

Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik – Bewertung – Aussichten

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einführung

Der theologische Dialog der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen Kirche, der im Mai 1980 angefangen und bis Juli 2000 angehalten hat, war, wie bekannt, Frucht der standhaften und gegenseitigen Beschlüsse der zwei Kirchen schon seit den 70er Jahren mit dem Ziel, die völlige dogmatische Einheit und kirchliche Gemeinschaft wiederherzustellen¹.

Schon bei der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) wurde das Thema der Beziehung der Orthodoxen zur Römisch-katholischen Kirche gründlich diskutiert². In der II. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1963) wurde vor allem im Hinblick auf die bevorstehende Sendung orthodoxer Beobachter zum II. Vatikanischen Konzil ausdrücklich betont, dass „unsere östliche Orthodoxe Kirche der ehrenhaften Römisch-katholischen Kirche den Vorschlag macht, den Anfang des Dialoges zwischen den zwei Kirchen auf gleicher Ebene durchzuführen“³. Der gleiche Wunsch wurde von orthodoxer Seite auch während der III. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1964) geäußert, die nach gründlicher Besprechung über das Thema des Dialoges zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche zu dem Entschluss gekommen ist, den verschiedenen orthodoxen Ortskirchen die Empfehlung zu geben, die „brüderliche

¹ Bezüglich dieses theologischen Dialoges siehe genauer *Chrysostomos (Gerasimos) Zafiris (Metropolit von Peristeri)*, Ὁρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σχέσεις, *Theologia* 53 (1982) 74 ff. Siehe auch *Chr. Zaphiris*, Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 32 (1983) 57.

² Siehe diesbezüglich Τὸ μήνυμα τοῦ Πανορθόδοξου Συνεδρίου τῆς Ρόδου, *Ekklesia* 38 (1961) 370. Siehe auch *A. Papadopoulos*, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 19.

³ Siehe Ἡ ἐν Ρόδῳ Πανορθόδοξος Σύσκεψις, *Ekklesia* 40 (1963) 517. Siehe auch *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O. Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 17; *Th. Nikolaou*, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.)*, Les dialogues oecuméniques hier et aujourd’hui (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 213 ff.; *A. Kallis*, Von der Polemik zum „Dialog der Liebe“, *Der Christliche Osten* 60 (2005) 325.

Beziehung zur Römisch-katholischen Kirche“ zu fördern, so dass sich geeignete Voraussetzungen für den fruchtbaren Anfang „eines wahrhaftig theologischen Dialoges“⁴ entwickeln können.

Von römisch-katholischer Seite aus hat die Wahl und Inthronisation von Papst Johannes XXIII. eine neue Epoche zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche eingeleitet, die durch das II. Vatikanum und besonders durch das daraus hervorgehende wichtige „Dekret über den Ökumenismus“, bekannt als „Unitatis Redintegratio“⁵, gekennzeichnet wurde. Der Nachfolger von Papst Johannes XXIII, Papst Paul VI., betonte in seinem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. (31. März 1965), „ein Anlass, der seinen seligen Vorgänger zur Einberufung des II. Vatikanischen Konzils geführt hat, war die Sorge, «ὅπως συμβάλῃ εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἐνότητος μεταξὺ ὅλων τῶν χριστιανῶν (= die Einheit zwischen allen Christen wiederherzustellen)“⁶. Von großer Bedeutung für die Entstehung des neuen Klimas war natürlich auch das Treffen zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem (5.-6. Januar 1965), das die jeweilige Aufhebung der Anathemata, die zwischen den Vertretern der beiden Kirchen bei dem Schisma von 1054 ausgerufen worden waren (7. Dezember 1965), zur Folge hatte, sowie die gegenseitigen Besuche des Papstes Paul VI. in Phanar (25. Juli 1967) und des Patriarchen Athenagoras I. in Rom (26. Oktober 1967)⁷.

In dieser neu entstandenen Aufbruchsstimmung mit dem gemeinsamen Verlangen der zwei Kirchen, die Einheit wiederherzustellen, hat die IV. Panorthodoxe Konferenz

⁴ Siehe I. Karmiris, Ἡ ἴ' Πανορθόδοξος Διάσκεψις τῆς Ρόδου, *Ekklesia* 41 (1964) 635. Siehe auch D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 17 ff.; Th. Nikolaou, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), Les dialogues oecuméniques hier et aujourd’ hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 214; A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 21; A. Kallis, Von der Polemik zum „Dialog der Liebe“, *Der Christliche Osten* 60 (2005) 327.

⁵ Bezüglich der Bewertung des „Beschlusses über die Ökumenische Bewegung“ des II. Vatikanums aus orthodoxer Sicht siehe die sehr interessanten Ansichten von Prof. G. Galitis, Th. Nikolaou und A. Vletsis: G. Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen *Ofo* 3 (1989) 167 ff.; Th. Nikolaou, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *MThZ* 36 (1985), 110 ff.; A. Vletsis, Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht, in: Chr. Böttigheimer - H. Filser (Hgg.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung*, Festschrift für Peter Neuner, Regensburg 2006, S. 690 ff.

⁶ Siehe Τόμος ἀγάπης. Vatikan – Phanar (1958 – 1970), Rom – Istanbul 1971, S. 189. Siehe auch A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 25.

⁷ Siehe Τόμος ἀγάπης. Vatikan – Phanar (1958 – 1970), Rom – Istanbul 1971, S. 108 ff.; 279ff.; 373 ff.; 410 ff. Bezüglich des neu entstandenen Klimas zwischen den zwei Kirchen siehe auch Th. Nikolaou, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), Les dialogues oecuméniques hier et aujourd’ hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 214; A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 23 ff.; A. Kallis, Von der Polemik zum „Dialog der Liebe“, *Der Christliche Osten* 60 (2005) 325 ff.; I. Panagopoulos, Ὁρθοδοξία καὶ Καθολικισμὸς ἐν Διαλόγῳ. Θεολογικαὶ παρατηρήσεις καὶ προοπτικαί, *Gregorios Palamas* 64/681 (1981) 70 und in deutscher Übersetzung: Orthodoxie und Katholizismus im Dialog. Theologische Erwägungen und Perspektiven, *Östkirchliche Studien* 30 (1981) 303 ff.; A. Vletsis, Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht, in: Chr. Böttigheimer - H. Filser (Hgg.), *Kircheneinheit und Weltverantwortung*, Festschrift für Peter Neuner, Regensburg 2006, S. 697 ff.

in Genf (1968) beschlossen, die Kontakte und Bekundung der brüderlichen Liebe und der gegenseitigen Ehrfurcht zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche mit dem Ziel aufrecht zu erhalten, die bestehenden Schwierigkeiten zwischen den beiden Kirchen zu beseitigen, damit ein fruchtbarer Dialog zustande kommen kann⁸. So wurde auf panorthodoxer Ebene der „Dialog der Liebe“ eingeweiht, um ein Klima des gegenseitigen Vertrauens und des gegenseitigen Verstehens zwischen den zwei Kirchen herzustellen.

Der Dialog der Liebe, der vor allem auf kirchenpolitischer Ebene, durch gegenseitige Besuche hoher kirchlicher Würdenträger beider Seiten sowie durch die Rückgabe von heiligen Reliquien an die Orthodoxe Kirche, die jahrhundertlang im Westen aufbewahrt worden waren, konkretisiert wurde, konnte wichtige positive Ergebnisse erzielen, sodass ein geeignetes Klima für den Anfang eines richtigen theologischen Dialoges entstand⁹. Es ist charakteristisch, dass bei der gemeinsamen Deklaration, die während des offiziellen Besuches des Papstes Johannes Pauls II. beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. im Phanar (30. November 1979) verfasst wurde, beide Kirchenführer feststellten, dass „der Dialog der Liebe ... den Weg für ein besseres Verständnis zwischen den gegenseitigen theologischen Stellungen und so für eine neue theologische Arbeit und für neue Stellungnahmen bezüglich der gemeinsamen Vergangenheit unserer Kirchen eingeschlagen hat“¹⁰, was sie dazu geführt hat, die gemeinsame öffentliche Ankündigung des Anfangs des theologischen Dialoges zu verkündigen, indem sie Folgendes unterstrichen: „Verlangend nur den Ruhm unseres Gottes, damit sein Wille geschehe, verkündigen wir wieder unseren standhaften Willen, alles in unserer Macht Stehende zu tun, um so schnell wie möglich die volle Einheit zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche wiederherzustellen, um gemeinsam die göttliche Eucharistie zu feiern“¹¹.

Nach der Aufstellung und Veröffentlichung des Kataloges bezüglich der Teilnehmer der Gemischten Theologischen Kommission für die Durchführung des theologischen Dialoges zwischen den beiden Kirchen wurde beschlossen, dass der Dialog offiziell mit der ersten Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission beginnen sollte, die anfangs auf Patmos und später auf Rhodos vom 29. Mai bis 4. Juni 1980 stattfand¹².

a) Die Konvergenz orthodoxer und römisch-katholischer Theologie in den Texten des theologischen Dialoges der ersten Dekade (1980-1990)

Nachdem die erste Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission die bisher erreichten Schritte des Dialoges der Liebe ausgewertet hatte, befasste sie

⁸ Siehe I. Karmiris, Ἡ Ε΄ (sic) Πανορθόδοξος Διάσκεψις, *Ekklesia* 45 (1968) 408.

⁹ Siehe D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 20 ff.; A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ορθόδοξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 23 ff.

¹⁰ Siehe G. Martzelos - P. Hofrichter, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 55 ff.

¹¹ Siehe ebd.

¹² Bezüglich der Entscheidung, Patmos als Ort des Anfangs für den theologischen Dialog zu wählen, siehe Chrysostomos Zafiris (Metropolit von Peristeri), Ὁρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 431.

sich verständlicherweise besonders mit Prozessangelegenheiten, nämlich sowohl mit der Methodologie des Dialoges, als auch mit der Bestimmung der Themenbereiche, die die Kommission während der ersten Phase des Dialoges beschäftigen sollten. Es wurde nach Meinung der Gemischten Kommission für notwendig befunden, dass der Dialog in der bestehenden Phase bei jenen Punkten ansetzen sollte, bei welchen die beiden Kirchen einer Meinung sind, ohne damit auszusagen, dass Themen, in denen die Meinungen beider Kirchen auseinander gehen, nicht angesprochen werden sollten. Im Gegenteil, da gerade auf diese Art und Weise ein starkes Fundament errichtet wurde, welches bei den nächsten Schritten des Dialoges, in denen die Unterschiede zwischen den zwei Kirchen besprochen wurden, dazu beitrug, dass ebendiese Probleme leichter überwunden werden konnten.¹³ Sehr passend bemerkt Professor Th. Nikolaou: „Bedenkt man die psychologischen Barrieren und die Voreingenommenheiten, aber auch die realen kirchengeschichtlichen Schwierigkeiten und Enttäuschungen, mit denen dieser Dialog behaftet ist, so scheint mir der eingeschlagene Weg kirchenpolitisch klug und weiterführend. Dieser Weg ist aber auch theologisch sicher und erfolgversprechend ...“¹⁴.

