

Ökumenische Kategorie der Ekklesiologie

Der Ausdruck „Schwesterkirchen“ im Spannungsfeld von Primatialität und Synodalität

Von KNA-Mitarbeiter Prof. Dr. Christoph Böttigheimer

Die ökumenische Bewegung ist alles andere als eine vorübergehende Zeit- oder Modeerscheinung. Sie ist vielmehr unumkehrbar, insofern sie biblisch verankert und theologisch als Frucht des göttlichen Geistwirkens zu verstehen ist (UR 4). Von Anfang an ist die Einheit ein konstitutives und damit unverzichtbares Wesensmerkmal der Kirche Jesu Christi. „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast. ... denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir“ (Joh 17,21f). Das Ringen um die Einheit der Kirche weiß sich folglich dem Heilswillen des dreifaltigen Gottes verpflichtet und versteht sich als Dienst an der Glaubwürdigkeit apostolischer Verkündigung.

Theologisches „Vorbild und Urbild“ für die Einheit der Kirche ist die göttliche Trinität, „die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen“ (UR 2). Wie Gott nach Auskunft des christlichen Glaubens dreifaltig ist, so ist auch die Kirche trinitarisch verfasst: Indem die Gläubigen durch Wort und Sakrament mit Christus vereint werden und am göttlichen Leben teilhaben, werden sie selbst zum Leib Christi (1 Kor 10,16f; LG 3; 26). Dabei ist der Heilige Geist ihr Lebens- und Einheitsprinzip, so dass die vielen Glieder trotz ihrer Verschiedenheit einen einzigen Leib bilden. „Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. *Ein Leib* und *ein Geist*, wie euch durch eure Berufung auch *eine* gemeinsame Hoffnung gegeben ist; *ein Herr*, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ (Eph 4,2-6; LG 7). Ursprung und Vorbild der christlichen Einheit ist demzufolge der dreifaltige Gott selbst.

Auf die trinitarische Verfasstheit der Kirche nimmt in den Texten des Zweiten Vatikanum insbesondere der „communio“-Begriff Bezug. Er bezeichnet die Teilhabe (*participatio*) aller Getauften am Leben Gottes, die durch Jesus Christus auf geschichtlich einmalige Weise ermöglicht wurde und durch den Geist Gottes fortwährend eröffnet wird. Darüber hinaus bezieht er sich zugleich auf die äußere Gestalt von Kirche (LG 10), in der die Heilsgemeinschaft konkret sichtbar wird. Der Kirche kommt somit als Leib Christi eine sichtbare und eine unsichtbare Dimension zu. „Die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft ... bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ (LG 8).

Alle, die auf verborgene Weise am dreifaltigen Leben Gottes partizipieren, bilden eine sichtbare *communio*, deren Einheit nicht sterile Uniformität bedeutet, sondern bezogen auf den göttlichen Grund differenzierte Vielfalt. So vermag die eine Kirche Jesu Christi durchaus an vielen unterschiedlichen Orten zu existieren. Dieses Leben in Einheit und Vielfalt ist aufgrund menschlicher Schwäche ständig der Gefahr der Spaltung ausgesetzt. Die Einheit ist damit kein Besitz der Kirche, sie lässt sich weder äußerlich erzwingen noch institutionell diktieren, sie kann nur wieder gewon-

nen, bewahrt und vertieft werden, insofern Metanoia (UR 7f), „Buße und Umkehr“¹, geübt, in Treue gegenüber dem Willen Christi ständig „Erneuerung und Reform“ gesucht (UR 4) und die im Geist Gottes angebotene Versöhnung immer wieder neu realisiert wird. Eben darum müht sich die ökumenische Bewegung.

