahrtausends verstehen und wie muss diese Lehre in das Leben der Kirche einwirken? Die Antworten auf diese Fragen werden, wie es verständlich ist, und wie es im Dokument selbst beschrieben wird, die weitere Laufbahn des Dialogs kennzeichnen (§ 45). Die gemischte Kommission hat jedoch die einstimmige Meinung, dass das vorgelegte Dokument, schon einen wichtigen Schritt auf dem Weg des Dialogs darstellt, da dieses außer der Übereinstimmung der beiden Seiten bezüglich der kirchlichen *Communio*, der Synodalität und der Autorität in der Kirche, auch eine feste Grundlage für die zukünftige Diskussion über den „Primat“ in der Kirche auf universaler Ebene liefert (§ 46).

Damit keine falsche Eindrücke bezüglich der ekklesiologischen Begriffe und Ausdrücke, die sowohl im vorliegenden Dokument, als auch in den vorangegangenen Dokumenten beinhaltet sind, wie z.B. „Kirche“, „die weltweite Kirche“, „die ungeteilte Kirche“ und „der Leib Christi“, entstehen, haben die zwei Vertretungen der gemischten Kommission das Bedürfnis gespürt, in einer Fußnote genau zu betonen, dass mit diesen Begriffen und Ausdrücken nicht das ekklesiologische Selbstbewusstsein jeder der einzelnen Kirchen, die sich im Dialog befinden, minimiert

werden soll. Wir müssen jedoch betonen, dass unserer Meinung nach diese Aussage völlig unnötig ist, da in allen diesen Dokumenten, vom Anfang des theologischen Dialogs bis heute hin, die zwei Vertretungen den Versuch gemacht haben, mit den oben erwähnten Ausdrücken, das Bewusstsein der alten und ungeteilten Kirche und nicht der eigenen ekklesiologischen Selbstbesinnung widerzugeben, die ohne Zweifel so widerspiegelt wird, wie es die jeweilige Seite möchte.

An dieser Stelle möchten wir uns mit einigen von Orthodoxer Seite her sehr interessanten Stellen des zubesprechenden Dokumentes genauer beschäftigen, indem wir gleichzeitig manche Bemerkungen äußern möchten:

a) Von Anfang an möchten wir betonen, dass es aus orthodoxer Seite sehr wichtig ist, dass das Dokument von Ravenna, das als Fortsetzung der Dokumente von München (1982), Bari (1987) und Neu Valamo (1988) angesehen werden kann, das Thema der Synodalität und der Autorität als ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche in der örtlichen, provinziellen und universalen Ebene auf der Basis der orthodoxen Trinitätstheologie und der eucharistischen Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche wiedergibt. Mit dieser Art und Weise wird nicht nur eine feste theologische Grundlage erreicht, was die Beziehungen zwischen dem Primat und der Synodalität in jeder der drei Ebenen angeht, sondern auch eine Festlegung der Beziehung und der Grenzen zwischen der Autorität der örtlichen und der Autorität der katholischen Kirche.

In diesem Sinne deutet die Institution des „ersten“ nach der kirchlichen Ordnung keine Herabsetzung oder Minderwertigkeit der anderen Bischöfe an, was die Natur des Bischofsamtes in jeder der erwähnten drei Ebenen angeht, wie dies auch in der Ordnung der drei Personen der Trinität geschieht. Die „Aufzählung“ des Vaters als erste Person der Heiligen Trinität bedeutet nicht die Herabsetzung oder Verminderung der Natur des Sohnes und des Hl. Geistes.²²

Außerdem ist die Autorität der Ortskirche, die durch die Predigt und die Verkündigung des Evangeliums, die Durchführung der Sakramente und die pastorale Belehrung der Gläubigen ausgedrückt wird, keine andere in ihrer Natur als diejenige der Autorität der katholischen Kirche. Und das deswegen, weil, wie es schon sehr ausführlich im Dokument von München auf der Basis der eucharistischen Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche erwähnt worden ist und immer wieder im vorliegenden Dokument betont wird, die Katholizität der Kirche durch die heilige Eucharistie in der Versammlung der Ortskirche sich offenbart, dass heißt, dass sich die Ortskirche mit der

²² Siehe das Dokument von Ravenna, § 5.