Als eines der Themen, auf das sich die beiden Kirchen einigen können, wurde das Thema der Sakramente angesehen. Diesbezüglich wurde ein gemeinsames Dokument verabschiedet, welches die Grundlage und den Rahmen für die erste Phase des Dialoges bildete. Nach ausführlichen Diskussionen wurde beschlossen, dass das Thema, mit dem sich der Dialog beschäftigen sollte, folgendermaßen lauten sollte: „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Trinität“¹⁵. An dieser Stelle möchte ich erwähnen, dass dieses grundlegende Dokument für manche Orthodoxe als vollkommen geeignet für den Anfang des Dialoges angesehen wurde, es von anderen jedoch besonders aus dogmatischer Sicht als ungeeignet befunden wurde¹⁶. Zufriedenstellende Antworten auf solche Vorbehalte gab Prof. Ioannis Zizioulas, der jetzige Metropolit von Pergamon¹⁷.

Das Problem, das vor allem die Interorthodoxe Kommission beschäftigt und das von Anfang an eine negativ aufgeladene Stimmung bezüglich des Fortgangs des Dialoges verursacht hatte und die Fortführung des Dialoges gefährdete, war das

¹³ Vgl. a.a.O., S. 853ff.; 876 f. Siehe auch *Chr. Zafiris*, Ἡ ἑναρξίς τοῦ ἐπισήμου θεολογικοῦ διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς εἰς Πάτιον καὶ Ρόδον (29 Μαΐου – 4 Ἰουνίου 1980), *Episkepis* 233 (1980), 4 f.; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 51 ff.; *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κεῖμενα - Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 43 f.; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μετὰ τῇ Ρωμαιοκαθολικῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν Ἐκκλησίᾳ τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 147 ff.

¹⁴ Siehe *Th. Nikolaou*, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.)*, Les dialogues oecuméniques hier et aujourd' hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 218.

¹⁵ Siehe dies bezüglich *Chrysostomos Zafiris* (Metropolit von Peristeri), Ὁρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 450 ff. und *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 52 ff.

¹⁶ Siehe z.B. die Vorbehalte des Metropoliten von Peristeri *Chrysostomos Zafiris*, a.a.O., 589 ff.

¹⁷ Siehe diesbezüglich *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μετὰ τῇ Ρωμαιοκαθολικῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν Ἐκκλησίᾳ τῶν Παλαιοκαθολικῶν (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 149 f.

Problem der Unia und damit zusammenhängend das Problem der Teilnahme der Unierten als Mitglieder der römisch-katholischen Vertretung¹⁸. Schließlich wurde die Angelegenheit - auf Vorschlag der orthodoxen Seite - in der gemeinsamen Erklärung, die während der Vollversammlung verlesen wurde, geregelt. Dabei wurde ausdrücklich betont, dass a) „die Anwesenheit römisch-katholischer Unierte östlicher Zugehörigkeit in der Vertretung der römisch-katholischen Seite nicht bedeuten kann, dass die Unia von orthodoxer Seite aus anerkannt ist“, und b) „das Thema der Unia ein offenes Problem bleibt, welches den Dialog weiterhin beschäftigen wird“¹⁹.

Wenn man die erste Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission von orthodoxer Seite aus bewertet, muss man betonen, dass trotz ihres rein prozessartigen Charakters und der bestehenden Probleme ihr Erfolg offensichtlich und unzweifelhaft ist²⁰. Im diesbezüglichen Bericht, den der Präsident der Orthodoxen Theologischen Kommission und Vizepräsident der Gemischten Kommission, Erzbischof von Australien S.E. Stylianos und Prof. Johannes Zizioulas im Ökumenischen Patriarchat eingereicht haben, heißt es: „Und nur das Ereignis als solches, nämlich die Zusammenkunft, ist in seiner Struktur und in seinem Charakter nicht nur akademisch, sondern auch kirchlich; denn nach so vielen Jahrhunderten der Entfremdung und der zahlreichen Feindschaften ist allein diese Versammlung im Rahmen des vor einigen Jahren angefangenen Dialoges der Liebe Grund genug, um sie als erfolgreich und gleichzeitig als historisches Ereignis zu bezeichnen“²¹.

Die zweite Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission kam in München vom 30. Januar bis zum 6. Juli 1992 zusammen und beschäftigte sich mit dem Thema, das schon auf Rhodos bestimmt worden war: „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Trinität“. Die Gespräche stützten sich auf den Text, der von der Gemischten Koordinationskommission verfasst worden war, die sich zu diesem Zweck vom 25. bis zum 30. Mai 1981 in Venedig getroffen hatte (Text von Venedig)²². Schließlich entstand eine Fassung, die die

¹⁸ Siehe Chrysostomos Zafiris (Metropolit von Peristeri), Ὁρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 442 ff.

¹⁹ Siehe Chrysostomos Zafiris, a.a.O., 445 ff.

²⁰ Siehe auch Chrysostomos Zafiris, a.a.O., S. 607 ff.; N. Schiwaroff, Der offizielle theologische Dialog der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche hat begonnen, *Ökumenisches Forum* 3 (1980) 103 f.; Th. Nikolaou, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd'hui* (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 214 f.; V. Ionita, Kontraste und Chancen des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Katholiken, in: M. Schneider – W. Berschin (Hgg.), *Ab Oriente et Occidente* (Mt. 8, 11). Kirche aus Ost und West, Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen, St. Ottilien 1996, S. 206 ff.

²¹ Siehe Stylianos (Erzbischof von Australien) – Ioannis Zizioulas, Ἐκθεσις περὶ τῆς Α΄ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου καὶ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας (Πάτριος – Ρόδος 1980), Athen 6.6.1980, S. 15. Siehe auch Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μετὰ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 157.

²² Siehe Μόναχον: Αἱ ἐργασίαι τῆς Β΄ ἐν ὀλομελείᾳ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς, *Episkepsis* 277 (1982) 2 ff.; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 57 ff.; A. Papadopoulos, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 45; Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μετὰ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν

Vorschläge des Textes von Venedig beinhaltete, welche von beiden Seiten her als ein wahrhaft in sich geschlossener und gleichgewichtiger Text betrachtet werden kann, „dessen Bedeutung als ein gemeinsames theologisches Fundament, auf dem von diesem Augenblick an alle Themen im Dialog diskutiert werden können, von allen Mitgliedern anerkannt wurde“²³.

Der von da an bekannte „Text von München“ wird in eine recht kurze Einführung und drei Hauptteile gegliedert.

In seiner Einführung werden ein paar grundlegende Erklärungen geliefert, welche sich auf den Inhalt des Textes beziehen. „Wir wurden ersucht“, wird betont, „mit den Punkten zu beginnen, die uns einen. Indem wir diese Punkte im Gespräch entwickeln, werden wir uns von Innen heraus und progressiv an alle diese Themen annähern können, in denen wir nicht übereinstimmen. Wir möchten mit dem vorliegenden Text zeigen, dass wir mit diesem Schritt gemeinsam einen Glauben bekennen, welcher die Fortsetzung des Glaubens der Apostel ist. Das gemeinsam verfasste Dokument stellt einen ersten Schritt dieses Versuches dar ... Die Tatsache, dass es sich hier um einen ersten Schritt handelt – der sich dem Mysterium der Kirche nur von einer Seite aus annähert – zeigt, dass viele Punkte noch nicht bereit sind besprochen zu werden. Diese können in den nächsten Stadien des Dialoges besprochen werden ...“²⁴.

Der erste Abschnitt des Textes bezieht sich auf die sakramentale Natur des Mysteriums Christi, auf die Heilige Eucharistie als Sakrament von Christus selbst, auf die Heilsökonomie Christi, die, wie betont wird, nicht unabhängig vom Heiligen Geist existieren kann, auf die Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie, ohne dass jedoch die Mysterien der Taufe und der Firmung außer Acht gelassen wurden, schließlich auf das Wirken des Heiligen Geistes während der Heiligen Eucharistie, das sich bei der „Verwandlung“ der heiligen Gaben in Leib und Blut Christ während der „Epiklese“ in der Heiligen Liturgie vollzieht.

Im zweiten Abschnitt wird die örtliche Dimension der Kirche in der Geschichte besprochen, in der sich, bei der Eucharistiefeier der einzelnen Ortskirchen, die Kirche als Leib Christi, als das Mysterium der Einheit nach dem Vorbild der trinitarischen Kommunionsgemeinschaft verwirklicht und offenbart, als eine eschatologische, kerygmatische, diakonische und geistliche Gemeinschaft, in der der Bischof als Liturg und Garant der Einheit und der Apostolizität vorsteht. Dieser vertritt die Ortskirche auf der Gemeinschaftsebene der Kirchen und fungiert als Bindeglied zu den jeweils anderen Ortskirchen.

Im dritten Abschnitt wird betont, dass die Kirche eine Einheit ist, da der Leib Christi eins ist. Die Ortskirche, welche die Eucharistie durch den Bischof feiert, ist nicht nur ein Teil des Leibes Christi. Die Vielfältigkeit der örtlichen Versammlungen trennt die Kirche nicht, sondern zeigt im Gegenteil ihre mystische Einheit. Die

(Diss.), Thessaloniki 2005, S. 160 f.

²³ Siehe *Stylianos (Erzbischof von Australien) – Ioannis Zizioulas*, „Ἐκθεσις ὡς πρὸς τὴν Β' Συνέλευση τῆς ὁλομελείας τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἑκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Μόναχο 1982), Athen 30.07.1982, S. 10. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, *Λειτουργία Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἑκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἑκκλησία καὶ τὴν Ἑκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν*, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 161 f.

²⁴ Siehe *A. Papadopoulos*, *Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα)*, Thessaloniki – Athen 1996, S. 46; *D. Salachas*, *Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 157.

Ökumenizität und Ortsgebundenheit der Kirche kommen mystisch in der Eucharistie zusammen aufgrund der Tatsache, dass sich die katholische (gesamte) Kirche durch die Eucharistiefeyer der einzelnen Ortskirchen offenbart. Damit sich die Ortskirche, welche die Eucharistie feiert, wahrhaftig in eucharistischer Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen befindet, muss einerseits das Mysterium der Kirche, welches im Rahmen der Ortskirche gelebt wird, mit dem Mysterium, das in der frühchristlichen Kirche gefeiert worden ist, vollkommen übereinstimmen, und andererseits muss die gegenseitige Anerkennung zwischen den einzelnen Ortskirchen spürbar sein. Da sich die eine und einzige Kirche als Mysterium auf der Ebene der Ortskirche verwirklicht, kann kein Bischof die Fürsorge für seine eigene Kirche von der Fürsorge für die Gesamtkirche innerhalb der Ökumene trennen. Der Überblick über die Gesamtkirche wird vom Heiligen Geist nicht einfach der Gesamtheit der örtlichen Bischöfe aufgetragen, sondern ihrer Gemeinschaft untereinander, die gemäß der Tradition durch die synodale Institution zum Ausdruck kommt²⁵.

