

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Catholica* 57 (2003). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bremer, Thomas

"Ausgehen von dem, was uns gemeinsam ist". Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche

in: *Catholica* 57 (2003), pp. 69–81

Münster: Aschendorff Verlag 2003

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Catholica* 57 (2003) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bremer, Thomas

"Ausgehen von dem, was uns gemeinsam ist". Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche

in: *Catholica* 57 (2003), S. 69–81

Münster: Aschendorff Verlag 2003

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

"Ausgehen von dem, was uns gemeinsam ist"

Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche

Von Thomas Bremer

"Es war in der Tat unser Wunsch, von dem auszugehen, was uns gemeinsam ist, und es dann so zu entfalten, dass wir von innen her und schrittweise alle die Punkte angehen, in denen wir nicht übereinstimmen."¹ Mit diesem methodischen Prinzip beginnt das erste Dokument, das 1982 von einer Gruppe mit dem etwas schwerfälligen Namen "Gemischte internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche" in München verabschiedet wurde. Diese Kommission war 1979 von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. eingesetzt worden; Ziel des Dialogs sollte mit den Worten der beiden Kirchenoberhäupter die "Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche"² sein.

Die Absicht, die hinter einer solchen Methode steckt, ist ziemlich deutlich: Durch die Betonung der Gemeinsamkeiten sollte zunächst eine möglichst breite Basis von Gemeinschaft hergestellt werden, von der her es für einfacher gehalten wurde, die Probleme anzugehen, die beide Kirchen voneinander trennen. Auf den ersten Blick scheinen die ersten Dokumente, die die Kommission verabschiedet hat, auch dieser Linie zu entsprechen. Ihre Titel lauten: "Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit" (München 1982), "Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche" (Bari 1987) und "Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes" (Valamo 1988). Doch das vierte und bislang letzte offizielle Dokument, das 1993 im libanesischen Balamand verabschiedet wurde, zeigt bereits in seinem Titel, dass es im Zusammenhang mit konkreten Auseinandersetzungen entstanden ist: "Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft". Hier standen die politischen Veränderungen in Osteuropa seit 1989 und ihre Auswirkungen auf die kirchliche Landschaft im Hintergrund.

In diesem Beitrag soll versucht werden, die Arbeit der Kommission anhand des eingangs angeführten Prinzips kritisch zu untersuchen. Meine These lautet, dass die Kommission nur in *einem* Sinne von dem genannten Prinzip ausgegangen ist, tatsächlich aber einen wichtigen und grundlegenden Unterschied zwischen beiden theologischen Traditionen zu wenig beachtet hat. Um das zu zeigen, will ich in einem ersten Teil auf die bisherige Arbeit der Kommission eingehen; allerdings soll das nicht primär in chronologischer Abfolge geschehen, sondern anhand des Paradigmas der "Unierten-Frage", also der Problematik der mit Rom in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen, die in den letzten Jahren erneut an Bedeutung gewonnen hat und seither die Arbeit der Kommission prägt.³ In einem zweiten Abschnitt will ich eine neuere

¹ Die ersten drei Dokumente der Kommission finden sich in: H. Meyer u.a.: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Band 2 1982-1990, Paderborn/Frankfurt 1992, 531-567.

² Gemeinsame Erklärung des Papstes Johannes Paul II. und des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I., 30. November 1979: DwÜ I, 525.

³ Zur Arbeit der Kommission vgl. etwa: W. Hryniewicz, Der Dialog ist ein heiliges Werk: OS 35 (1986) 319-337; ders., Der Dialog der Schwesterkirchen nach dem wiederholten Treffen der katholisch-orthodoxen Kommission in Bari: OS 36 (1987) 311-326; ders., Uusi Valamo 1988. Nach dem katholisch-orthodoxen Treffen in Finnland: OS 37 (1988) 315-327; E.Chr. Suttner, Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen Dialog: OrthFor 3 (1989) 177-188; M.M. Garijo-Guembe, Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen und der

theologische Schwerpunktsetzung des christlichen Ostens und den daraus resultierenden grundsätzlichen theologischen Unterschied zwischen Ost und West darstellen, und im dritten Teil soll anhand der Themen "Sakramente" und "notwendiger Grad an Glaubenseinheit", mit denen sich die Kommission auseinander gesetzt hat und zu denen sie Dokumente veröffentlicht hat, geprüft werden, ob und wie sich dieser Unterschied auf die Arbeit der Kommission ausgewirkt hat. Zunächst aber zur Frage nach den "unierten" oder – korrekter – griechisch-katholischen Kirchen, anhand derer auch die Arbeit der Kommission dargestellt werden soll.

1. Die Ekklesiologie: Die Unierten-Frage

Bis in unser Jahrhundert hinein herrschte in der katholischen Kirche auch gegenüber den orthodoxen Kirchen eine Einstellung vor die man heute als "Rückkehr-Ökumene" bezeichnen würde. Kirchliche Einheit konnte nur so gedacht werden, dass andere Kirchen zu Rom "zurückkehren" sollten, wobei das "Zurück" in den allermeisten Fällen historisch nicht haltbar war. Ein Bewusstsein von der eigenen Wertigkeit anderer Kirchen konnte dabei natürlich nicht entstehen. Ein Element dieses römischen "Ökumene"-Bewusstseins war die Schaffung der griechisch-katholischen Kirchen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts: Christen aus den östlichen Kirchen erkannten die Jurisdiktion des Papstes an, dafür wurde ihnen zugestanden, ihre Riten und Praktiken behalten zu können. Von diesen so genannten griechisch-katholischen oder "unierten" Kirchen gibt es heute eine ganze Reihe; griechisch-katholische Christen leben in signifikanter Zahl vor allem in der Ukraine und in Rumänien sowie im Nahen Osten. Allerdings gibt es keinen einzigen Fall, in dem eine Union zu einer völligen Einigung zwischen einer Ostkirche und Rom geführt hätte.⁴ In der Regel hatten die Unionen vielmehr Kirchenspaltungen im Osten zur Folge. Von orthodoxer Seite wurde ein Unionsabschluss als Verrat am Glauben der Väter betrachtet, und die unierten Christen werden noch heute von vielen Orthodoxen als Abtrünnige angesehen.