Universalkirche in der heiligen Eucharistie identifiziert, die außerdem auch nach dem Dokument von Ravenna eine der wichtigsten Ausdrücke der kirchlichen Autorität ist.²³ Dennoch wird die Autorität in der Universalebene, in der die sakramentale *Communio* aller Ortskirchen miteinander existiert, nicht von einer Ortskirche ausgeführt, welche dies auch immer sein sollte, aber von den Ökumenischen Synoden, die die *Communio* aller Ortskirchen ausdrücken. Aus diesem Grund kann keine Ortskirche, die sich auf universaler Ebene in *Communio* mit den anderen Ortskirchen befindet, in der Ausübung ihrer Autorität, keine Entscheidungen Ökumenischer Synoden, die sich auf Themen des Glaubens oder der kirchlichen Ordnung beziehen, verändern oder ablehnen. Die Entscheidungen der Ökumenischen Synoden sind für alle Ortskirchen normativ und verbindlich.²⁴

b) Wir vertreten ebenfalls die Meinung, dass die ekklesiologische These im Dokument, nach der, „die Kirche Gottes dort existiert, wo es eine Gemeinde gibt, die in der Eucharistie versammelt wird unter dem Vorsitz - direkt oder durch seine Priester - eines legitim in die apostolische Sukzession geweihten Bischofs, der den von den Aposteln empfangenen Glauben in *Communio* mit den anderen Bischöfen und ihren Kirchen lehrt“ (§ 18), von römisch-katholischer Seite her ein klarer ekklesiologischer Fortschritt ausmacht, wenn man diese These mit den entsprechenden Stellungnahmen des II. Vatikanums und vor allem der Erklärung „*Dominus Jesus*“, die unter der Aufsicht des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger und heutigen Papstes Benedikt XVI. verfasst worden ist und unter der Beglaubigung des damaligen Papstes Johannes Paul II. veröffentlicht wurde (6 August 2000).²⁵

Wie bekannt ist, betont das II. Vatikanum mit seinem Dekret „*Unitatis redintegratio*“ über den Ökumenismus und dem Text „*Lumen gentium*“ das Selbstbewusstsein der Römisch-katholischen Kirche als die Kirche Christi. Sie bekennt damit, dass die Kirche Christi „in der katholischen Kirche verwirklicht ist (*subsistit in ecclesia catholica*), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“.²⁶ Dennoch geht sie, in dem sie sich auf die „*Communio-Ekklesiologie*“ stützt, der absolutistischen und totalitären Identifikation der Kirche Christi mit der Römisch-katholischen Kirche aus dem Weg. Aus diesem Grund hat sie kein Problem damit, „ekklesiologische

²³ Siehe a.a.O., §§ 11, 18, 22.

²⁴ Siehe §§ 35, 38.

²⁵ Siehe diesbezüglich St. Ch. Tsompanidis, *Η Διακήρυξη «Dominus Jesus» και η οικουμενική σημασία της. Από το οικουμενικό άνοιγμα στην εkkλησιολογική αποκλειστικότητα της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας*, hrsg. von P. Pournaras, Thessaloniki 2003, S. 11.

²⁶ Siehe *Lumen gentium*, § 8. Vgl. auch *Unitatis redintegratio*, § 3. Siehe auch St. Ch. Tsompanidis, a.a.O., S. 55 ff. und 66 f.

Elemente“ (*elementa ecclesiae*) auch in den anderen christlichen Kirchen und Gemeinden und vor allem natürlich in der Orthodoxen Kirche anzuerkennen.²⁷ Die päpstliche Enzyklika „*Ut unum sint*“ (1995), obwohl sie die oben erwähnte Stellung des „*Lumen gentium*“ vertritt²⁸, erweitert und ergänzt sie sogar ekklesiologisch, indem sie die Kirchlichkeit der anderen christlichen Kirchen und Gemeinden anerkennt²⁹ und vor allem die Orthodoxe Kirche als die zweite Lungenhälfte, mit der die Kirche Gottes atmen muss, charakterisiert³⁰. Trotz alledem setzt die Erklärung „*Dominus Jesus*“ im Gegensatz zu dem offenen Geist des II. Vatikanums und der päpstlichen Enzyklika „*Ut unum sint*“ die Römisch-katholische Kirche mit der Kirche Christi gleich und so wird sie in eine ekklesiologische Exklusivität geführt. „Es gibt also“, so betont sie, „eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“³¹. In den anderen Kirchen, denen auch die Orthodoxe Kirche angehört, sind nach der erwähnten Erklärung nur manche ekklesiologische Elemente, d.h. einige „Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden“. Aus diesem Grund, wie betont wird, hängt der Grad ihrer Kirchlichkeit von ihrer Zustimmung mit der Römisch-katholischen Kirche ab³².