In der Ökumene kommt heute dem Communio- bzw. Koinonia-Gedanke eine zentrale Bedeutung zu.² Das gilt sowohl für den katholisch-evangelischen als auch den katholisch-orthodoxen Dialogprozess, wie beispielsweise das „Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche“ verdeutlicht, in dem bemerkt wird, dass sich beide Kirchen heute „auf der Grundlage einer Ekklesiologie der Communio“ als „Schwesterkirchen begegnen“³; auch im Dokument „Communio Sanctorum“, das von der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche erarbeitet wurde, ist von der „Gestalt der Kirche als *communio* von Schwesterkirchen (LG 23)“ die Rede.⁴

Wie die Äußerungen belegen, wird mit der Communio-Ekklesiologie nicht selten der Ausdruck „Schwesterkirchen“ kombiniert. Dieser Sprachgebrauch ist in der ökumenischen Bewegung recht neu. Der Begriff „Schwesterkirche“ erweist sich bei genauerer Betrachtung allerdings deshalb als nicht unproblematisch, da er in der ökumenischen Diskussion mit teils unterschiedlichen Konnotationen Verwendung findet, worauf die Glaubenskongregation in einer „Note über den Ausdruck Schwesterkirchen“⁵ vom 30. Juni 2000 eigens hingewiesen und darum eine hermeneutische Regel für den Umgang mit dem Begriff „Schwesterkirchen“ aufgestellt hat.

Die unklare Verwendung des Ausdrucks „Schwesterkirchen“ ist immer wieder Anlass für Irritationen und Missverständnisse. Zudem ist der Ausdruck teils im Begriff, sich zu einer diplomatischen Floskel aufzulösen. „Der Ausdruck Schwesterkirche ist“ aber, wie Papst Johannes Paul II. in der Begegnung mit der polnischen orthodoxen Kirche ausführte, „keine Höflichkeitsformel, sondern eine wirkliche ökumenische Kategorie der Ekklesiologie.“⁶ Welche ekklesiologische Bedeutung kommt dem Begriff „Schwesterkirchen“ zu? Wo ist er mit Recht anwendbar? Welche ekklesiologischen Gegebenheiten sind bei seinem Gebrauch zu berücksichtigen? Um diese Fragen soll es nachfolgend gehen.

Der Begriff „Schwesterkirchen“ im katholischen Kontext

Auf der Suche nach der katholischen Bestimmung des Begriffs „Schwesterkirchen“ (ecclesiae sorores) erweist sich eine Befragung der Konzilstexte des Zweiten Vatikanum als wenig hilfreich, da die Konzilsväter diesen Begriff vermieden – abgesehen von einer Ausnahme, wo die Rede von „Schwesterkirchen“ auf das Verhältnis der orientalischen Kirchen untereinander angewandt wird

¹ Enzyklika „Ut unum sint“ von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (= VApS 121), Bonn 1995, Nr. 17.

² Vgl. besonders das Dokument „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ der 7. Vollversammlung des ÖRK in Canberra (1991), in: Walter Müller-Römhald (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht Ökumenischer Rat der Kirchen, Frankfurt a.M. 1991, 173-176.

Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, in: US 45 (1990), 327-329, hier 328.

⁴ Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt 2000, Nr. 200.

⁵ „Schwesterkirchen“. Eine Note der Glaubenskongregation (30. Juni 2000), Nr. 11, abgedruckt in: KNA-ÖKI-Dokumentation Nr. 4 (12.9.2000).

⁶ Zit. bei E. Chr. Suttner, „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft“: Eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel?, in: Der christliche Osten 47 (1992), 278-287, hier 278

(UR 14). Statt des Begriffs „Schwesterkirchen“ zogen die Konzilsväter Begriffe wie Lokalkirche (ecclesia localis), Einzelkirche (ecclesia singularis) oder Teilkirche (ecclesia particularis) als Bezeichnungen für die im Glauben und in der Feier der Sakramente um den Ortsbischof geeinte Kirche vor. Weil jede dieser Kirchen die Kirche Jesu Christi vollgültig verwirklicht (LG 26; CD 11), sind sie untereinander gleichrangig, wie schon der Apostel Paulus die einzelnen Gemeinden am Ort als „Kirche“ angesprochen hat (Röm 16,1; 16,23; 1 Kor 4,17; 6,4 u.ö.). Die Christengemeinden sind die lokal konkret existierenden ekklesia Gottes (1 Kor 1,1f; Thess 1,1f).