Die katholische Kirche hat spätestens mit dem II. Vatikanischen Konzil die Vorstellung aufgegeben, dass es außerhalb der Kirche kein Heil geben kann, die ja die Voraussetzung für die Bildung griechisch-katholischer Kirchen war. Wenn die orthodoxe Kirche als "Schwesterkirche" anerkannt wird, dann besteht keine Notwendigkeit, ihre Angehörigen durch Unionen in dem beschriebenen Sinne der katholischen Kirche einzugliedern. Die katholische Kirche steht daher heute vor dem Dilemma, einerseits Solidarität mit den Unierten zu zeigen, die ja oft für ihre Verbundenheit mit dem Heiligen Stuhl schwerste Verfolgungen auf sich nehmen mussten, gerade im 20. Jahrhundert, und andererseits zuzugestehen, dass die Methode der Union ja gerade das nicht erreicht hat, was man damit bezwecken wollte. Zwar gibt es heute katholische Forscher, die betonen, dass die historischen Umstände jeder einzelnen Union bedacht werden müssten und dass Unionen prinzipiell auch positiv bewertet werden könnten;⁵ von der Mehrheit der katholischen Ökumeniker hingegen werden Unionen solcher Art – also als Unterwerfung unter den römischen Stuhl – grundsätzlich als inadäquate Methode zur Erlangung der kirchlichen Einheit abgelehnt.

orthodoxen Kirche: US 45 (1990) 305-320; W. Hryniewicz, Katholisch-orthodoxer Dialog am Scheideweg. Ekklesiologische Konsequenzen zur Überwindung des Uniatismus: OeFo 22 (1999) 279-292.

⁴ Der Sonderfall der Maroniten, der einzigen Ostkirche, die ganz in Gemeinschaft mit Rom steht, ist hier nicht einschlägig, weil ihre Einheit mit dem römischen Stuhl auf grundsätzlich andere Art zu Stande gekommen ist als die späteren Unionen.

⁵ Selbstverständlich sind die "Unionen" im Sinne von Akten, die zu einer völligen Kircheneinheit führen als Ziel aller ökumenischen Bestrebungen führen, zu begrüßen.

Dieses Problem verschärfte sich in den letzten 15 Jahren. Nach der politischen Wende in Osteuropa wurden die griechisch-katholischen Kirchen, die unter dem Kommunismus fast überall verboten waren, wieder zugelassen. Mit materieller Unterstützung aus dem westlichen Ausland gelang es ihnen sehr schnell, ihre Strukturen wieder herzustellen und auszubauen. Ein großer Streitpunkt mit den Orthodoxen war und blieb lange Zeit die Frage nach dem Recht an den Kirchengebäuden, zumal mit dem Besitz einer Kirche oft auch die Frage nach der Zugehörigkeit der Gemeinde zu dieser oder jener Kirche verbunden war. Da das Wiedererstehen der unierten Kirchen somit dazu beitrug, dass die Zahl der orthodoxen Gläubigen und Gemeinden kleiner wurde, und da die Unierten selber die Orthodoxen häufig als die Unterdrückten wahrgenommen (hier spielen oft auch nationale Gegensätze eine Rolle, etwa zwischen Ukrainern und Russen in der Ukraine), verschlechterten sich die Beziehungen zwischen den Kirchen erheblich, vor allem natürlich in jenen Gebieten Osteuropas, in denen es Gläubige beider Kirchen gab.

Für die Gemischte Kommission war die Uniertenfrage zunächst kein Thema. Allerdings hatte Rom zu Beginn beschlossen, einige unierte Theologen in die insgesamt 29 Personen umfassende katholische Delegation zu entsenden. Das stieß auf scharfe Vorbehalte von orthodoxer Seite. Bereits vor dem ersten Treffen 1980 protestierten die orthodoxen Vertreter gegen die Einbeziehung der unierten Theologen in die Kommission (die damit ja auch keine "Römisch-Katholische" Kommission im strengen Sinne mehr war)⁶, allerdings erfolglos, da man katholischerseits darauf beharrte, die unierten Vertreter in der Kommission zu belassen. Allerdings ist zu bedenken, dass die griechisch-katholischen Kirchen zu diesem Zeitpunkt noch nicht die faktische Bedeutung hatten, die sie wenige Jahre später bekommen sollten. Doch in den Reaktionen der orthodoxen Seite sind immer wieder die Vorbehalte gegen die Unierten zu verspüren, die meistens unter dem Begriff des "Proselytismus" zusammengefasst werden. Damit ist gemeint, dass einzelne Gläubige von der einen Kirche abgeworben werden. Proselytismus steht also dem Prinzip der Kircheneinigung entgegen, da damit nicht Kirchen gemeint sind, sondern Individuen. Als solcher wurde der Proselytismus mehrfach in Erklärungen katholischer und orthodoxer Kirchenführer verurteilt, und auch die Kommission tat das in einer Presseerklärung von 1986, als aus verschiedenen Gründen das vorbereitete Konsensdokument nicht verabschiedet werden konnte. In Valamo wurde 1988 eine Subkommission eingesetzt, die die Probleme von Uniatismus und Proselytismus studieren sollte.