An dieser Stelle möchte ich mich mit einigen Stellen dieses Textes, die aus orthodoxer Sicht sehr wichtig sind, genauer befassen und gleichzeitig manche Bemerkungen machen:

a) Im Zusammenhang mit dem Werk des Heiligen Geistes während der Göttlichen Liturgie bezieht sich der Text auf die Herkunft des Heiligen Geistes aus dem Vater, indem er eine Formulierung vermeidet, welche die Lehre des Filioque deutlich ausdrücken könnte. Das bedeutet also, dass eine Abfassung formuliert wurde, welche von beiden theologischen Traditionen vollkommen anerkannt werden konnte. So wird charakteristisch erläutert: „Ohne dass wir die Probleme, die es zwischen dem Osten und dem Westen bezüglich der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist gibt lösen möchten, sind wir in der Lage, gemeinsam zu bekennen, dass der Geist vom Vater ausgeht (Joh 15,26), welcher die einzige Quelle innerhalb der Trinität ist und welcher den einen Geist gesendet hat, der uns zu seinen Söhnen macht (Röm 8,15). Da er ebenfalls der Geist des Sohnes ist (Gal 4,6), wird er uns besonders in der Eucharistie durch den Sohn, auf dem er (der Geist) ruht, in Zeit und Ewigkeit gesendet“²⁶. Diese Übereinkunft in den Formulierungen, welche die einzige annehmbare Lehre bezüglich des „Hervorkommens“ des Heiligen Geistes nach östlicher Tradition ist, ist unzweifelhaft²⁷.

b) Im Text wird ebenfalls die „Wandlung“ der heiligen Gaben in Leib und Blut Christi behandelt und dies sogar nach der „Epiklese“²⁸, was an sich mehr der orthodoxen liturgischen und dogmatischen Tradition entspricht²⁹ und nicht so sehr der

²⁵ Siehe A. Papadopoulos, a.a.O., S. 50; D. Salachas, a.a.O., S. 157 ff.

²⁶ Siehe A. Papadopoulos, a.a.O., S. 50; D. Salachas, a.a.O., S. 159.

²⁷ Siehe J. Damaskenos, De fide orthodoxa 7: PG 94, 805 B; 8: PG 94, 821 BC; 13: PG 94, 856 C – 857 A. Siehe auch Joh. Chrysostomos, (spur.), De sacrosancta Trinitate 6: PG 77, 1140 AB.

²⁸ Siehe A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία – Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 49 f.; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 159.

²⁹ Siehe genauer den Segen der Epiklese in der Liturgie des Heiligen Johannes des Chrysostomos (nach dem Kodex Barberinus), in F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Vol. I. (Eastern Liturgies), Oxford 1896, S. 330: «...καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Ἀμήν. Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦτῳ τίμιον αἶμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Ἀμήν», sowie auch die erwähnten Stellen des Heiligen Johannes von Damaskus, der die

römisch-katholischen Praxis, in der durch den Einfluss der scholastischen Theologie und mit der Grundlage, wie bekannt ist, der aristotelischen Metaphysik von der „Transsubstantiation“, sogar während des Ausrufes der Einsetzungsworte beim Sakrament der Eucharistie, gesprochen wird³⁰.

c) Wahrhaft gewichtige Bedeutung weist der Text von München in einem Bereich auf, der sehr positive Auswirkungen für eine erfolgreiche Perspektive des theologischen Dialoges darstellt, nämlich der ekklesiologische Fortschritt, der zum ersten Mal von römisch-katholischer Seite in einem offiziellen theologischen Dokument erscheint. Die römisch-katholische Theologie stimmt an dieser Stelle mit der orthodoxen Theologie vollkommen überein. Die eucharistische Ekklesiologie ist, so wie es die neuere Wissenschaft bewiesen hat, ein wesentlicher und charakteristischer Bestandteil der einen und unzertrennlichen Kirche und vor allem der orthodoxen Tradition³¹, die das Fundament für die Lösung jeglicher ekklesiologischer Probleme im erwähnten Text bildet³².

An dieser Stelle möchte ich unterstreichen, dass der im Text weit verstreute Sinn der Kirche als örtliche eucharistische Versammlung einen wichtigen Fortschritt von Seiten der römisch-katholischen Theologie darstellt³³. Sehr passend hat Prof. G. Mantzaridis festgestellt, dass diese Tatsache, nämlich die Definition der Kirche als örtliche eucharistische Versammlung, aus orthodoxer Sicht sehr wichtig ist, da „diese These nicht ohne weiteres mit der traditionellen römisch-katholischen Ekklesiologie in Einklang gebracht werden kann. Wollte man aus dieser These Konsequenzen ziehen, dann könnte man den Papst nur noch als *primus inter pares* bezeichnen“³⁴.

Außerdem ist die Erhebung der Bedeutung der Eucharistie als Errichtung, Erscheinung und Einheit der Kirche³⁵, die den Eckstein für die orthodoxe

gesamte Orthodoxe Lehre zusammenfassend darstellt: J. Damaskenos, De fide orthodoxa 86: PG 94, 1141 A – 1145 A. Siehe auch P. Rodopoulos, Ὁ καθαγιασμός τῶν δώρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας κατὰ τὰ λειτουργικά κείμενα καὶ τὰς μαρτυρίας τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, Thessaloniki 1968, S. 17 f.; 33 ff.

³⁰ Siehe G. L. Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg im Br. – Basel – Wien 1995, S. 695 ff. Siehe auch N.A. Matsoukas, Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Β'. Ἐκθεση τῆς ὁρθόδοξης πίστεως, Thessaloniki 1985, S. 486 ff.

³¹ Siehe diesbezüglich I. Zizioulas, Ἡ ἐνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θεῷ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνες, Athen ²1990; Ders., Εὐχαριστίας Ἐξεμπλῆριον, ἦτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικὰ καὶ Εὐχαριστιακά, Megara 2006; Ders., Being as Communion. Studies in Personhood and the Church (Contemporary Greek theologians Series 4), New York 1985; J. – M. R. Tillard, Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, (Collection „Cogitatio Fidei“ No 168), Cerf 1992; Ders., L'Église locale, Ecclésiologie de communion et catholicité (Collection „Cogitatio Fidei“ No 191), Les Éditions du Cerf 1995.

³² Vergl. auch G. Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen OFo 3 (1989) 174; A. Vletsis, Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht, in: Chr. Böttigheimer - H. Filser (Hgg.), Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für Peter Neuner, Regensburg 2006, S. 700.

³³ Siehe A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 51 f., 57 f.; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico „s. Nicola“ padri domenicani, Bari 1994, S. 160f., 163 f.

³⁴ Siehe G. Mantzaridis, Betrachtungen über den Text von München in: Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.), Les dialogues oecuméniques hier et aujourd' hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), S. 253 f.

³⁵ Siehe A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ὀρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 47 ff.; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa

Ekklesiologie darstellt, sehr bedeutend; diese stellt für die römisch-katholische Theologie in der Tat eine Neuheit dar mit der Konsequenz, dass diese nun das Thema der Ekklesiologie auf charismatische und sakramentale und nicht mehr auf personell-juristische oder institutionelle Grundlagen stützt und dahingehend betrachtet.

Auch die Betonung darauf, dass die Fürsorge für die gesamte ökumenische Kirche nicht nur einem Bischof zukommt, sondern jedem Ortsbischof, und somit die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander voraussetzt, die durch die Synodalität ausgedrückt wird³⁶, stellt die grundlegende Voraussetzung für eine erneute Überprüfung der „Primatsfrage“ und des „Unfehlbarkeitsdogmas“ auf der Ebene der Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche dar.

Allgemein könnte man sagen, dass die Theologie des Textes von München einen sehr hoffnungsvollen Weg für den theologischen Dialog eröffnet, indem dieser das Vertrauen erweckt, dass das theologische Erbe der alten und ungetrennten Kirche dazu beitragen kann, sogar diejenigen Punkte zu überwinden, die auf den ersten Blick unüberwindbar für die zwei Kirchen untereinander zu sein scheinen. Aus dieser Sicht ist die Bemerkung meines Kollegen Prof. Th. Nikolaou gerechtfertigt, der die wichtige Bedeutung des Textes von München für den ökumenischen Dialog nicht so sehr auf theologischer sondern eher auf psychologischer Ebene festsetzt³⁷. Er stellt dennoch fest, dass „der Text auch theologisch gewichtig ist, wie er insgesamt grundlegende dogmatische Aussagen enthält, die von der alten Kirche her gemeinsam gemacht werden“. Genau aus diesem Grund können „diese Aussagen orthodoxerseits mit Freude zur Kenntnis genommen werden“³⁸.

Die dritte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission kam in Chania auf der Insel Kreta zwischen dem 30. Mai und dem 8. Juni 1984 zusammen, um sich mit einem Text, der im Voraus von drei verschiedenen Gemischten Kommissionen verfasst wurde, zu beschäftigen. Das Thema des Textes lautete: „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“. Dieser Text stützt sich direkt auf den Text von München und bildet im Wesentlichen eine Fortsetzung dessen. Gegen bestimmte Stellen gab es von mancher Seite her Einwände sowie auch gewichtige Bemerkungen, denen jedoch im Rahmen der Vollversammlung von Chania keine Beachtung geschenkt werden konnte. Aus diesem Grunde wurde beschlossen, den Text nach seiner endgültigen Abfassung erst in der nächsten, also der vierten Vollversammlung, im Plenum zur Verabschiedung einzureichen³⁹. Obwohl es nicht, wie beabsichtigt, zur Einreichung des Textes von Chania kam, wurde trotzdem, wie dies auch aus der offiziellen Stellungnahme der Vertreter des Ökumenischen Patriarchates klar wird, „für alle verständlich, dass man

cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “St. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 158 ff.

³⁶ Siehe A. Papadopoulos, a.a.O., S. 60 f.; D. Salachas, a.a.O., S. 165 f.

³⁷ Siehe Th. Nikolaou, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (Hg.), *Les dialogues oecuméniques hier et aujourd’hui*, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 223.

³⁸ Siehe Th. Nikolaou, a.a.O., S. 224.

³⁹ Siehe Ἡ Ὁλομέλεια τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου Ὁρθοδόξων – Ρωμαιοκαθολικῶν εἰς Κρήτην, *Episkepsis* 317 (1984) 10; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “St. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 70 ff.; Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν Ἐκκλησίᾳ τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 170 ff.

für wichtige theologische Gespräche zusammen gekommen ist, die nicht nur zum gegenseitigen Kennenlernen beitragen, sondern auch großer Vorsicht und Geduld bedürfen, damit der Dialog nicht zu einem unfruchtbaren akademischen Gespräch wird und auf diese Weise auch das angestrebte heilige und tatsächliche Ziel vergessen wird⁴⁰.

Die vierte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission traf in zwei verschiedenen Phasen in Bari zusammen: die 1. Phase dauerte vom 29. Mai bis zum 7. Juni 1986 und die 2. Phase vom 9. bis zum 16. Juni 1987.