Die katholische Kirche besteht in und aus „Teilkirchen“ (LG 23); sie wird aber nicht aus absolut eigenständigen Kirchen aufbaut. Denn die Eigenständigkeit der lokalen Kirchen ist durch ihr Eingebundensein in die koinonia der Universalkirche bedingt. Die verbindliche Communio der Ortskirchen untereinander wird auf sakramentale Weise durch den Bischof repräsentiert. Dabei ist die Gesamtkirche keine bloße Idee, sondern eine Wirklichkeit, von der das Credo ebenso spricht wie die Liturgie; ihr steht der Bischof von Rom vor. Die Einheit der Teilkirchen ist gleichsam Resultat und Konsequenz der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, so dass eine Koinzidenz von Universalkirche und Ortskirche im Sinne einer reziproken Immanenz besteht (LG 23).

Wie die Einzelbischöfe „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit“ in ihren Ortskirchen sind und hier Jurisdiktion besitzen, so kommt dem Bischof von Rom eine universale, unmittelbare Jurisdiktion in Bezug auf die Gesamtkirche zu; er „ist als Nachfolger Petri das immer währende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen“ (LG 23). Bischöfe und Papst sollen in Treue zum apostolischen Ursprung „zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (LG 13). Das katholische Einheitsverständnis spiegelt sich demnach in der bischöflichen Kollegialität wider: Die Einzelbischöfe leiten, da sie ihre Vollmacht direkt von Jesus Christus selbst erhalten, ihre Teilkirchen zwar unmittelbar (DH 3112ff), doch nur in relativer Eigenständigkeit, nämlich im Verbund mit der *communio episcoporum* (CD 11) einschließlich des Bischofs von Rom. „Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, stellt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes, insofern es unter einem Haupt versammelt ist, die Einheit der Kirche dar.“ (LG 22).

Innerhalb der *communio* von Einzelkirchen ist die Kirche von Rom selbst eine Teilkirche und damit Schwesterkirche zu allen anderen lokalen Kirchen. So hat der Ausdruck „Schwesterkirchen“ innerhalb der katholischen Ekklesiologie auf der Ebene von Teil- bzw. Ortskirchen also durchaus seine Berechtigung. Katholische Ortskirchen können Schwesterkirchen zu anderen Ortskirchen sein, selbst wenn diese nicht in voller Kirchengemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber wesenskonstitutive Elemente von Kirche bewahrt haben.⁷ So heißt es beispielsweise in der „Gemeinsamen christologischen Erklärung der katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens“ vom 11. November 1994, dass die christologischen Kontroversen auf Missverständnissen beruhen, und dass, da beide Kirchen aus demselben Glauben und denselben Sakramenten leben, „sich die Katholischen Ortskirchen und die Assyrischen Ortskirchen als Schwesterkirchen anerkennen“ können.⁸ Unter der Perspektive, dass die Kirche von Rom zugleich auch Patriarchensitz des Abendlands ist, kann sie außerdem auch als Schwesterkirche zu den anderen Patriarchaten bezeichnet werden.

⁷ So betont die Note der Glaubenskongregation, dass der Begriff „Schwesterkirchen“ nur „auf jene kirchliche Gemeinschaften angewandt werden darf, die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben“ (Nr. 12; vgl. Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Erklärung „Dominus Jesus“. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000), Bonn 2000, Nr. 17). Dass diese Begriffbestimmung nicht immer eingehalten wurde, zeigt z.B. das Grußwort von Bischof Franz Xaver Eder anlässlich des Tutzingen Symposium im Jahre 1987, abgedruckt in: US 42 (1987), 330f.

⁸ Gemeinsame christologische Erklärung der katholischen Kirche und der assyrischen Kirche des Ostens, Rom, 11. November 1994, in: DwÜ Bd. III: 1990-2001, Paderborn 2003, 596-601, hier 598.