Als sich in den darauf folgenden Jahren die Problematik immer mehr verstärkte, beschlossen die orthodoxen Kirchen, im Dialog mit den Katholiken nur noch das Thema der Unierten zu behandeln, und zwar so lange, bis dieses Problem gelöst wäre.⁷ Die geplante und begonnene gemeinsame Arbeit an Themen der Ekklesiologie und der Sakramentenlehre musste daher unterbrochen werden. Bei ihrem Treffen 1993 in Balamand verabschiedete die Kommission das erwähnte Dokument, in dem zwei wichtige Punkte festgehalten werden: zum einen wird "Uniatismus" als Methode, um zur Einheit zwischen den Kirchen zu gelangen, abgelehnt; zum anderen aber wird den konkret existierenden unierten Kirchen das Recht auf freie Religionsausübung zugesagt. Dieses Dokument von Balamand stieß auf unterschiedliches Echo: Die Anerkennung der Religionsfreiheit für die Unierten ging vielen Orthodoxen zu weit. Sie sahen darin die Anerkennung einer kanonisch nicht korrekten Situation als normal. Dazu kommt, dass orthodoxerseits vielfach nicht unterschieden wurde und wird zwischen den griechisch-

⁶ Vgl. hierzu etwa Gerassime-Chrysostome Zaphiris, Metropolit von Peristerion: Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland, in: *Theologia* (Athen) 52 (1981) 779-853, hier 812-818.

⁷ Der Beschluss hierzu wurde im Dezember 1990 bei einem Treffen in Konstantinopel gefasst; vgl. den Text in *Episkepsis* 22 (1991) Nr. 452 vom 15. Januar 1991, 2f.

katholischen Kirchen und dem Aufbau von Strukturen der römisch-katholischen Kirche. Die Tatsache, dass die katholische Kirche Strukturen in Russland eingerichtet hat, die vor allem die Seelsorge an den dort lebenden Katholiken sicherstellen sollen (ein nicht unproblematisches Vorgehen), wird dann auch als Proselytismus kritisiert.⁸ Auf scharfe Kritik ist das Dokument von Balamand auch bei den griechisch-katholischen Kirchen selbst gestoßen.⁹ Einige Kirchenoberhäupter, so die Ersthierarchen der unierten Kirche in der Ukraine und in Rumänien, haben gegen den Text reagiert und Bedenken gegen Balamand angemeldet. Die Hierarchen der unierten Kirchen fanden in dem Text (und überhaupt im Dialog) die Interessen ihrer Kirchen zu wenig vertreten, was zu einer gewissen Spannung zwischen ihnen und Rom führte, da somit ja der katholischen Kirche von eigenen Bischöfen faktisch vorgeworfen wurde, sie vernachlässige wegen der ökumenischen Beziehungen zu den Orthodoxen die Interessen der griechisch-katholischen Gläubigen, die noch dazu lange Jahrzehnte von den Orthodoxen unterdrückt worden sind.

Die Frage nach den unierten Kirchen hat in gewisser Weise und indirekt die Primatsfrage auf die Tagesordnung des Dialogs gesetzt, da es ja hier darum geht, in welcher Weise westliche und östliche Kirchen in Zukunft in Gemeinschaft leben können und wie die Einheit gewährleistet werden kann, bzw. welche Rolle der römische Bischof dabei spielen kann. Beim letzten Treffen der Kommission in Baltimore im Sommer 2000 hat es keinen Fortschritt gegeben. Durch die jüngsten Ereignisse in der Russischen Föderation und in der Ukraine haben sich die Beziehungen eher noch verkompliziert.

Dieser kurze Überblick über die bisherige Geschichte des orthodox-katholischen Dialogs zeigt, wie die Uniertenfrage im Laufe der Zeit und sicher nicht unabhängig von den politischen Umständen immer mehr in den Vordergrund rückte, so dass sie einziges Thema wurde und bislang auch blieb. In den theologischen Aussagen der verabschiedeten Dokumente versuchte man (mit den Fragestellungen von Eucharistie, Trinität und Amt) tatsächlich von dem auszugehen, was beiden Traditionen gemeinsam zu sein scheint. Doch bleibt zu fragen, ob man sich nicht wenigstens hinsichtlich der Bewertung der Uniertenproblematik eigentlich getäuscht hat. Indem die von orthodoxer Seite zu Beginn des Dialogs vorhandenen und artikulierten Vorbehalte übergangen wurden, konnte der Eindruck entstehen, als sei die Existenz uniierter Kirchen für die Orthodoxen auf Dauer akzeptabel bzw. als sei die Frage für die katholische Kirche nicht von zentraler Bedeutung. Natürlich ließ sich damals nicht voraussehen, dass durch die Veränderung der politischen Verhältnisse die Problematik neues Gewicht bekommen sollte, doch zeigt das eben, dass die unterschiedlichen Positionen der Kirchen in dieser Frage vernachlässigt wurden. Eigentlich ließe sich also sagen, dass schon im Herangehen an diese Frage das formulierte Prinzip des Ausgehens vom Gemeinsamen durchbrochen worden ist.