Während der 1. Phase der Vollversammlung in Bari wurden die Arbeiten der gemischten Kommission trotz des Einwandes von orthodoxer Seite, der eine Reaktion auf eine Handlung des Vatikans war, eine Ausstellung byzantinischer und nachbyzantinischer Ikonen mit dem Titel: „Ausstellung der slavomakedonischen Kunst“ organisiert zu haben, wobei es sich um Ikonen aus der schismatischen Kirche von Skopja (FYROM) handelte, fortgesetzt. Jedoch konnte der Text von Kreta in seiner endgültigen Abfassung wegen der Abwesenheit vieler orthodoxer Vertreter nicht zur Abstimmung eingereicht werden⁴¹. Deshalb wurde diese Abstimmung auf die 2. Phase der Vollversammlung, die ein Jahr später -ebenfalls in Bari- stattfand, verlegt. Die Probleme, die während der 1. Phase aufgetaucht waren, haben, wie schon mein Kollege Prof. Feidas festgestellt hat, die verantwortlichen Vertreter beider Kirchen beunruhigt, nicht nur, weil dadurch Unannehmlichkeiten während des Dialoges entstanden waren, sondern auch, weil durch diese Art und Weise ein Klima der Gegensätze aufgekommen war, das dem „Dialog der Liebe“ die positive Ausstrahlung entzogen und so einen Schatten über die kirchlichen Beziehungen geworfen hat⁴².

Die 2. Phase der Versammlung von Bari fiel auf die Zeit nach der Einberufung der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/Genf, 28. Oktober – 6. November 1986), bei der grundlegende Entscheidungen über die Thematik und die Methoden im Hinblick auf den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche besprochen wurden, die von nun an maßgeblich sein würden. Das wesentliche Werk der Versammlung war schließlich die Abstimmung über das gemeinsam verfasste Dokument mit dem Thema: „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“, das als eine Fortsetzung des Textes von München angesehen wird⁴³.

⁴⁰ Siehe Ἐκθεσις περὶ τῆς Γ' Συνελεύσεως τῆς ὀλομελείας τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου τῆς Ὁρθοδόξου μετὰ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴν Ἐκκλησίαν (Χανιά – Κρήτη 1984), Athen 15.06.1984, S. 15. Siehe auch Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μετὰ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 174.

⁴¹ Siehe Ἡ 4^η ἐν Ὀλομελείᾳ συνεδρία τῆς Μικτῆς ἐκ θεολόγων Ἐπιτροπῆς Διαλόγου Ὁρθοδόξων – Ρωμαιοκαθολικῶν στὸ Bari, *Episkepsis* 359 (1986) 3; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 88 ff.; A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 81 ff.; Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μετὰ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, 175 ff.

⁴² Siehe Vlassios I. Pheidias, Θεολογικός διάλογος μετὰ τὸν Ὁρθόδοξον καὶ Ρωμαιοκαθολικὴν Ἐκκλησίαν, *Ekklesiastiki Aletheia* (16.01.1987) 3.

⁴³ Siehe Ἡ Δ' Συνέλευσις τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Θεολογικοῦ Διαλόγου μετὰ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Μπάρι, 9 – 16 Ἰουνίου 1987). Κοινὸν Ἀνακοινωθέν, *Episkepsis* 382 (1987) 10; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter

Der Text von Bari umfasst 53 Paragraphen, die sich in eine Einführung und in zwei Hauptteile gliedern. In der Einführung wird das Thema der Beziehung zwischen dem Glauben und der sakramentalen Kommunion besprochen, wobei betont wird, dass die sakramentale Kommunion nicht ohne die Gemeinschaft im Glauben möglich sei. Die Einheit im Glauben wird als Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten angesehen und betrifft besonders das Sakrament der Heiligen Eucharistie. Im ersten Teil, der die Überschrift „Glaube und Gemeinschaft in den Sakramenten“ trägt, werden grundlegende Themen zur Wiederherstellung der vollen Einheit behandelt. Dies sind 1) das Bekenntnis des einen Glaubens als Geschenk Gottes und als freie Antwort des Menschen, 2) der liturgische Ausdruck des Glaubens durch die Sakramenten, 3) der Zusammenhang der Sakramente mit dem Heiligen Geist, 4) die Formulierung des Glaubens (die Glaubensbekenntnisse) im Verhältnis zu den Sakramenten, 5) die Voraussetzungen für die Gemeinschaft im Glauben, 6) die Beziehung zwischen dem wahren Glauben und der Gemeinschaft in den Sakramenten und 7) die Einheit der Kirche als Offenbarung der Einheit im Glauben und in den Sakramenten. Der zweite Hauptteil handelt von den Sakramenten der christlichen Initiation, also der Taufe, der Firmung und der Heiligen Eucharistie sowie von deren Beziehung untereinander und zur Einheit der Kirche, wobei auch die existierenden Unterschiede in der liturgischen Praxis der beiden kirchlichen Traditionen erwähnt werden⁴⁴.

Von orthodoxer Seite aus sind die Kommentare zu diesem Text meist positiver Art, da erkannt wurde, dass die Theologie des Textes von München noch weiter vorangetrieben wird, mit dem Ergebnis, dass sich die römisch-katholische der orthodoxen Theologie mehr annähert.

Aus orthodoxer Sicht ist sehr bedeutend, dass schon von Anfang an im Text betont wird, dass die Einheit im Glauben Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie ist (§ 2)⁴⁵. Prof. G. Galitis bemerkt dazu charakteristisch: „Was der Text sagen will, ist, dass es keine gemeinsame Feier der Eucharistie, also keine sakramentale Gemeinschaft, die identisch mit der Einheit der Kirche ist, geben kann ohne Gemeinschaft im Glauben (§ 3, Kap. 5.6). Der Glaube wird auf diese Weise nicht als ein privates Anliegen, sondern als kirchliches Geschehen (§ 2) verstanden, das in der Liturgie seinen Ausdruck findet (2. Kapitel)“⁴⁶.

Neben diesem wichtigen Thema werden in dem Text auch viele weitere wichtige theologische Punkte angesprochen, die eine bewusste Entfernung der römisch-katholischen Theologie von den traditionellen theologischen Ansichten ihrer

e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “St. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 95 ff.; Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μετὰ τῇ Ρωμαιοκαθολικῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν Ἐκκλησίᾳ τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 179 ff.

⁴⁴ Siehe D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 167 ff.; A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ορθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 86 ff.; G. Martzelos – P. Hofrichter, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 60 ff.

⁴⁵ Siehe ebenfalls auch G. Tsetsis, The Question of Christian unity in the bilateral dialogues of the Orthodox Church, in: Seventh Forum on bilateral Dialogues (1994 – 1997), (Faith and Order Paper No 179), WCC Publications, Geneva 1999, S. 29 f.

⁴⁶ Siehe G. Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, *Ofo* 3 (1989) 174.

scholastischen Vergangenheit zeigen. Besonders hebt dies wieder Prof. G. Galitis hervor: „Ferner muß man den Gebrauch einer traditionellen bzw. patristischen Terminologie begrüßen, die eine Annäherung zur orthodoxen Denkweise bedeutet. So wird z.B. der trinitarische (§ 15), doxologische (§ 30) und soteriologische (§ 31) Charakter des Glaubens wie auch der ungebrochene Zusammenhang der Überlieferung betont und über die Vergöttlichung des Menschen und die Verklärung der Schöpfung gesprochen“⁴⁷. Wertzuschätzen ist laut Prof. G. Galitis auch die Tatsache, dass im Text die „Unfehlbarkeit“ auf die Ökumenische Synode und nicht auf eine Person, wie z.B. den Papst, bezogen wird. Trotz der Gegebenheit, dass seiner Meinung nach diese Formulierungen nicht sehr genau sind und verschiedenen Interpretationen offenstehen, da die Unfehlbarkeit des Papstes *expressis verbis* nicht ausgeschlossen wird, ist dennoch die Tatsache, dass ein Mitglied der Römisch-katholischen Kirche im Bewusstsein der kirchenhistorischen Voraussetzungen zu einer solchen Aussage bereit ist, ein Fortschritt und eine große Hoffnung für die Zukunft⁴⁸.

Ebenfalls betont der selige Professor Joh. Kalogirou seine Ansicht, dass dieser Text besonders die Einheitsbestrebungen der beiden Kirchen vorantreibt. „Diese Förderung“, wie er sagt, „versichert, dass die Einheit (und mit dieser Einheit gelungene und ausdrucksreiche kirchliche Fülle) sich nicht mehr – auch von römisch-katholischer Seite aus – auf das Thema des Bischofs von Rom bezieht. Das Verlangen nach einer Übereinkunft in den Themen, die sich auf die Einheit beziehen, wird nun definitiv – zumindest im Text – auf der Grundlage der Beziehung zwischen Glauben und sakramentaler Gemeinschaft gestellt. Aus diesem Grund wird im Text ein durchdachter und erfolgreicher theologischer Versuch übernommen, eine Formulierung über die Lehre der Sakramente zu finden, die sich auf die gemeinsame Tradition, den gemeinsamen Glauben und die gemeinsame überlieferte Ausdrucksweise der Kirche, die den gemeinsamen Glauben bezeugt, stützt“⁴⁹.

Trotz der Themenbereiche, in denen die zwei theologischen Traditionen übereinstimmen, ist es wichtig zu erwähnen, dass der Text sich auch, und sogar zum ersten Mal in diesem Umfang, auf Punkte bezieht, welche die zwei Kirchen trennen. Es handelt sich hierbei um die Unterschiede zwischen den drei Sakramenten der christlichen Initiation untereinander (§ 48, 50, 51). Dennoch sind wir der Meinung, dass diese Stelle des Textes sehr wichtig ist, da somit für die beiden im Dialog befindlichen Kirchen auch das Bild nach außen getragen wird, dass trotz des Bestrebens nach Überwindung der trennenden Unterschiede nicht alles reibungslos und ohne Probleme abläuft. Wir möchten hier sogar betonen, dass die Erwähnung dieser Probleme sehr wichtig und hilfreich ist, da sie den Dialog vor zu großen Hoffnungen sichern kann, die seinem Weg und dem erwünschten Ziel schaden könnten⁵⁰.

⁴⁷ Siehe ebd.

⁴⁸ Siehe ebd.

⁴⁹ Siehe I. Kalogirou, Ἡ οἰκουμένη μαρτυρία τῆς Ὁρθοδοξίας. Ἀπὸ τὸ ἀρχέγονον χριστιανικὸν μαρτύριον πρὸς τὸν πατερικὸν διάλογον καὶ τὴν κατὰ τὸ παρὸν ἀξιοποίησιν αὐτοῦ διὰ τὴν χριστιανικὴν ἐνότητα, in: *Metropolie der Schweiz* (Hg.), *Αναφορά εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914 – 1986*, Bd. 3, Genf 1989, S. 60 f.

⁵⁰ Siehe G. Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen *Ofo* 3 (1989) 174 f. An dieser Stelle siehe auch I. Panagopoulos, Ὁ θεολογικὸς διάλογος τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθόδοξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς. Κριτικὴ ἐκτίμησις τῶν ἐπισήμων κειμένων του, *Epistimonike Parousia Estias Theologon Chalkes* 3 (1994) 516 ff.

Schließlich erachte ich auch die Schlussfolgerungen des Textes, die Bezug nehmen auf die Beschlüsse der Synode von Konstantinopel 879-880, dass „jeder Thron seine alten Gewohnheiten und Traditionen beibehalten kann“ als sehr bedeutend (§ 53). Wie Prof. G. Galitis sehr richtig bemerkt hat, kann dieser Paragraph aus orthodoxer Sicht die Grundlage für ein Abkommen sowohl in den dogmatischen als auch in den praktischen Fragen und Differenzen bilden, vorausgesetzt natürlich, dass diese sich nicht gegen die dogmatische Lehre der Kirche wenden⁵¹.