Der Bischof von Rom steht darüber hinaus auch der Gesamtkirche vor, die übrigens weder mit der Kirche von Rom identifiziert noch als Kirche Jesu Christi⁹ bzw. Mutter aller Kirchen¹⁰ verstanden werden darf. Seine Funktion für die Gesamtkirche hat der Papst so auszuüben, dass das Mysterium bzw. die Identität der Teilkirchen nicht beeinträchtigt und die episcopale Kollegialität nicht unterlaufen wird. Nichtsdestotrotz tritt die Universalkirche nicht einfach hinter die Koinonia von Kirchen zurück, wie die Glaubenskongregation in ihrem „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio“ betont hat. Vielmehr stellt die Gesamtkirche eine „jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit“ dar.¹¹ Eine Überzeugung, der u.a. Kardinal Walter Kardinal Kasper widersprochen hat¹², die von Kardinal Joseph Ratzinger aber schon früher vertreten wurde: „Die Alte Kirche hat zwar keine römische Primatsausübung im Sinn der römisch-katholischen Theologie des 2. Jahrtausends gekannt, aber sie kannte sehr wohl Lebensformen der universalkirchlichen Einheit, die nicht nur Manifestationscharakter hatten, sondern konstitutiv für das Kirche-Sein der Einzelkirchen waren. In diesem Sinn gab es durchaus die Vorgängigkeit der Universalkirche vor der Partikularkirche.“¹³ Erstes ekklesiologisches Element ist demnach die Gesamtkirche; westliche Ekklesiologie ist universal geprägt und primatial bestimmt. „Das Regime der Einheitsorganisation, d.h. einer Kirche, die ein einziges Volk mit einer sogar sichtbaren Struktur als einziges Volk bildet, ist das, was das Papsttum sehr früh erstrebt und die lateinische katholische Ekklesiologie allgemein bis heute zur Theologie erhoben hat“.¹⁴

Innerhalb der universalkirchlichen Perspektive bekommt der Begriff „Schwesterkirchen“ einen ganz eigenen Stellenwert: Zum einen kann von der katholischen Kirche nicht von einer Gemeinschaft von Schwesterkirchen gesprochen werden. Aufgrund des Universal- und Primatialprinzips kommt den Teilkirchen ja eine nur relative Eigenständigkeit zu und selbst die unierten Kirchen gelten als Teilkirchen, obgleich sie „sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen.“ (LG 13)

Zum andern kann die katholische Kirche aufgrund ihres universalen Selbstverständnisses auch nicht Schwesterkirche einer anderen autokephalen, durch ein eigenes kanonisches Territorium abgegrenzten Kirche sein. Vor dem Hintergrund dieser Universalkirchen-Theologie vermieden es die Konzilsväter bewusst, den Bezug der katholischen Kirche zu den anderen nicht-katholischen Kirchen mit dem Begriff „Schwesterkirchen“ zu umschreiben. An dieser Sprachregelung hat das kirchliche Lehramt selbst in nachkonziliarer Zeit, in der der Theologie der Ortskirchen wieder mehr

⁹ Die Konzilsväter veränderten die Textvorlage der Kirchenkonstitution von „vera ecclesia Christi est ecclesia catholica“ zu „haec vera ecclesia Christi subsistit in ecclesia catholica“ um (LG 8), so dass die katholische Kirche zwar nach wie vor als Kirche Christi bekannt wird, implizit aber eingeräumt wird, dass es neben der römisch-katholischen Kirche noch andere Subsistenzen der wahren Kirche Jesu Christi geben kann. Das bedeutet zugleich, dass die Einheit der sichtbaren Kirche nicht uniform sein kann, sondern lebendig, reich und vielgestaltig sein darf.

¹⁰ „Mutterkirche“ ist gemäß der „Note“ der Glaubenskongregation allein die Kirche Jesu Christi, da sie allen geschichtlichen Subsistenzen der Kirche vorausliegt und deren Einheit begründet. „Schwesterkirchen“ (s. Anm. 5), Nr. 10: „Es muss immer klar bleiben, ... dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist.“

¹¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio (= VApS 107), Bonn 1992, Nr. 9. Hervorhebung vom Vf.