Von diesem Standpunkt aus, obwohl sich die römisch-katholische Seite im Dialog von ihrem ekklesiologischen Selbstbewusstsein, das in der einzigen Fußnote des genannten Dokumentes beschrieben wird, nicht abkehrt, ist die oben erwähnte ekklesiologische These dieses Dokumentes (§ 18), die sich auf die Ekklesiologie der *Communio* und vielmehr auf die eucharistische Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche stützt, fortschrittlicher als die Ekklesiologie des II. Vatikanums und sogar fortschrittlicher als die päpstliche Enzyklika „*Ut unum sint*“. Dadurch differenziert sie sich im Gegenteil ohne Zweifel klar von den entsprechenden Stellungnahmen der Erklärung „*Dominus Jesus*“. Anders gesagt, ist nach dem Dokument von Ravenna das Kriterium für die Existenz der Kirche Christi nicht die Kirche, die von dem Nachfolger Petri und den in *Communio* mit ihm stehenden Bischöfen geführt wird, sondern die eucharistische Versammlung, in der der Bischof, der durch

²⁷ Siehe *Lumen gentium*, § 8.

²⁸ Siehe *Ut unum sint*, § 10. Siehe auch A. Basdekis, „Die Ökumene-Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. „*Ut unum sint*“, in: *Επιστημονική Παρουσία Εστίας Θεολόγων Χάλκης* 4 (1997), S. 181.

²⁹ Siehe *Ut unum sint*, § 11. Siehe auch St. Ch. Tsompanidis, a.a.O., S. 130 ff.

³⁰ Siehe *Ut unum sint*, § 54.

³¹ Siehe „Declaration “*Dominus Jesus*” on the Unicity and salvific Universality of Jesus Christ and the Church“, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html, § 17.

³² Siehe a.a.O., § 16, Fußnote 56. Siehe auch Sty. Ch. Tsompanidis, a.a.O., S. 178 f.

seine Weihe die apostolische Sukzession besitzt und den wahren apostolischen Glauben lehrt, direkt oder indirekt durch seine Priester vorsteht, und in Communion mit den anderen Bischöfen der verschiedenen Ortskirchen ist. Das Wichtige in dem vorliegenden Fall ist, dass das genannte Kriterium nicht nur nicht gegen das Selbstbewusstsein der jeweiligen sich im Dialog befindenden Kirchen wirkt, sondern allgemeiner die grundlegenden Voraussetzungen für die Anerkennung einer Gemeinde als Kirche legt. Sicher lässt dieses Kriterium das Feld des Dialoges offen, ob und in wie weit eine Gemeinde, die auf der Grundlage der obenbeschriebenen Voraussetzungen als Kirche angesehen wird, den durch die Apostel empfangenen Glauben rechtgläubig lehrt.