Die fünfte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission traf im finnischen Neu Valamo vom 19. bis zum 27. Juni 1988 zusammen und beschäftigte sich mit der Verabschiedung des gemeinsamen Textes, der sich mit dem Thema „Das Sakrament des Priesteramtes auf der sakramentalen Grundlage der Kirche, und besonders die Wichtigkeit der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes“, wie es schon während der dritten Vollversammlung in Chania auf Kreta bestimmt worden war⁵².

Der Text gliedert sich in eine Einführung und vier Kapitel, welche insgesamt 55 Paragraphen umfassen. Die Überschriften der vier Kapitel lauten: a) Christus und der Heilige Geist, b) Das Priesteramt in der Heilsökonomie, c) Das Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons und d) Die apostolische Sukzession⁵³. So wie es in der Gemeinsamen Erklärung verlautbart wird, ist es nicht der Sinn dieses Textes „eine vollkommene und in sich geschlossene systematische Theologie über dieses Thema zu liefern. Der Text stellt vielmehr Überlegungen dar über die verschiedenen Seiten der sakramentalen Weihe und über die Struktur der Kirche und der apostolischen Sukzession, die entweder auf Widerspruch oder Zustimmung der beiden Kirchen stoßen“⁵⁴.

Nach den Schlussfolgerungen von Prof. Joh. Panagopoulos „sucht der dritte Text des theologischen Dialoges auf beschreibende Weise die gemeinsamen Traditionen der Kirche herauszustreichen, betreffend der Stellung und der Rolle des Priesteramtes im Allgemeinen in der Struktur der Kirche. Die Erforschung dieses Themas kann nur auf

⁵¹ Siehe G. Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, *Ofo* 3 (1989) 175.

⁵² Siehe Η Ε' Γενική Συνέλευση της Διεθνούς Μικτής Επιτροπής ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καὶ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Episkepsis* 403 (1988) 7 f.; Κοινὸ κείμενο τῆς Διεθνούς Μικτῆς Επιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Νέο Βάλαμο, 26 Ιουνίου 1988), *Episkepsis* 404 (1988) 9; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 132 ff.; A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 108 f.; Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν Ἐκκλησίᾳ τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 192 f.

⁵³ Siehe Κοινὸ κείμενο τῆς Διεθνούς Μικτῆς Επιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Νέο Βάλαμο, 26 Ιουνίου 1988), *Episkepsis* 404 (1988) 10 ff.; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 178 ff.; A. Papadopoulos, Θεολογικός διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 110 ff.; G. Martzelos - P. Hofrichter, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 72 ff.

⁵⁴ Siehe Η Ε' Γενική Συνέλευση της Διεθνούς Μικτής Επιτροπής ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξύ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καὶ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Episkepsis* 403 (1988) 8; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 211.

der Grundlage des eucharistischen Verständnisses der Kirche erreicht werden, so wie es in den ersten zwei Texten dargestellt wurde ... Im vorliegenden Text sind die übereinstimmenden Stellungnahmen beider Seiten sehr stark vertreten, und nur Weniges kann aus orthodoxer Sicht angezweifelt werden“⁵⁵.

Trotzdem möchte ich betonen, dass in diesem Text wie ebenfalls schon in den Texten von München und Bari Stellen vorhanden sind, die der orthodoxen Theologie näher stehen als der traditionellen römisch-katholischen. Prinzipiell, wie Prof. G. Galitis passend bemerkt, „könnte ein orthodoxer Theologe mit Freude feststellen, daß es (d.h. das Dokument von Valamo) eine Annäherung an die theologische Sprache, die ihm vertraut ist, versucht“⁵⁶. Darüber hinaus gibt es unserer Meinung nach auch noch viele andere Stellen, die aus orthodoxer Sicht sehr wichtig sind.

Genauer betrachtet kann man merken, dass die Beziehung zwischen Sohn und Heiligem Geist wieder auf der Grundlage der orthodoxen Trinitätstheologie beschrieben wird, die das gemeinsame Erbe der ungetrennten Kirche ist: „Der ewig vom Vater ausgehende und auf dem Sohn ruhende Geist ...“ (§ 6). Betont wird auch, dass „die Rolle des Bischofs ihre Erfüllung im Vorsitz der eucharistischen Versammlung findet“ (§ 41), dass „durch die Weihe jeder Bischof in der apostolischen Nachfolge steht, egal welcher Kirche er vorsteht“ (49), dass ebenfalls sowohl die Pentarchie als auch der *34. Kanon der Heiligen Apostel* als alte und kanonische Institutionen für die Organisation des synodalen Lebens und Dienstes der Kirche (§ 52-53) anerkannt wird. Dadurch eröffnen sich neue Perspektiven für die Art und Weise wie man manchen theologischen Problemen gegenüber treten kann, die sich auf die traditionelle römisch-katholische Ekklesiologie beziehen. Aus dieser Sicht ist es – zumindest auf theoretischer Ebene – ein wichtiger Fortschritt von Seiten der Römisch-katholischen Kirche, dass im Schlussparagraf des Textes betont wird, dass die Untersuchung der Primatsfrage innerhalb der Gesamtkirche und besonders der Primatsfrage des Bischofs von Rom – eine Frage, die für sich einen der grundlegenden Unterschiede zwischen den zwei Kirchen darstellt – in den nächsten Jahren, und zwar im Rahmen der Perspektiven der Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen, im Text besprochen werden sollte (§ 55).

Dennoch muss man an dieser Stelle betonen, dass die gemeinsamen Texte bzw. Dokumente des theologischen Dialoges jegliche kirchliche Bedeutung und Perspektive verlieren, wenn in der Praxis einzelne kirchliche Schritte unternommen werden, welche dem Zugestimmten und Unterschriebenen in den genannten Texten keine Beachtung schenken und dies sogar in einem Moment, wo der theologische Dialog nach langer Zeit, wie im September 2006 in Belgrad, wieder aufgenommen wurde. Es ist unbegreiflich, dass einerseits, durch den Text von Neu Valamo die Pentarchie als alte und kanonisch-kirchliche Institution und der Bischof von Rom als erster in der Reihenfolge geltende Patriarch der ungeteilten Kirche anerkannt wird (§ 52), dass andererseits jedoch durch Beschluss von Papst Benedikt XVI. der historische und kanonische Titel, den der römische Pontifex seit jeher trägt, „Patriarch des Westens“, einfach aus der Reihe seiner Titel gestrichen wurde, damit wohl seine weltweite

⁵⁵ Siehe auch I. Panagopoulos, 'Ο θεολογικὸς διάλογος τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς. Κριτικὴ ἐκτίμηση τῶν ἐπισήμων κειμένων του, *Epistimonike Parousia Estias Theologon Chalkes* 3 (1994) 523.

⁵⁶ Siehe G. Galitis, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, *Ofo* 3 (1989) 175.

Jurisdiktion auf die Gesamtkirche dargestellt wird⁵⁷. Dieser Akt ist aus orthodoxer Sicht untragbar, da dieser einerseits die historische und kanonische Institution der Pentarchie ohne Zweifel verletzt, und andererseits auf ekklesiologischer Ebene absolut nicht mit den drei gemeinsam beschlossenen Texten bzw. Dokumenten und besonders mit dem beschlossenen und unterschriebenen Text von Neu Valamo übereinstimmt. Aus diesem Grund, haben das Ökumenische Patriarchat und auch die Kirche Griechenlands zu Recht auf die unpassende und unverständliche Entscheidung des Papstes von Rom reagiert und betont, dass sie ein großes Hindernis auf dem Weg des Dialoges darstellt⁵⁸.

b) Das Problem der Unia und der theologische Dialog der zweiten Dekade (1990-2000)

Die sechste Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission, die vom 6. bis zum 15. Juni 1990 in Freising/München zusammentraf, stellte einen Wendepunkt in der Geschichte des Dialoges dar, da von dort an das brennende und schwierige Problem der Unia auf die Tagesordnung gesetzt wurde, welches die gesamte folgende Dekade überschatten sollte. Obwohl die Vollversammlung ursprünglich zusammengekommen war, um das theologische Dokument mit dem Thema „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen in der sakramentalen Natur der Kirche. – Synodalität und Autorität in der Kirche“ zu behandeln, das die gemischte Koordinationskommission in Moskau vom 1. bis zum 8. Februar 1990 vorbereitet hatte, wurde schließlich nach ausdrücklichem Verlangen der orthodoxen Vertreter das Problem der Unia und des Proselytismus, der nach dem Fall des Kommunismus unkontrollierbare und sehr gefährliche Dimensionen in den östlichen Ländern Europas angenommen hat, besprochen⁵⁹. Von der gemischten Vorkommission des Dialoges, die vom 26. bis zum 31. Januar 1990 in Wien getagt hatte, wurden Beschlüsse und ein gemeinsam verfasstes Dokument für die Lösung dieser Probleme dargelegt, welches die Unia als Modell und Methode der Einheit der zwei Kirchen verurteilte⁶⁰. Wie aus

⁵⁷ Es handelt sich hier um die Streichung des Titels „Patriarch des Westens“ aus dem pontificalen Kalender des Jahres 2006. Die anderen Titel jedoch, die der römische Pontifex trägt, wie z.B. „Vikar Christi“, „höchster Pontifex der Gesamtkirche“, usw. sind bestehen geblieben.

⁵⁸ Siehe diesbezüglich die Bekanntmachung des Ökumenischen Patriarchates «Ἐπὶ τῇ καταργήσει ὑπὸ τοῦ Πάπα Ρώμης Βενέδικτου τοῦ 16^{ου} τοῦ τίτλου «Πατριάρχης τῆς Δύσεως» (08.06.2006), in www.ecpatr.gr/docdisplay.php, sowie auch den Brief des Erzbischofs von Athen *Christodoulos*, Πρὸς τὸν Πάπαν Βενέδικτον 16^{ον}, Περὶ τοῦ τίτλου Πατριάρχης τῆς Δύσεως (17.03.2006), *Ekklesia* 83 (2006) 420. Siehe auch *Vlassios I. Pheidias*, Πατριάρχης τῆς Δύσεως καὶ παπικὸς θεσμός. Μία ὁρθόδοξη προσέγγιση, *Episkepsis* 660 (2006) 18 ff.

⁵⁹ Siehe Συνεδρία τῆς Ὑποεπιτροπῆς διαλόγου Ὁρθοδόξων – Ρωμαιοκαθολικῶν γιὰ τὴν Οὐνία (Freising 6 – 15 Ἰανουαρίου 1990) – Κοινὸν Ἀνακοινωθέν, *Episkepsis* 433 (1990) 12ff.; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 146 ff., 214ff.; *A. Papadopoulos*, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 149 ff.; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 201 ff.