Bevor geprüft wird, wie sich das mit den theologischen Themen im engeren Sinne verhält, die bislang von der Kommission behandelt wurden, soll im nächsten Abschnitt betrachtet werden, wie die grundsätzlichen theologischen Unterschiede aussehen, die es zwischen den Kirchen gibt. Die Frage, die sich stellt, lautet: Muss hier von einander ausschließenden Prinzipien ge-

⁸ Durch die Erhebung der Apostolischen Administraturen zu Bistümern im Februar 2002 hat sich die Situation noch weiter zugespitzt; vgl. hierzu Thomas Bremer: Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Russland, in: Herder Korrespondenz 56 (2002) 459-463.

⁹ Vgl. etwa den Brief des damaligen Oberhauptes der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine an den damaligen Präsidenten den Einheitsrates: Cardinal Lubachivsky to Cardinal Cassidy, in: Eastern Churches Journal 1 (1993/94) 49-56.

sprochen werden, oder handelt es sich um einander ergänzende Ansätze? Letzten Endes ist das die Frage, an der sich der orthodox-katholische theologische Dialog entscheiden wird.

2. Der Palamismus als Grundkategorie orthodoxen theologischen Denkens

Die Theologie der Orthodoxie ist seit der Mitte des 20. Jahrhunderts immer mehr von einer neuen Denkrichtung geprägt, die häufig als "Neopalamismus" oder "Neohesychasmus" gekennzeichnet wird. Entscheidender Anstoß für diese Neuorientierung der orthodoxen Theologie war das Referat, das der amerikanische Theologe russischer Abstammung G. Florovsky 1936 auf dem Theologenkongress in Athen gehalten hat.¹⁰ Florovsky verlangte von der orthodoxen Theologie eine Rückkehr zu ihren patristischen Wurzeln und ein Abgehen von der Schultheologie, die die orthodoxe Theologie der letzten zwei Jahrhunderte geprägt hat. Tatsächlich setzte mit diesem Vortrag – verzögert durch den 2. Weltkrieg – eine Welle der Beschäftigung mit der palamitischen Theologie ein, zunächst an den von der russischen Theologie geprägten Hochschulen im Exil, dann aber auch in anderen orthodoxen Kirchen, so dass heute diese Richtung von zentraler Bedeutung ist.

Was ist mit Palamismus gemeint? Der Begriff bezieht sich auf den Athosmönch Gregorios Palamas (1296-1359), der später Erzbischof von Thessaloniki war. Palamas leitete eine Gruppe von Mönchen, die ihre mystischen Erfahrungen auf eigene Art interpretierten. Diese Mönche machten nämlich die Erfahrung eines hellen Lichts, das sich ihnen nach immerwährendem Gebet zeigte und das sie als das Tabor-Licht, also als den verklärten Christus vom Berg Tabor, verstanden. Die Athosmönche haben diese Erfahrung durch das "immerwährende Gebet" gemacht, das bei uns auch als "Jesusgebet" bekannt ist und die ständige Wiederholung eines gewissen kurzen Gebetssatzes bedeutet. Später kam noch eine bestimmte Atemtechnik hinzu, die mit dem kurzen Gebet verbunden war. Da die Mönche das Gebet still verrichteten und dabei innerlich zur Ruhe kamen (gr. hesychia), wurden sie Hesychasten bzw. die Richtung Hesychasmus genannt.¹¹

Bei der Verteidigung des Hesychasmus gegen verschiedene Angriffe entwickelte Palamas sein dogmatisches System. Darin unterscheidet er in Gott zwischen seinem Wesen (ousia), das für uns Menschen völlig unzugänglich und unerfahrbar ist, und seinen Wirkkräften (Energien, energeiai), in denen Gott sich uns mitteilt. Die Energien sind ungeschaffen, sie gehören also auch zu Gott und nicht in den Bereich der Schöpfung. Als Energien bezeichnet Palamas etwa die göttliche Gnade oder eben das Taborlicht, das sich in der mystischen Erfahrung sehen lässt. Das heißt dann, dass die Athos-Mönche, deren Erfahrungen Ausgangspunkt des Streits waren, eine authentische Gotteserfahrung hatten. Sie haben Gott gesehen, nicht etwas anderes, etwas Geschaffenes.

Es ist klar, dass Palamas mit dieser Aufteilung neue Akzente gegenüber der traditionellen Theologie setzt, die als einzige Aufteilung die in die drei Personen kennt. Auch die dogmatischen Entscheidungen der Konzilien spielen bei Palamas keine besondere Rolle mehr, da die persönli-

¹⁰ Der Text findet sich in: G. Florovsky, Westliche Einflüsse in der russischen Theologie, in: Procès-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe, hg. v. H. S. Alivisatos, Athen 1939, 212-231; ders., Patristics and Modern Theology, a.a.O., 238-242.

¹¹ Vgl. hierzu: Dorothea Wendebourg, Geist oder Energie (München 1980); R. Flogaus, Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch = FSÖTh 78 (Göttingen 1997).

che Erfahrung als authentische Gotteserfahrung so stark betont wird. Um die Spannung zwischen der Transzendenz Gottes und seiner Selbstmitteilung aufzulösen, unterscheidet er zwischen dem, was Gott (in seinem Wesen) ist, und dem, wie er sich uns mitteilt, eben seinen Energien. Die Anfrage der westlichen Theologie wäre, ob sich Gott den Menschen denn anders mitteilt als so, wie er ist, oder, anders ausgedrückt: Gibt es einen Unterschied zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität? Bei Palamas spielt jedoch die Frage des So-Seins Gottes keine große Rolle, weil eben die Erfahrung Gottes in den Energien möglich ist. Das Verhältnis der palamitischen Anschauungen zur traditionellen östlichen Theologie ist nicht endgültig geklärt.