c) Darüber hinaus ist im Dokument der ausgesprochene und emphatische Versuch, die Beziehung des „ersten“ mit den um ihm versammelten Bischöfen in den drei Ebenen, der örtlichen, der provinziellen und universalen, auf den *34. apostolischen Kanon* (§ 24) zu begründen, durch den wahrhaftig die kanonische Tradition der alten Kirche ausgedrückt wird, die auch auf dem *9. Kanon der Synode von Antiochien (341)* abgedruckt ist³³, von höchster Bedeutung. Dieser Versuch stellt unserer Meinung nach eine feste Grundlage aus orthodoxer Sicht dar, die für die Gespräche im Dialog über die Themen der ekklesiologischen und kanonischen Gesetzlichkeit der willkürlichen und einseitigen Handlungen vonseiten des Bischofs von Rom als „ersten der Ordnung nach“ auf universaler Ebene im Rahmen der ungeteilten Kirche sehr wichtig ist. Die Unterstreichung der These, dass der „erste“ dem *34. apostolischen Kanon* gemäß nichts ohne die übereinstimmende Meinung aller anderen um ihm versammelten Bischöfe machen kann, lässt keine Möglichkeit zur Rechtfertigung der einseitigen Handlungen des Bischofs von Rom zu, wie z.B. beim Einschub des *Filioque* in das Credo, denen die Gesamtheit der Bischöfe der Gesamtkirche nicht zugestimmt haben. Natürlich wird im Dokument nicht genau erwähnt, was im Fall einer Meinungsverschiedenheit zwischen dem „ersten“ und der Gesamtheit der Bischöfe kanonisch geschehen soll. Trotzdem glauben wir, dass uns der *34. apostolische Kanon* indirekt aber klar eine kanonische Lösung bezüglich dieses Problems liefert, da er grundsätzlich die ekklesiologische und kanonische Gesetzlichkeit der Handlungen des „ersten“ in Verbindung mit der Zustimmung der um ihn versammelten Bischöfe voraussetzt. Ohne diese einschränkende Voraussetzung kann nicht die „Einigkeit“ in der Kirche bewahrt werden, die der genannte Kanon erreichen will.

³³ Bezüglich der Beziehung zwischen dem *34. apostolischen Kanon* und dem *9. Kanon der Synode von Antiochien (341)* siehe P. Menebisoglou, *Ιστορική εισαγωγή εις τους κανόνες της Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, hrsg. von der Heiligen Metropole von Schweden und ganz Skandinavien, Stockholm 1990, S. 112, 367 f.

Außerdem beteiligt sich zwar der Bischof von Rom, wie im Dokument betont wird, als „erster“ unter den fünf Patriarchen der ungeteilten Kirche aktiv bei den Entscheidungen der Ökumenischen Synoden. Die Synodalität und die mit ihr eng verbundene Autorität auf universaler Ebene wird aber nicht vom Bischof von Rom durchgeführt, sondern von den Ökumenischen Synoden, das heißt, von der Gesamtheit der versammelten Bischöfe.³⁴ Anders gesagt, ist nach dem, was an dieser Stelle des Dokuments gesagt wird, für das Bewusstsein der alten und ungeteilten Kirche klar, dass es bei der Ausübung der Autorität auf universaler Ebene vonseiten des „ersten der Ordnung nach“ Bischofs der Kirche keine Möglichkeit besteht, seine einseitigen Handlungen, die im Kontrast zu der Gesamtheit der Bischöfe stehen, zu legitimieren.³⁵

d) Genauer wird dies an dieser Stelle des Dokuments erläutert, die sich mit der Zuständigkeit einer Ortskirche beschäftigt. Wie charakteristisch betont wird, „kann eine Ortskirche nicht das Glaubensbekenntnis verändern, das von ökumenischen Konzilen formuliert wurde... Gleicherweise kann eine Ortskirche nicht einen grundlegenden Punkt bzgl. der Form des Amtes durch eine einseitige Entscheidung ändern“.³⁶

Außer dass es an dieser Stelle eine klare Andeutung gegen den einseitigen Einschub des *Filioque* in das Glaubensbekenntnis vonseiten des Bischofs von Rom (um 1014), wie sowohl auch gegen die Veränderung des „Primates der Ordnung nach“ des Bischofs von Rom, das in der alten Kirche als „Primat der Ehre“ verstanden war, in einem „Primat der Macht“ über die ganze Kirche, das der römisch-katholischen Ansicht nach als ein Dienst im Rahmen des kirchlichen Lebens angesehen wird, sind wir der Meinung, dass die orthodoxe Vertretung mit diesem Paragraphen ohne Zweifel ihre ekklesiologische Position für die kanonischen Grenzen der Zuständigkeitsgebiete des Bischofs von Rom in Zusammenhang mit den Entscheidungen der Ökumenischen Synoden und mit der Ausübung seines „Dienstes“ im Rahmen der alten und ungeteilten Kirche durchgesetzt hat. Ganz abgesehen aber von diesem Erfolg, den die

³⁴ Siehe das Dokument von Ravenna, § 42.