⁶⁰ Siehe Συνεδρία τῆς Ὑποεπιτροπῆς διαλόγου Ὁρθοδόξων – Ρωμαιοκαθολικῶν γιὰ τὴν Οὐνία (Βιέννη 26 – 31 Ἰανουαρίου 1990), *Episkepsis* 433 (1990) 5. Siehe auch *Th. Zisis*, Οὐνία. Ἡ καταδίκη καὶ ἡ ἀθώωση (στὸ Freising καὶ στὸ Balamand), Thessaloniki 2002, S. 68 ff.; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν

diesem Dokument klar ersichtlich wird, „wird die Unia nun nicht mehr als Modell der Einheit zwischen den zwei Kirchen gesehen, da die Ekklesiologie, in der sie entstanden ist, nicht mit den gemeinsamen Traditionen unserer Kirchen übereinstimmt“⁶¹. Basierend auf dem Dokument von Wien hat die sechste Vollversammlung von Freising eine gemeinsame Erklärung vorgelegt, in der die Unia und der Proselytismus auf ekklesiologischer Grundlage offenkundig verurteilt werden. Wie es in diesem Text heißt, „versteht man hier unter dem Terminus Unia den Versuch, den Prozess der Einheit der zwei Kirchen zu beschleunigen, indem man Gemeinden oder orthodoxe Gläubige von der Orthodoxen Kirche trennt, ohne zu beachten, dass die Orthodoxe Kirche –ekklesiologisch gesehen– eine Schwesterkirche ist, die aus sich heraus Gnade und Rettung bieten kann. In diesem Sinne und übereinstimmend mit dem Dokument, das von der Vorkommission in Wien verfasst worden ist, lehnen wir den Weg der Unia als Modell der Einheit ab, da sich diese im Gegensatz zur gemeinsamen Tradition unserer Kirchen befindet. Wo die Unia als Methode durchgeführt wurde, wurde offenkundig, dass sie das Ziel der Annäherung der Kirchen verfehlte. Im Gegenteil hat sie ihrerseits neue Trennungen verursacht. Die daraus entstandene Lage wurde Anlass zu Konflikten und negativen Erfahrungen, welche das kollektive Gedächtnis und Bewusstsein der zwei Kirchen geprägt haben. Andererseits wurde aus ekklesiologischen Gründen die Überzeugung bestärkt, dass andere Wege zur Einheit gefunden werden müssen. Jetzt, wo unsere Kirchen sich auf der ekklesiologischen Grundlage zweier in Gemeinschaft befindlicher Geschwisterkirchen treffen, wäre es bedauerndswert, wenn das durch den Dialog erreichte wichtige Werk für die Einheit der Kirchen durch den Weg der Unia zerstört würde“⁶². Trotz der verhältnismäßig großen Abwesenheit von Vertretern der Kirchen Antiochiens, Jerusalems, Bulgariens, Serbiens, Polens und der Tschechoslowakei, die in ihren Regionen besonders dem Problem der Unia gegenüberstehen, muss man unterstreichen, dass der Text von Freising von der Gesamtorthodoxie positiv aufgenommen wurde. Bedauerlicherweise erfuhr dieser Text jedoch nicht die benötigte Unterstützung von Seiten des Vatikans, was besonders auch dadurch deutlich wurde, dass es nicht erlaubt worden war, dieses Dokument in der Zeitschrift des Vatikans *L' Osservatore Romano* zu veröffentlichen. Das Gleiche trifft auch auf das Dokument von Wien zu, was zur Folge hatte, dass dieses von den Kirchen der Unierten nicht anerkannt wurde, wodurch ihre Beziehungen zu den jeweiligen orthodoxen Ortskirchen größeren Problemen ausgesetzt war. Aufgrund dieser Geschehnisse begannen viele orthodoxe Kirchen ernsthaft am Sinn des Dialoges unter diesen Gegebenheiten zu zweifeln.⁶³ Es ist nachvollziehbar,

Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 197 ff.

⁶¹ Siehe *Th. Zisis*, Οὐνία. Ἡ καταδίκη καὶ ἡ ἀθώωση (στὸ Freising καὶ στὸ Balamand), Thessaloniki 2002, S. 72.

⁶² Siehe *G. Martzelos – P. Hofrichter*, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 84 und *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 147, 215; *A. Papadopoulos*, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 151 f.

⁶³ Siehe charakteristisch *Panteleimon (Metropolit von Korinth)*, Πρὸς τοὺς ἐκλαμπροτάτους Καρδινάλιους *Jean-Marie Lustiger, Josef Gleb καὶ Eduardo Martinez Somalo*, Προέδρου – Ἐκπροσώπους τῆς Συνόδου τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν Ἐπισκόπων διὰ τὴν Εὐρώπην, in: *A. Papadopoulos*, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 167 ff. Siehe auch *A. Basdekis*, Neu fremd geworden? Spannungen und Perspektiven zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, *Ofo* 11 (1997) 133 ff.

dass dieses Problem und die Vorbehalte vieler orthodoxer Kirchen bezüglich des Dialoges die innerorthodoxe Einheit, die natürlich wegen des Dialoges nicht aufgegeben werden durfte, einer Gefahr ausgesetzt haben.

Zur Lösung dieses Problems und damit zur Sicherung der innerorthodoxen Einheit rief das Ökumenische Patriarchat im Phanar vom 11. bis zum 12. Dezember 1990 die Interorthodoxe Kommission für den Dialog zusammen, die in ihrer Erklärung betonte, dass „das Problem des Uniatismus die Ziele des Dialoges in Gefahr bringt“, und aus diesem Grund „muss das Thema des Uniatismus das einzige Thema des Dialoges heute sein“. „Nichts“, wird betont „würde den Optimismus für die Fortsetzung des theologischen Dialoges rechtfertigen, wenn nicht die bis jetzt als einzige positive gemeinsame Deklaration von Freising existieren würde, bei der einstimmig der Weg der Unia verurteilt wurde als nicht übereinstimmend mit der Communio-Ekklesiologie (Ekklesiologie der Gemeinschaft) und der Gesinnung der zwei Geschwisterkirchen, besonders wenn diese sich im Dialog befinden. Die gemeinsame Deklaration der Verwerfung der Unia als Methode in Freising muss die Grundlage für dieses Thema im theologischen Dialog bilden“⁶⁴. Es ist bezeichnend, dass als einziges positives Zeichen für die Fortsetzung des Dialoges in dieser Erklärung die gemeinsame Deklaration von Freising gesehen wird.

Die bereits erwähnten Reaktionen der Orthodoxen Kirche zeigten, dass die Unia die größte Gefahr für die Fortsetzung des theologischen Dialoges darstellte, wodurch sich die gemischte Koordinationskommission des Dialoges gezwungen sah, vom 10. bis zum 15. Juni 1991 in Ariccia/Rom zusammenzukommen, um die Lage, die in Ost- und Mitteleuropa durch das Verhalten der Unierten und durch ihren Einfluss auf die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und Römisch-katholischen Kirche entstanden war, zu prüfen. Grundlegende Aufgabe dieses Treffens war die Verfassung eines Textes mit dem Thema „Die Unia als Methode der Einheit in der Vergangenheit und das bestehende Verlangen nach der vollen Einheit“⁶⁵. Dieser sollte der nächsten Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission vorgelegt werden und betonte erstmals die theologischen und ekklesiologischen Grundsätze, welche die Unia heute als unzulässig erklären. Im Folgenden wurden im Text konkrete Beispiele praktischer Natur für eine gerechte Lösung der Probleme vorgelegt, die zwischen den Orthodoxen und den Unierten bezüglich des Anspruches von Kirchengebäuden, kirchlichen Stiftungen usw. bestanden⁶⁶. Obwohl dieses Dokument bezüglich der Verurteilung der Unia weder die Entschlossenheit noch die Dynamik der Texte von

⁶⁴ Siehe Συνάντηση της Διορθόδοξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν στὸ Φανάρι γὰρ τὸ θέμα τῆς Οὐνίας (11 - 12 Δεκεμβρίου 1990), *Episkepsis* 452 (1991) 2 ff. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 207 f.

⁶⁵ Siehe Συνάντηση της Συντονιστικῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθόδοξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Ρώμη, 10 - 15 Ἰουνίου). Ἀνακοινωθὲν καὶ κείμενο τῆς Ἐπιτροπῆς, *Episkepsis* 464 (1991) 6 f. Siehe auch *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθόδοξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 178 ff.; *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 208 f.

⁶⁶ Siehe Κείμενο τῆς Συντονιστικῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθόδοξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Ρώμη, 10 - 15 Ἰουνίου), *Episkepsis* 464 (1991) 8 ff. Siehe auch *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 182 ff.

Wien und Freising aufweist⁶⁷, ist es doch sehr wichtig, dass darin ebenfalls die Methode der Unia als Zukunftsmodell für die Einheit der zwei Kirchen verurteilt wird.

Bedauernd dabei ist jedoch, dass, trotz der offiziellen Verurteilung der Unia auf der Ebene des theologischen Dialoges, in der „Erklärung für Europa“, die von der speziellen Versammlung der Synode der Römisch-katholischen Bischöfe verfasst wurde, die Unia positiv für den Verlauf des Dialoges gewertet wird! Dort heißt es wortwörtlich: „in diesen Kirchen (der Uniaten) erkennen wir alle ein positives Element für die Fortsetzung des ökumenischen Dialoges zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche“⁶⁸. Aus diesem Grund hat die Kirche Griechenlands zu Recht in einem Antwortschreiben, welches vom Metropoliten von Korinth, Panteleimon, unterschrieben wurde, zu dieser Stelle ihre Verbitterung und ihren Schmerz ausgedrückt, indem sie die Inkonsistenz zwischen den gemeinsam gefassten Entscheidungen auf der Ebene des theologischen Dialoges und den einseitigen Handlungen von Seiten der Römisch-katholischen Kirche kritisiert. „Ist es nicht“, so wird beklagt, „wahrhaftig schmerzhaft und traurig, dass die Versammlung der Bischöfe die Unia als positiv einschätzt ... in dem Moment, in dem der Beschluss der Gemischten Kommission des Dialoges in den Ohren von allen noch deutlich nachklingt, nach dem die Unia Trennungen und Spaltungen verursachte und immer noch verursacht und so die Einheit zerstört? Was nutzt in einer solchen Lage der Dialog? Warum soll der Anschein der Versöhnlichkeit und der Nachsicht von Seiten der Römisch-katholischen Kirche vermittelt werden, so dass den Orthodoxen wohl vorgeworfen werden kann, sie seien unversöhnlich und hartnäckig und tragen die Schuld für die mögliche Unterbrechung dessen (d.h. des Dialoges)? ... Welchen Sinn hat die theoretische Unterstützung des Dialoges in Schrift und Wort, wenn in der Praxis dieser zunichte gemacht wird?“⁶⁹.

Aus diesem Grund hat die Versammlung der Vorsitzenden der Orthodoxen Kirche, die von 13. bis zum 15. März 1992 im Phanar zusammentraf, alle diese Probleme zum Mittelpunkt ihrer Gespräche gehabt, welche für die Orthodoxe Kirche bezüglich der Errichtung und Erhaltung der Unia indirekt oder direkt durch die Römisch-katholische Kirche zustande gekommen waren, um die Einheit der Panorthodoxie zu bewahren⁷⁰. So wurde „in der Nachricht der Vorsitzenden der heiligsten Orthodoxen Kirche“, die nach dem Ablauf der Versammlung veröffentlicht wurde, die Unia und der durch sie entstandene Proselytismus ausdrücklich verurteilt mit dem Resultat, dass der

⁶⁷ Siehe diesbezüglich die Meinung von K. Kotsiopoulos, *Ἡ Οὐνία στὴν ἐλληνικὴ θεολογικὴ βιβλιογραφία, Ἱστορικὴ, θεολογικὴ καὶ κοινωνιολογικὴ διερεύνηση*, Thessaloniki 1993, S. 68.