Eine weitere Folge des Palamismus: Wenn sich überhaupt keine Aussagen über das Wesen Gottes machen lassen, dann ist eigentlich jede Aussage über ihn unrichtig oder wenigstens unvollkommen. So ist die negative (oder: apophatische) Theologie eng mit dem Hesychasmus verbunden, die besagt, dass wir über Gott keine positiven, sondern nur negative Aussagen machen können. Wir können also nur sagen, was Gott nicht ist. Typische Aussagen negativer Theologie sind: "Gott ist unsichtbar, unfassbar, unbegreiflich...". Apophatische Theologie, wie sie sich z.B. deutlich in liturgischen Formularen der orthodoxen Kirche finden lässt, ist wichtiges Merkmal der palamitisch geprägten orthodoxen Theologie.

Die hesychastische Lehre war einige Zeit umstritten, doch setzte sie sich schließlich im byzantinischen Reich durch und wurde auf zwei Synoden bald nach dem Tod von Palamas bestätigt; die Verurteilung der Gegner des Palamas wurde in das Synodikon der Orthodoxie eingefügt, einen liturgischen Text mit der Zusammenfassung der orthodoxen Glaubenslehre. Allerdings blieb der Palamismus danach ohne große praktische Wirkung. Das hängt vor allem damit zusammen, dass in der griechischen Welt nach der osmanischen Eroberung im 15. Jahrhundert kein Klima für offene theologische Diskussionen und Schulbildungen mehr gegeben war. Zwar praktizierten die Mönche im Rahmen der Möglichkeiten den Hesychasmus, doch kam es nicht zu einem Ausbau des theologischen Systems. Erst nach der Unabhängigkeit Griechenlands im 19. Jahrhundert wurden (nach deutschem Vorbild) theologische Fakultäten gegründet, die in starkem Maße von westlichem Denken beeinflusst waren. Die meisten Professoren hatten ihre Ausbildung in Deutschland erhalten, und oft haben sie evangelische (oder, seltener, katholische) Theologie in orthodoxe Kategorien übersetzt. In der russischen Kirche, die nach den Reformen von Peter dem Großen (unter ukrainischem Einfluss) ebenfalls nach westlichem Vorbild organisiert war, entwickelte sich seit dem 19. Jahrhundert gleichermaßen eine stark verschulte Theologie, vor allem an den theologischen Ausbildungsstätten, die hohes Niveau erreichten und der westlichen theologischen Wissenschaft vor allem in den historischen Fächern kaum nachstanden. Daher wird mit einem gewissen Recht heute von der Zeit der "Schultheologie" oder der "orthodoxen Scholastik" gesprochen. Konkret lässt sich das etwa durch eine Analyse der Lehrbücher für die theologischen Fächer sehen, die damals geschrieben und verwendet wurden. Sie lehnen zwar die westlichen Besonderheiten wie das Filioque oder den päpstlichen Primat ab, verwenden aber durchgehend westliche Kategorien. Von den meisten orthodoxen Theologen wird diese Phase heute als Entfremdung von den klassischen Grundsätzen der orthodoxen Theologie empfunden. Die Orthodoxie sei vom westlichen Denken überlagert und geprägt worden, das nicht dem östlichen Denken entsprach. G. Florovsky spricht in diesem Zusammenhang von einer "babylonischen Gefangenschaft" der orthodoxen Theologie.

Palamas und der Palamismus erfuhren, wie angedeutet, eine Renaissance seit der Mitte des 20. Jahrhunderts, als in der Zeit unmittelbar vor und nach dem 2. Weltkrieg insbesondere in den theologischen Schulen des russischen Exils (Paris, New York) Arbeiten zu Palamas und zum Pala-

mismus entstanden.¹² Auch in Griechenland wurde Palamas wieder aufgegriffen, und heute ist in den meisten orthodoxen Kirchen, insbesondere auf dem Balkan, und bei vielen orthodoxen Theologen der Palamismus die vorherrschende Richtung, nachdem er viele Jahrhunderte ohne besondere Bedeutung war. Sicher ist es kein Zufall, dass er gerade bei Mönchen häufig in hohem Ansehen steht. Für viele orthodoxe Theologen schien damit eine Befreiung aus den Fesseln der erwähnten herkömmlichen Schultheologie gekommen zu sein. Manche Theologen haben auch versucht, einen grundsätzlichen und sehr deutlichen kulturphilosophischen und geistesgeschichtlichen Unterschied zwischen Ost und West auf dem Hintergrund des Palamismus zu konstruieren. Das gilt etwa für eine bedeutende Strömung in der Serbischen Orthodoxen Kirche, doch auch für manche Theologen in Griechenland oder in Russland.

Folgt man dieser Argumentation, dann gelangt man tatsächlich zu einem fast unüberwindbaren Gegensatz zwischen Ost und West, der sich auch auf die theologischen Systeme bezieht. Trotz der vermeintlichen Ähnlichkeiten seien danach westliche und östliche Kirchen fundamental verschieden, und in der strengen Auffassung, die durchaus auch Verbreitung findet, ist nur die orthodoxe Kirche Kirche. Der Grundsatz von den Schwesterkirchen, der für viele Ökumeniker von so großer Bedeutung ist, wird dann aufgegeben, und ökumenische Beziehungen und Gespräche überhaupt machen dann aus der Sicht dieser Vertreter nicht viel Sinn.¹³ Letzten Endes findet sich hier die schlechte alte Rückkehr-Ökumene Roms mit umgekehrten Vorzeichen wieder.