³⁵ Bezüglich der Stellung und der Rolle des „ersten“ im Rahmen der alten und ungeteilten Kirche siehe Vl. Feidas, „Η θέσις τοῦ πρώτου τῶν ἐπισκόπων εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν“, in: *Église locale et Église universelle (Τοπικὴ καὶ κατὰ τὴν Οἰκουμένην Ἐκκλησία)*, Les études théologiques de Chambésy (Αἱ θεολογικαὶ μελέται τοῦ Σαμπεζύ) 1, Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Chambésy-Genève 1981, S. 151 ff. Siehe auch B. A. Tsingos, „Η θέση τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων καὶ τοῦ Πατριάρχου τῆς Ἀύσεως“ στὴν Καθολικὴ Ἐκκλησία καὶ ἡ Ἐκκλησιολογία τῆς „κοινωνίας“ στὴν ἐπιστολογραφία τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου“, in: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Τμῆμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας*, 11 (2006), S. 49.

³⁶ Siehe a.a.O., § 33.

orthodoxe Vertretung im Rahmen der gemischten Kommission erreicht hat, stellt diese Formulierung und ihre Anerkennung vonseiten der römisch-katholischen Vertretung einen sehr positiven Fortschritt im Verlauf des theologischen Dialoges dar.

e) Zum Schluss haben wir die Ansicht, dass was schon im Dokument bezüglich des „Primates“ in den drei Ebenen (örtlich, provinzial und universal) auf der Basis des *34. apostolischen Kanons*, wie sowohl auch bezüglich der Stellung des Bischofs von Rom als „ersten“ unter den fünf Patriarchen der ungeteilten Kirche und nach der alten kirchlichen Ordnung, gesagt wird³⁷, trotz der Tatsache, dass nichts genau gegen die Ablehnung und Ausstreichung des Titels „Patriarch des Westens“ vonseiten des Papstes Benedikt XVI. aus dem pontificalen Kalender schon von Anfang an des Jahres 2006 erwähnt wird, die Tat der Ausstreichung dieses Titels indirekt aber klar völlig entgegengesetzt mit der ekklesiologischen und kanonischen Tradition der ungeteilten Kirche darstellt³⁸. Dies ist so, weil die Anerkennung des Bischofs von Rom als „ersten der Ordnung nach“ auf universaler Ebene unter den fünf Patriarchen der alten Kirche nach dem Dokument von Ravenna seine Stellung als „ersten“ in der örtlichen als auch in der provinzialen Ebene voraussetzt. Anders gesagt ist sein „Primat“ in der universalen Ebene der orthodoxen Ansicht nach wie sowohl auch nach dem obenerwähnten Dokument nicht unabhängig vom „Primat“ in der örtlichen und provinzialen Ebene. Wie also es ihm nicht erlaubt ist, seine Stellung als „Ersten“ in der örtlichen Ebene von Rom abzulehnen, so ist es ihm nicht erlaubt, seine Stellung als „ersten“ in der Provinz des Westens zu negieren, die er als „Patriarch des Westens“ unter seiner kirchlichen Gerichtsbarkeit hatte. Da er als Bischof von Rom „Patriarch des Westens“ ist, hat er seinen Platz in der Pentarchie der Patriarchate der alten Kirche, in der er als „erster der Ordnung nach“ unter ihnen anerkannt wurde. Anders kann man seinen „Primat“ in der universalen Ebene im Rahmen der alten und ungeteilten Kirche nicht deuten.

Schlussfolgerungen

Nach alledem, was wir gesagt haben, wird klar, dass der Wiederbeginn des theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche und vor allem mit einem so wichtigen Thema, wie dieses der Synodalität und Autorität im Rahmen der kirchlichen *Communio*, das auf der Grundlage der eucharistischen

³⁷ Siehe a.a.O., § 41.

³⁸ Bezüglich dieses Problems vgl. Vl. Feidas, „Πατριάρχης τῆς Δύσεως καί παπικός θεσμός. Μία ὀρθόδοξη προσέγγιση“, in: *Ἐπίσκεψις* 660 (2006), S. 18 ff. . Siehe auch B. A. Tsingos, a.a.O., S. 41 ff.

Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche untersucht wurde und, wie wir gesehen haben, nach Besprechungen und Diskussionen zum Dokument von Ravenna geführt hat, ist für den Verlauf und die Entwicklung des theologischen Dialogs ein wahrhaftig hoffnungsvolles Ereignis. Schon mit diesem Dokument, der, wie wir schon betont haben, die ekklesiologische Problematik der Dokumente von München (1982), Bari (1987) und Neu Valamo (1988) fortführt, wurden feste Fundamente gelegt, damit der folgende große Schritt der Generalversammlung der gemischten theologischen Kommission gemacht werden kann: dass also die Rolle des Bischofs von Rom als „ersten der Ordnung nach“ unter den Patriarchen im Rahmen der kirchlichen *Communio* während der Zeit der ungeteilten Kirche untersucht wird. Dieser Schritt ist, wie wir uns vorstellen können, sehr wichtig für die Überwindung eines der wichtigsten Gründe, die das Schisma zwischen den zwei Kirchen hervorgerufen haben, als auch eines der größten Hindernisse, die die Wiederherstellung der sakramentalen Einheit zwischen diesen beiden nicht erlauben.

Trotzdem müssen wir klarstellen, dass das Dokument von Ravenna an sich schon aus orthodoxer Sicht einen sehr wichtigen Schritt in Richtung des Dialogs zwischen den beiden Kirchen darstellt, da in diesem, wie aus dem schon gesagten klar wurde, die ekklesiologischen Grundlagen für die Diskussionen im Rahmen des Dialogs über die theologische und kanonische Legitimation der einseitigen Handlungen des Bischofs von Rom, wie z.B. der Einschub des *Filioque* in das Glaubensbekenntnis, die Veränderung des „Primates der Ehre“ in einem „Primat der Macht“ über die Gesamtkirche, wie sowohl auch die Abschaffung des Titels „Patriarch des Westens“, die nicht mit der Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche übereinstimmen, gesetzt worden sind.

Obwohl also der Dialog nach dem Vorschlag der gemischten theologischen Kommission mit den Punkten, die die zwei Kirchen einen, begonnen hat, ist er nun notgedrungen langsam jedoch stabil zu den Punkten, die die zwei Kirchen trennen, angekommen. Das Tröstliche bei der Sache ist, dass diese trennenden Punkte während des Verlaufs des Dialogs nach Vereinbarung der beiden Seiten unter dem Gesichtspunkt der Theologie der alten und ungeteilten Kirche untersucht werden. Dazu haben sich beide im Dialog befindenden Kirchen nicht nur während des Anfangs, sondern auch während des Wiederbeginns des theologischen Dialogs verbunden. Hierbei darf sich der Dialog natürlich nicht wieder durch die Behandlung solcher stacheligen und schwer zu lösenden Themen in eine Sackgasse begeben, ohne vorher grundlegende theologische Fundamente für ihre Lösung gesetzt zu sein.

Vom Verlauf dieses theologischen Dialogs nach seinem Wiederbeginn abgesehen, sollten wir als Orthodoxe immer in Betracht nehmen, dass die existierenden Unterschiede zwischen den beiden Kirchen nicht außerhalb des Dialogs gelöst werden können. Der Dialog ist das einzig zweckdienliche Mittel, für die Überwindung der existierenden Unterschiede zwischen den beiden Kirchen. Dies ist so, weil, wie sehr treffend der Heilige Markus Eugenikus gegen vorkommende Einwände seiner Zeit bezüglich des Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche betont hatte: „Wenn zwei auseinander stehen und nicht in ein Gespräch kommen, scheint der Unterschied zwischen ihnen größer zu sein. Wenn sie jedoch in ein Gespräch zusammenkommen und jede Seite vorsichtig hört, was die andere sagt, wird der Unterschied zwischen ihnen manchmal kleiner gefunden“.³⁹ Keiner könnte an dieser Stelle mehr redegewandter als der Heilige Markus Eugenikus sein, um so klar und entschieden sowohl für die diachronische Notwendigkeit des theologischen Dialogs als Weg für die Lösung der Unterschiede zwischen den Kirchen, als auch für die fruchtbare und fördernde Haltung jeder Seite im Verlauf des Dialogs, zu plädieren.

³⁹ Siehe S. Syropoulos, *Ἀπομνημονεύματα*, V 28, V. Laurent Verlag, Les „mémoires“ du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439), Vol. IX (Concilium Florentinum Documenta et Scriptores. Editum Consilio et Impensis Pontificii Institutii Orientalium Studiorum. Series B), Rom 1971, S. 282.