⁶⁸ Siehe Panteleimon (Metropolit von Korinth), *Πρὸς τοὺς ἐκλαμπροτάτους Καρδινάλιους Jean-Marie Lustiger, Josef Gleb καὶ Eduardo Martinez Somalo, Προέδρου – Ἐκπροσώπους τῆς Συνόδου τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν Ἐπισκόπων διὰ τὴν Εὐρώπην*, in: A. Papadopoulos, *Θεολογικὸς διάλογος Ορθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα)*, Thessaloniki – Athen 1996, S. 170.

⁶⁹ Siehe Panteleimon (Metropolit von Korinth), a.a.O., S. 170 ff. Siehe auch Gr. M. Liantas, *Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησίαν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν*, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 214.

⁷⁰ Siehe *Ἡ Ἱερά Σύναξις τῶν Προκαθημένων τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (Φανάριον 13 – 15 Μαρτίου 1992)*, *Episkepsis* 477 (1992) 2. Siehe auch A. Papadopoulos, *Θεολογικὸς διάλογος Ορθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ἱστορία – Κείμενα – Προβλήματα)*, Thessaloniki – Athen 1996, S. 204; Gr. M. Liantas, a.a.O., S. 215ff.

theologische Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche nur dann fortgesetzt werden kann, wenn es bezüglich der Unia zu einem einheitlichen Ergebnis kommt⁷¹.

Mit diesem Problem konfrontiert kam die siebte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission in Balamand/Libanon vom 17. bis zum 24. Juni 1993 zusammen, um „die theologischen und praktischen Probleme, welche die Aktivitäten der östlichen römisch-katholischen Kirchen verursacht haben“⁷², zu lösen. Trotz der Abwesenheit zahlreicher Vertreter der Orthodoxen Kirchen – nur neun Kirchen wurden in Balamand vertreten – wurde besonders der Text, der in Ariccia/Rom von der gemischten Koordinationskommission im Jahre 1991 verfasst worden war, besprochen und ausgewertet⁷³. Das gemeinsame Dokument, welches daraufhin erarbeitet wurde, trägt in sich die Struktur des Textes von Ariccia und umfasst insgesamt 35 Paragraphen, die in eine Einführung und zwei Hauptteile eingeteilt sind⁷⁴. Im ersten Teil des Dokumentes, das die Überschrift „Ekklesiologische Prinzipien“ trägt, werden zusammenfassend die historischen Beziehungen zwischen den zwei Kirchen von der Zeit des Schismas bis heute dargestellt (§ 6-11). Darauf folgt eine Erklärung der ekklesiologischen Ausgangspunkte und besonders der Grundsatz der Kirche als *Communio*, die von nun an die zwei Kirchen untereinander prägen sollte (§ 12-18). Im Rahmen dieser Ausgangspunkte werden die beiden Kirchen als „Geschwisterkirchen“ bezeichnet (§ 12, 14), sowie auch betont, dass die Unia „weder als zu befolgende Methode noch als Modell der Einheit, welche unsere Kirchen erreichen möchten, anerkannt werden kann“ (§ 12). Im zweiten Teil, der die Überschrift „Praktische Richtlinien“ trägt, werden die praktischen Anfänge zur Regulierung der Probleme erwähnt, die durch die Anwesenheit der Unia und die verschiedenen Aktivitäten der Unierten in den traditionellen orthodoxen Ländern entstanden sind (§ 19-35).

Der Text von Balamand hat mehr negative als positive Reaktionen in der orthodoxen Welt hervorgerufen. Abgesehen vom dogmatischen Inhalt stützen sich die negativen Reaktionen darauf, dass obwohl im erwähnten gemeinsam abgefassten Text die Unia als „zuverwendende Methode“ und „Modell der Einheit“ zwischen den zwei Kirchen verurteilt wird, dies in der Praxis von den Behörden der Römisch-

⁷¹ Siehe Μήνυμα τῶν Προκαθημένων τῶν Ἀγιωτάτων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, *Episkepsis* 477 (1992) 7 ff. Siehe auch Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησίαν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 217.

⁷² Siehe Συνήλθε στὸ Βαλαμάντ τοῦ Λιβάνου ἡ Μικτὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς, *Episkepsis* 493 (1993) 11. Siehe auch D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 149 ff.; A. Papadopoulos, Θεολογικὸς διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν (Ιστορία – Κείμενα – Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 205ff.; Gr. M. Liantas, a.a.O., S. 220 ff.

⁷³ Siehe Συνήλθε στὸ Βαλαμάντ τοῦ Λιβάνου ἡ Μικτὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς, *Episkepsis* 493 (1993) 11 f. Siehe auch A. Papadopoulos, a.a.O., S. 208; D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 217 ff.

⁷⁴ Siehe Οὐνία, μέθοδος ἐνώσεως τοῦ παρελθόντος, καὶ ἡ σημερινὴ ἀναζήτησις τῆς πλήρους Κοινωνίας (Balamand 1993), *Episkepsis* 496 (1993) 26 ff. Siehe auch D. Salachas, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, 188 ff.; A. Papadopoulos, a.a.O., S. 209; G. Martzelos – P. Hofrichter, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὁρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 86 ff.

katholischen Kirche nicht ernsthaft beachtet wurde⁷⁵. Dies hatte wiederum zur Folge, dass viele Orthodoxe am Sinn der Fortsetzung des Dialoges unter diesen Voraussetzungen zweifelten, was abermals die innerorthodoxe Einheit gefährdete. So wie der stellvertretende Präsident der Gemischten Theologischen Kommission, Erzbischof Stylianos von Australien, in einem Interview in Santiago de Compostela im Jahr 1993 betonte, „... wir haben keine Klagen gegen unsere Gesprächspartner im Dialog selbst. Wir haben Klagen und wir sind enttäuscht nicht von den Gesprächspartnern im Dialog, sondern von den kirchlichen Behörden, die nicht die Erfolge des Dialogs verfolgt haben. Wenn die Kirchen, die Kirchenbehörden, die Kirchenpolitik die Entwicklung des theologischen Gesprächs im Dialog verfolgt hätten, dann würden wir keine Schwierigkeiten haben“⁷⁶.

An dieser Stelle möchte ich betonen, dass die für die orthodoxe Seite belastenden Geschehnisse nach Balamand in den traditionellen orthodoxen Ländern Osteuropas von Seiten der Unierten den Vorbehalt und die Einwände mancher orthodoxer Kirchen und Theologen bezüglich des Abkommens in Balamand gerechtfertigt haben. Aus diesem Grund sah sich der Ökumenische Patriarch Bartholomaios gezwungen, während seines Besuches im Juni 1995 im Vatikan Papst Johannes Paul II. Folgendes mitzuteilen: „Obwohl die Gemischte Theologische Kommission im bekannten Balamand Text die Unia als Methode und Denkweise verurteilt hat und trotz dessen gegenüber den verschiedenen kirchlichen Gemeinden, die durch die Unia entstanden sind, eine menschenfreundliche Nachsicht gezeigt hat, damit sie wieder ihren Platz im orthodoxen Osten finden mögen, scheint es, dass die Kirche von Rom diese Nachsicht nicht genügend wertgeschätzt hat ... Der rein ökonomische und nur vorübergehend akzeptierte kirchliche *Status quo* der östlichen römisch-katholischen Kirchen darf von der Kirche Roms nicht als eine Art ‚Amnestie‘ gegenüber der Unia von Seiten der Orthodoxen Kirche gesehen werden, damit diese als ein kanonisch-ekklesiologisches Schema in den Beziehungen der beiden Kirchen anerkannt wird. Eine solche Tat wird die Orthodoxe Kirche niemals akzeptieren, trotz ihres unerschütterlichen Verlangens nach Frieden und ihrer Bereitschaft zur Versöhnung“⁷⁷. Außerdem betonte die Panorthodoxe Dialogkommission, die im Phanar genau einen Monat später (Juli 1995) zusammengekommen war, um den Text von Balamand mit den neuen Vorschlägen der päpstlichen Enzyklika „*Ut unum sint*“ anhand der Kriterien des theologischen Dialoges zwischen den zwei Kirchen zu vergleichen und auszuwerten, „dass der Text von Balamand einen Fortschritt bezüglich des theologischen Dialoges darstellt, der wichtige Vorschläge für die konstruktive Überwindung drängender Fragen beinhaltet“, die jedoch, wie betont wird, „im Rahmen des Textes von Freising stehen sollten“, indem öffentlich und direkt die Unia verurteilt wird⁷⁸. Deshalb hat die folgende Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission einstimmig

⁷⁵ Bezüglich der Reaktionen in der Orthodoxen Welt die durch den Text von Balamand entstanden sind siehe Gr. M. Liantas, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησίᾳ καὶ τὴν Ἐκκλησίᾳ τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 223 ff, sowie auch M. Basarab, Balamand – und wie geht es weiter? Der orthodox-katholische Dialog muss weitergehen, *Una Sancta* 50 (1995) 71 ff.

⁷⁶ Siehe Interview mit Erzbischof Stylianos zum Stand des Dialoges, *Ökumenisches Forum* 16 (1993) 118.

⁷⁷ Siehe Ἐπίσημη ἐπίσκεψη τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου στὴν Ἐκκλησίᾳ τῆς Ρώμης, *Episkepsis* 520 (1995) 2 ff.

⁷⁸ Siehe Συνήλθε στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἡ Διορθόδοξος Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μετὰ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, *Episkepsis* 521 (1995) 2.

beschlossen, sich mit dem Thema „Ekklesiologische und pastorale Folgen der Unia“ zu beschäftigen⁷⁹, welches schließlich von der gemischten Verfassungskommission, die in Rom im April 1997 zusammentraf, folgendermaßen umgeformt wurde: „Die ekklesiologischen und kanonischen Folgen der Unia“⁸⁰.

Die innerorthodoxe Dialogkommission, die wiederum im Phanar im Dezember 1997 zusammenkam, um über das erwähnte Dokument der gemischten Verfassungskommission zu diskutieren, kam zu dem Entschluss, dass dieses Dokument, „ein weiterer Schritt auf dem gesamten Weg der theologischen Gespräche über das Problem der Unia darstellt“, da sich darin „wichtige Elemente befinden, die jedoch einer weiteren Bearbeitung und Vervollständigung bedürfen, was allein Aufgabe der gemischten theologischen Koordinationskommission ist“⁸¹.