Bei der Verfestigung des Palamismus in der Gegenwart darf auch eine gewisse identitätsstiftende Wirkung nicht übersehen werden. Der Palamismus entspricht eben besonders solchen Grundsätzen der orthodoxen Theologie, die sich von den westlichen unterscheiden. Die Wiederentdeckung dieser Richtung fällt zusammen mit dem Bemühen, sich von den Kategorien der westlichen Theologie zu emanzipieren. Das heißt nicht, dass palamitisch geprägte Theologie grundsätzlich antiökumenisch sein muss; doch ist zu beachten, dass sie eben in einer konkreten Situation rezipiert wurde, in der sie die bis dahin vorherrschende ersetzen musste. Es ist also nicht verwunderlich, dass die Entfaltung des neopalamitischen Ansatzes häufig mit der Distanzierung von westlichem theologischem Denken einherging. Allerdings ist es auch interessant, dass es einige Berührungspunkte zwischen den Traditionen gibt: Es wäre etwa zu überlegen, inwieweit Palamas mit der Energienlehre der westlichen Tradition der ungeschaffenen Gnade entgegengerichtet kommt, und auch im Westen gab es ja eine "theologia negativa", die ebenfalls in engem Zusammenhang mit mystischen Traditionen steht. Hier wäre ein denkbarer Ansatz für ein Gespräch zwischen palamitischer und westlicher Theologie.

Da wir also feststellen können, dass es diese zwei unterschiedlichen theologischen Ansätze gibt (seien sie nun miteinander kompatibel oder nicht), ist zu fragen, ob und wie sie im ökumenischen Gespräch Beachtung finden. Die Themen, die traditionell als die Kontroversthemata zwischen orthodoxer und katholischer Kirche gelten, würden dann eben nicht einfach unterschiedliche Ansichten beider Kirchen über bestimmte theologische Fragen offenbaren, sondern sie wären Ausdruck dieses zu Grunde liegenden Unterschieds. Der Frage, wie weit das für den orthodox-katholischen Dialog zutrifft, soll der letzte Abschnitt gewidmet sein, wobei die Themen der Sakramente und der notwendigen Übereinstimmung im Glauben als Beispiel genommen werden sollen, da sie in den bislang vorliegenden Dokumenten behandelt werden. Es ist also zu prüfen,

¹² Vgl. etwa J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959).

¹³ Solche Stimmen lassen sich zuweilen von Theologen der Serbischen oder der Russischen Orthodoxen Kirche vernehmen.

inwieweit die divergierenden Positionen der Kirchen in diesen Fragen auf einer gemeinsamen Grundüberzeugung basieren.

3. Sakramente und Übereinstimmung im Glauben als Themen der Kommission

In den ersten drei Dokumenten der Gemischten Kommission wurden Fragen der Sakramententheologie thematisiert, speziell Eucharistie, die Initiationssakramente und das Amt. Häufig wird ja gesagt, dass in der Frage der Sakramente Übereinstimmung zwischen beiden Traditionen besteht. Die äußerlichen Ähnlichkeiten, etwa die in der Regel von orthodoxen Theologen anerkannte Zahl von sieben Sakramenten (obgleich sie auch von manchen bestritten wird und obwohl es orthodoxerseits keine kirchliche Festlegung gibt) oder die Tatsache, dass die Orthodoxie die Ämter von Bischof, Priester und Diakon kennt, tragen noch mehr dazu bei, dass häufig eine Übereinstimmung in diesen Fragen angenommen wird, wie ja überhaupt gerne behauptet wird, dass Orthodoxie und Katholische Kirche einander in dogmatischen Fragen sehr nahe stünden. Bei der Zahl der Sakramente und anderen Details des Sakramentenverständnisses ist sicher auch die gemeinsame Ablehnung der reformatorischen Tradition zu berücksichtigen. Dennoch ist kritisch zu fragen, ob tatsächlich in diesem Bereich Übereinstimmung zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche herrscht, oder ob sich nicht vielmehr hinter dieser vermeintlichen Übereinstimmung die genannten Unterschiede verstecken.

Wenn ich glaube, dass die Übereinstimmung in diesem Bereich, konkret im Eucharistieverständnis, nicht so groß ist, wie oft angenommen wird, denke ich hier nicht etwa an die historischen Auseinandersetzungen um den Moment der Wandlung (Einsetzungsworte oder Epiklese), die es gegeben hat, die aber als überwunden gelten können. Doch gibt es gute Gründe für die Annahme, dass es strukturelle Unterschiede im Sakramentenverständnis gibt. Das betrifft zunächst die verschiedenen Bedeutungen der Begriffe *sacramentum* und *mysterion*, die in beiden Traditionen für das selbe Phänomen verwendet werden. Hier werden jeweils ganz andere Aspekte betont. Während der eher juristisch geprägte Terminus *sacramentum* (ursprünglich: Fahne) nach einer exakten Eingrenzung und Bestimmung verlangt (wie das ja in der katholischen Tradition, vor allem in Trient, auch geschehen ist), betont *mysterion* den geheimnisvollen und unbegreiflichen Aspekt von Gottes Wirken in der Welt und kann daher nicht in feste Kategorien gefasst werden. Auch die Siebenzahl ist unter diesen Voraussetzungen eigentlich nur relativ zu sehen. Es gibt also ein deutlich unterschiedlich akzentuiertes Sakramentenverständnis, das auch zahlreiche andere Aspekte betrifft - etwa die Einbindung der Sakramente in die Kirche und damit zusammenhängend die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Sakramente. In der westlichen Tradition werden – ausgehend von Augustinus – Sakramente grundsätzlich auch dann als gültig angesehen, wenn sie außerhalb der Kirche gespendet werden, da Christus als wahrer Spender der Sakramente betrachtet wird. Die östliche Tradition, die Augustinus nicht rezipiert hat, kann zwar die Sakramente auf Grund des Prinzips der *Oikonomia* anerkennen, spricht aber grundsätzlich zunächst nur von Sakramenten innerhalb der (orthodoxen) Kirche. Anders gesagt: Sakramente werden nur dann als solche anerkannt, wenn auch sakramentale Gemeinschaft besteht, außerhalb dieser Gemeinschaft *können* sie anerkannt werden. Manche orthodoxe Theologen, die nicht ohne Einfluss sind, stellen auf Grund dieser These folgerichtig auch die Taufe der westlichen Kirchen in Frage.¹⁴

¹⁴ Vgl. D. Papandreou, Zur Anerkennung der Taufe seitens der orthodoxen Kirche: US 48 (1993) 48-53. „Spricht man von Anerkennung der Taufe ohne die Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft, so wird in der orthodoxen Tradition öfters das Prinzip der *Ökonomie* angewendet“ (48). Das bedeutet, dass die Taufe der nicht-orthodoxen Christen nicht grundsätzlich anerkannt ist, sondern anerkannt werden *kann*.

Es ist also zu bezweifeln, ob vor diesem Hintergrund die Aussagen der Kommission über die Sakramente tatsächlich in beiden Kirchen das Selbe meinen, da dieser Unterschied im Verständnis nicht thematisiert wird. Das müsste zunächst nicht weiter problematisch sein und braucht auch keinesfalls kirchentrennenden Charakter zu haben, doch es ist zu beachten, wenn man sich über die Sakramente unterhält, weil man sonst Gefahr läuft, nicht zu registrieren, dass man über verschiedene Aspekte der selben Realität spricht.

Eine damit zusammenhängende methodische Frage, die nicht im engeren Sinne zu den theologischen Kontroversthemen gehört, ist die nach dem notwendigen Maß von Gemeinsamkeit, um zur vollen Eucharistiegemeinschaft zu gelangen. Das Dokument von Bari beschäftigt sich mit den Bedingungen für die Glaubensgemeinschaft (vor allem im Teil I). Hier wird von der Identität des Glaubens als Voraussetzung für die sakramentale Gemeinschaft gesprochen, was Unterschiede in den Formulierungen des Glaubens nicht ausschließt. Danach müssen die beiden Schwesterkirchen also wesentliche Glaubensgemeinschaft festgestellt haben, bevor sie die Eucharistiegemeinschaft eingehen können. Das Dokument wendet somit engere Kriterien an als das II. Vatikanische Konzil, nach dem die apostolische Sukzession (die ja im Fall der orthodoxen Kirchen ohne Zweifel gegeben ist) notwendige und in Ausnahmefällen auch hinreichende Voraussetzung für die Zulassung zu den Sakramenten ist.¹⁵ Die katholische Kirche gestattet ihren Mitgliedern also bereits heute in Notfällen den Empfang der Sakramente bei orthodoxen Priestern und Bischöfen und lässt umgekehrt orthodoxe Gläubige zum Sakramentenempfang in der katholischen Kirche zu. Allerdings bleibt dieses Zugeständnis nur theoretisch, da keine der orthodoxen Kirchen ihrerseits einen entsprechenden Beschluss hinsichtlich der Katholiken gefasst hat (die Russische Orthodoxe Kirche hat ihren früheren Beschluss 1986 wieder zurückgezogen). Wichtig ist jedoch das Verständnis der katholischen Kirche, dass es (wenn bestimmte Voraussetzungen erfüllt sind) eben gültige Sakramente außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche gibt; diese Überzeugung ist Voraussetzung dafür, dass Sakramentenempfang bei einem orthodoxen Amtsträger möglich ist.

Für die Orthodoxie genügt die Anerkennung der apostolischen Sukzession nicht, die in diesem Verständnis (also losgelöst von der Identität des Glaubens) auch nicht orthodoxem theologischem Denken entspricht; vielmehr ist eben die völlige Übereinstimmung im Glauben, die Identität des Glaubens, Voraussetzung für eine Kommuniongemeinschaft, wie das auch das Bari-Dokument formuliert hat und wie das gerade für die Anerkennung der Sakramente dargelegt wurde.¹⁶ Nach diesem Grundsatz ist auch die Vorstellung von einer teilweisen Kirchengemeinschaft nicht angemessen. Eucharistiegemeinschaft und auch Zulassung zur Eucharistie kann es nur bei völliger Kirchengemeinschaft geben, also nur *in* der Kirche. Entweder teilen zwei Kirchen den gemeinsamen Glauben in allen Fragen (was unterschiedliche Praktiken in Liturgie, Frömmigkeit und anderen Bereichen keineswegs ausschließt, wie das auch altkirchliche Praxis war), oder sie haben eben einen unterschiedlichen Glauben und können demnach auch nicht in Gemeinschaft stehen. In der orthodoxen Überzeugung ist also die Kommuniongemeinschaft nur dann denkbar, wenn sie wirklich Glaubensübereinstimmung (in allen wesentlichen Punkten) bezeugt und damit Kircheneinheit gegeben ist. Eine Zulassung von Nichtorthodoxen zu den Sakramenten oder der Empfang der Sakramente in anderen Kirchen wäre, wenn überhaupt, wieder nur nach dem Prinzip der Oikonomia möglich, das aber keine grundsätzlichen, sondern immer nur individuelle Lösungen anbieten kann.