Nach der Prüfung und der darauffolgenden Besprechung der gemischten Koordinationskommission über die Gestaltung des genannten Textes im Juni 1998 in Ariccia/Rom war nun alles für die achte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission in Emmitsburg/Baltimor der USA vom 9. bis zum 19. Juli 2000 vorbereitet, damit das erwähnte Dokument zur Verabschiedung vorgelegt werden konnte⁸². Während der Gespräche der Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission schien es offensichtlich zu sein, wie der Weihbischof von Trymithous Basileios bemerkte, dass die römisch-katholische Vertretung, wohl auf Druck des Vatikans, „entweder die Ablehnung des Textes der Koordinationskommission oder dessen grundlegende Änderung zu erreichen versuchte -koste es, was es wolle-, weil sie der Meinung war, dass dieser ausschließlich die Stellung der Orthodoxen Kirche wiedergab“⁸³. Was sie mehr als alles andere an dem Text von Ariccia (1998) störte war die Formulierung des 4. Paragraphen, demnach, „die Existenz der östlichen katholischen Kirchen ein doppeltes Problem darstellt: a) Als eine Folge der Vergangenheitsgeschehnisse befinden sich diese Kirchen in einer ekklesiologischen Fehlbildung, die sich ihrerseits nicht im Einklang mit der Ekklesiologie der ungeteilten Kirche befindet, b) Abgesehen von den Vergangenheitsgeschehnissen können die Rechte dieser Kirchen nicht dazu benutzt werden, um Proselytismus zu betreiben (§ 4)“. Besonders die Bezeichnung der Existenzweise dieser Kirchen als „Fehlbildung“ hat die Diskussionen während des gesamten Ablaufes der Gespräche der Gemischten Theologischen Kommission negativ beeinflusst⁸⁴. Um die Bedeutung dieser ekklesiologischen Fehlbildung zu verdeutlichen, brachte die orthodoxe Vertretung eine ältere Meinung des Metropoliten von Ephesus Chrysostomos Konstantinidis vor, welcher von den Unierten direkt verlangte, dass sie sich entscheiden sollten, entweder den Osttypus und das äußere Aussehen der Orthodoxen Kirche abzugeben und vollkommene Anhänger des lateinischen Typus zu werden, oder andererseits, wenn sie

⁷⁹ Siehe a.a.O., *Episkepsis* 521 (1995) 3

⁸⁰ Siehe diesbezüglich a.a.O., *Episkepsis* 533 (1998) 10 f.; Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 234 ff.

⁸¹ Siehe Συνήλθε στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἡ Διορθόδοξος Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, *Episkepsis* 553 (1998) 11. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 238 f.

⁸² Siehe *Basileios (Weihbischof von Trymithous)*, Συνάντηση Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, *Apostolos Barnabas* 61 (2000) 386. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 240 f.

⁸³ Siehe *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 388.

⁸⁴ Siehe ebd.

den östlichen Typus unbedingt beibehalten wollten, sich von der Römisch-katholischen Kirche und dem Papst von Rom zu entfernen und wieder in die Orthodoxe Mutterkirche zurückzukehren, der sie auch historisch ihre Herkunft verdanken⁸⁵. Dies ist nach dem genannten Metropoliten die einzig wirkliche, richtige und ehrliche Wahl und ein „Ausweg“ für die unierten Kirchen aus der ekklesiologischen und persönlichen Sackgasse, in der sie sich befinden⁸⁶.

Trotz der scharfen und ausführlichen Gespräche kam die Gemischte Kommission zu keinem einheitlichen Ergebnis bezüglich der ekklesiologischen, pastoralen und kanonischen Konsequenzen der Unia, was dazu führte, dass das Dokument von Ariccia (1998) nicht als gemeinsamer Text verabschiedet wurde, obwohl manche kleinen Änderungen vorgenommen worden waren. Die Verabschiedung dieses gemeinsamen Dokumentes wurde auf einen geeigneteren Zeitpunkt verschoben. Bezeichnender Weise wurde bei der Presseerklärung Folgendes veröffentlicht: „Wegen dessen werden die Mitglieder der Gemischten Kommission ihren Kirchen einen Bericht vorlegen, welcher die Art und Weise zur Überwindung der Hindernisse für die Fortsetzung des friedlichen Dialoges vorschlagen wird“⁸⁷.

Nach der oben erwähnten misslungenen achten Vollversammlung in Baltimor hat die innerorthodoxe Vertretung, schwer enttäuscht von der Einstellung der Römisch-katholischen Kirche gegenüber der Unia, festgestellt, dass die Nachsicht und die Nachgiebigkeit, die sie den Unierten gegenüber in Balamand gezeigt hatte, keine wahren Früchte gebracht hat. Daraufhin sah sie sich gezwungen, folgende Bekanntmachung zu verlautbaren: „Die in Balamand beschlossenen Schritte bezüglich der Unia müssen gezwungenermaßen als nicht bestehend angesehen werden, da diese von Rom leider nicht genügend gewürdigt wurden. Dies bedeutet also, dass wir anlässlich des heiklen Themas der Unia wieder auf den Nullpunkt zurückfallen. Ohne wenn und aber müssen wir dieser Tatsache mit aller verpflichtenden Strenge entgegentreten, indem wir keine „Kanonzität“ in diesem kirchlichen Schema anerkennen. Jegliche Anerkennung eines solchen Schemas, würde nämlich einer Aberkennung der Kanonzität von den orthodoxen Kirchen des Ostens gleichkommen, welche die Unierten mit der Unterstützung von Rom weiterhin ohne Gottesfurcht und ohne jegliche Scham gegen die historischen Wahrheiten für sich beanspruchen“⁸⁸. So erlitt bedauernswerterweise der theologische Dialog nach einer fast zehnjährigen Periode des Fortschritts seit der gemeinsamen Unterzeichnung des Textes von Freising wegen des Problems der Unia Schiffbruch, wodurch der Dialog wieder am Nullpunkt angelangt war, was die Bewältigung dieses heiklen Problems angeht.

⁸⁵ Siehe *Gr. M. Liantas*, a.a.O., 389.

⁸⁶ Siehe *Chrysostomos (Metropolit von Ephesos)*, *Ἡ ἀναγνώριση τῶν μυστηρίων τῶν ἑτεροδόξων σὺν διαχρονικῇ σχέσει Ὁρθοδοξίας καὶ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ*, Katherini 1995, S. 36 f.; Siehe auch *Gr. M. Liantas*, *Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν*, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 244 f.

⁸⁷ Siehe *Ἀνακοινωθὲν Τύπου, ἐν Βαλτιμόρη, τῇ 19^ῃ Ἰουλίου 2000*, *Orthodoxia* 7 (2000) 512.

⁸⁸ Siehe *E. Theodorou*, *Ὁ ὁσιώδεις διαφωνίας μεταξύ Ὁρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν στὴ Βαλτιμόρη τῶν ΗΠΑ*, *Ekklesia* 77 (2000) 952. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, *Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησίαν τῶν Παλαιοκαθολικῶν*, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 246.

Schlussfolgerung

Im letzten September hat, wie bekannt ist, in Belgrad die zweite Phase des theologischen Dialoges der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen Kirche mit scheinbar sehr hoffnungsvoller Perspektive begonnen. Ziel der Gemischten Theologischen Kommission ist es, wiederum das Dokument von Ariccia (1998) in Bezug auf die ekklesiologischen und kanonischen Folgen der Unia zu besprechen. Das Augenmerk sollte jedoch auch auf die Verbindung dieses Textes mit dem theologischen Dokument gelegt werden, das die gemischte Koordinationskommission in Moskau im Februar 1990 zu dem Thema „Ekklesiologische und kanonische Folgen der sakramentalen Natur der Kirche. Synodalität und Autorität in der Kirche“ verfasst hatte, welches zu den wesentlichen Themen der Vollversammlung von Belgrad zählte.

An dieser Stelle halte ich es für wichtig zu betonen, dass neben dem heiklen Problem der Unia, mit dem die Vollversammlung gewiss wieder beschäftigt sein wird, allein schon die Formulierung des Themas der Vollversammlung von Belgrad noch zwei andere wichtige Probleme anspricht, über die in den zwei Kirchen verschiedene Betrachtungsweisen existieren: Die Frage nach der Synodalität und die Frage der Autorität in der Kirche. Es scheint, dass der Übergang vom „Uns-Einenden“ zum „Uns-Trennenden“ der beiden Kirchen langsam eine notwendige Etappe auf dem Weg des Dialoges in seiner zweiten Phase, in der er sich befindet, zu bilden anfängt.

Zurückblickend auf die bittere Erfahrung der ersten Phase des Dialoges müssen wir unbedingt, damit seine zweite Phase nicht ebenfalls Schiffbruch erleidet,

a) alle theologischen und vor allem ekklesiologischen Errungenschaften, die wir in der ersten Phase des Dialoges erreicht haben, bedenken und

b) Achtung gegenüber dem gemeinsam Vereinbarten und Unterschriebenen im Rahmen des Dialoges zeigen, damit keine einseitigen kirchlichen Handlungen folgen, die gegen den Geist und das Wort der gemeinsam vereinbarten Texte stehen. Solche Handlungen würden verständlicherweise die Absichten der sich so verhaltenden Beteiligten, dass sie wahrhaftig an dem Dialog interessiert sind, in Frage stellen, wodurch entgegen dem Sinn des gemeinsam Verabschiedeten das gute Klima, welches zwischen den beiden Kirchen herrschen sollte, zerstört würde. Der Dialog der Wahrheit kann nicht ohne den Dialog der Liebe weitergehen und erfolgreich sein.

Zu diesem Zweck muss sich der Vatikan meiner Meinung nach erst vom Problem der Unia lösen, damit der theologische Dialog kreativ und konstruktiv weitergehen kann. Darüber hinaus ist es notwendig, dass der Vatikan mutige Entscheidungen trifft, die einen direkten, kirchenpolitischen Weg in Richtung eines erfolgreichen theologischen Dialoges anzeigen, damit die in den Reihen der Römisch-katholischen Kirche beobachteten Unstimmigkeiten zwischen den Theologen, die im Dialog teilnehmen, und den verschiedenen hochrangigen Kirchenmännern beseitigt werden, so dass das notwendige Klima des Vertrauens zwischen den zwei Kirchen während der gesamten Dauer des theologischen Dialoges vorherrschend sein kann.

An dieser Stelle erinnere ich mich an die Worte des Erzbischofs Jakovos von Amerika, der sich während seines Besuches in Rom als Vorsitzender der dreiteiligen Vertretung des Ökumenischen Patriarchates, mit den folgenden Worten direkt an Papst Johannes Paul II. wendete, mit denen auch ich meinen Aufsatz beenden möchte: „In früherer Zeit dachte man in Griechenland, dass keine Brücke befestigt werden könne, wenn nicht ein Techniker oder der Vorarbeiter in diese Brücke eingebaut würde. Ich

bin sicher, dass für die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Welt, auch Sie persönlich bereit sind, Dinge zu opfern. Bauen Sie sich also ein, wenn es notwendig ist, damit die Brücke befestigt wird, die den Osten mit dem Westen wieder vereint. Haben sie keine Angst davor, einzelne Methoden des Brückenbauens zu revidieren. Heutzutage gibt es fortgeschrittene technologische Methoden. Keine Technik jedoch überschreitet die Technik der Liebe, die Apostel Paulus im 13. Kapitel seines I. Korintherbriefes beschreibt⁸⁹. Mit diesen prophetischen Worten des Erzbischofs Jakovos erübrigt sich von orthodoxer Seite, meiner Ansicht nach, jeglicher Kommentar zum Verlangen, die Einheit zwischen den zwei Kirchen wieder herzustellen.

⁸⁹ Siehe Ἡ συμμετοχὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως στὴ Θρονικὴ ἐορτὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης, *Episkepsis* 481 (1992) 4.