¹⁵ OE 27.

¹⁶ Vgl. J. Oeldemann, Die Apostolizität der Kirche im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie = KKTS 71 (Paderborn 2000).

Es wäre wichtig zu klären, ob und wie es in diesem Punkt eine Annäherung zwischen beiden theologischen Traditionen geben kann. Letzten Endes liegen hier die unterschiedlichen theologischen Konzeptionen zu Grunde, die sich historisch im christlichen Westen und im Osten in verschiedener Weise herausgebildet haben und die zunächst als nicht miteinander kompatibel erscheinen; doch ist zu überlegen, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit wirklich Glaubenseinheit zwischen den Kirchen besteht. Das Dokument von Bari formuliert diese Schwierigkeit, ohne sie allerdings genauer zu konkretisieren. Letztlich bedeutet die Aussage von Bari, wonach Glaubensidentität Voraussetzung für die Kommunionseinheit ist, jedoch die Übernahme des orthodoxen, also gleichsam des strengeren Prinzips; eine andere Lösung wäre wohl auch nicht erreichbar gewesen. Dass die schwierigen Probleme des päpstlichen Primats und des Filioque gelöst sein müssen, bevor von Identität im Glauben gesprochen werden kann, ist ohne Zweifel. Doch gibt es ja die historische Erfahrung, dass auch legitime Praktiken der jeweils einen Seite von der anderen Seite als häretisch gebrandmarkt wurden. Solche Fälle müssen genau analysiert werden, damit festgestellt werden kann, ob es sich tatsächlich um legitime unterschiedliche Formulierungen, wie sie ja beide Seiten als möglich anerkennen, oder wirklich um Glaubensunterschiede handelt. Die Erfahrungen etwa bezüglich der Erforschung der liturgischen Unterschiede weisen einen ermutigenden Weg. Die genauere Klärung dessen, was mit Identität des Glaubens gemeint ist und was zum legitimen und wünschenswerten Pluralismus gehört, ist also wichtige Voraussetzung, damit beide Kirchen nicht nur das selbe Ziel des Dialogs vor Augen haben, sondern auch die selbe Ansicht darüber, wann dieses Ziel erreicht ist.

Doch wäre vorausgehend die Frage zu klären, ob die beschriebenen unterschiedlichen theologischen Ansätze noch vom Prinzip der legitimen Vielfalt der Traditionen gedeckt sind, ob also zwischen ihnen überhaupt die Glaubensidentität möglich ist, die von der Kommission als Voraussetzung für die Kircheneinheit verlangt wird. Hierfür muss theologisch erörtert werden, wie weit beide Denksysteme als unterschiedliche Ausdrucksweisen ein und der selben Wahrheit aufgefasst werden können, die ja immer der Beschränkung menschlichen Denkens und menschlicher Ausdrucksweise unterworfen bleibt, oder ob es einen grundsätzlichen Unterschied zwischen ihnen gibt, der sie als nicht miteinander vereinbar erweist. Wenn das so wäre, dann stünden beide Kirchen vor der Alternative, sich entweder in ihrer grundsätzlichen Verschiedenheit als legitim anzuerkennen, sogar dann, wenn die Gemeinsamkeit für unser Denken nicht ohne weiteres zu verstehen ist, oder aber, was natürlich keineswegs wünschenswert wäre, sich in einem gegenseitigen Exklusivismus das Kirchesein abzusprechen. Das würde faktisch das Ende dieses ökumenischen Dialogs bedeuten.

Es entsteht also der Eindruck, als habe die Kommission in ihrer bisherigen Arbeit diesem Grundunterschied, welchen Charakter er auch haben mag, nicht genügend Beachtung geschenkt. Die großen Differenzen, zu denen es im Verlauf der Kommissionsarbeit gekommen ist, lassen sich nicht nur mit den politischen Entwicklungen und der Wiederzulassung der griechisch-katholischen Kirchen erklären. Doch lässt sich der momentane Stillstand auch als Chance begreifen, im Dialog diejenigen Unterschiede aufzugreifen, die den Problemen zu Grunde liegen.

Es scheint daher wichtig, dass sowohl der offizielle ökumenische Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche als auch das theologische Forschen in beiden Kirchen das Augenmerk stärker auf solche Punkte legen, wie sie gerade dargestellt wurden, damit der Dialog fruchtbar fortgesetzt und zu Ende geführt werden kann. Sonst wäre zu befürchten, dass nach dem Abschluss der Gespräche und dem Erreichen eines Konsenses in den „klassischen“ Kont-

roversthemen festgestellt werden müsste, dass vor der Herstellung der Kircheneinheit noch grundsätzliche Fragen geklärt werden müssen, die die erzielten Ergebnisse in einem anderen Licht erscheinen lassen. Die Erkenntnis der grundsätzlich unterschiedlichen theologischen Ansätze soll aber nicht einen Graben zwischen den Kirchen schaffen oder vertiefen, sondern das Bewusstsein stärken, dass beide Traditionen einander bedürfen, um wirklich orthodox und katholisch zu sein, wie das für die katholische Seite das II. Vatikanum festgestellt hat.¹⁷ Dabei kann es notwendig sein, schwierige und harte Wahrheiten zu erkennen und sich gegenseitig zu sagen. Doch muss immer bedacht werden, welchem Ziel der Dialog dient: der Einheit der Kirche Jesu Christi, die in dem einen Glauben eine Vielheit von Traditionen einschließt.

¹⁷ Vgl. UR 17.