¹² W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: StZ 218 (2000) 795-804; M. Kehl, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: P. Walter u.a. (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive, Freiburg 2003, 81-101.

¹³ J. Ratzinger, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 75.

¹⁴ Y. M. Congar, Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: MySal IV/1, 357-599, hier 399.

Bedeutung zukommt, festgehalten.¹⁵ Somit bleibt der Ausdruck „Schwesterkirchen“ auf das Verhältnis der Teilkirchen zueinander bzw. der katholischen Teilkirchen zu den orthodoxen Kirchen beschränkt. Man kann „richtigerweise nicht sagen“, betont die römischen Note, dass die katholische Kirche Schwester einer Teilkirche oder eines Teilkirchenverbandes“ ist.¹⁶ Allein zulässig ist eine von der Primatslehre isolierte, auf die Teil- bzw. Ortskirchenebene begrenzte Verwendung des Ausdrucks „Schwesterkirchen“.

Dass die katholische Kirche als Universalkirche keine selbstständigen, auf ein kanonisches Territorium eingegrenzten Schwesterkirchen neben sich duldet, wird in der ökumenischen Diskussion teilweise zu wenig berücksichtigt. Aus einer ungenauen Begriffsverwendung resultieren immer wieder missverständliche Formulierungen und falsche Schlussfolgerungen, etwa die, dass das Zweite Vatikanische Konzil die orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ zur katholischen Kirche bezeichnet hätte.¹⁷

Der Begriff „Schwesterkirchen“ im orthodoxen Kontext

Im Gegensatz zur katholischen Ekklesiologie stellt die Gesamtorthodoxie keine einheitliche, institutionell verfasste Größe dar. Denn für die Ostkirche ist die Patriarchalstruktur bestimmend. Ihr zufolge versteht sich die Orthodoxie als eine im Glauben geeinte, sakramentale und kanonische Gemeinschaft (Koinonia/Communio) von mehreren Patriarchaten und anderen autokephalen, d.h. selbstständigen und gleichberechtigten Kirchen, die je für sich eine Erscheinung der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ sind. Den autokephalen orthodoxen „Nationalkirchen“ kommt je ein eigenes kanonisches Territorium zu, das vom jeweiligen Oberhaupt autonom verwaltet wird. Eine autokephale orthodoxe Kirche hat zu anderen orthodoxen Kirchen keinen kirchenrechtlichen Bezug, sondern ist selbst Haupt seiner Kirche. Nach altkirchlicher Regelung ist die Jurisdiktion allein auf das eigene Territorium beschränkt.¹⁸ Kein Patriarch hat das Recht, sich willkürlich in die internen Probleme einer Nachbarkirche einzumischen oder auf einem Territorium, das unter der pastoralen Verantwortung einer anderen Kirche steht, missionarisch aktiv zu werden.

Die Kirchen des Ostens folgen somit dem Prinzip der Selbstständigkeit und Gleichheit; sie sind selbstständig in den zwischenkirchlichen Beziehungen und verstehen sich als eine Gemeinschaft autokephaler bzw. autonomer und gleicher Schwesterkirchen. Hier in der ostkirchlichen Patriarchalstruktur hat der Begriff „Schwesterkirchen“ seinen eigentlichen Sitz im Leben; er entstand in Verbindung mit der Idee der Pentarchie im 5. Jahrhundert.¹⁹ In diesem Kontext wurde auch die Kirche des Westens selbstverständlich als Schwesterkirche bezeichnet und das selbst dann noch, als sich in der Kirche von Rom mehr und mehr eine eigene Primatslehre auszubilden begann. Auf den altkirchlichen Sprachgebrauch nahm Papst Paul VI. bei den Begegnungen mit Patriarch Athenago-

¹⁵ „Schwesterkirchen“ (s. Anm. 5), Nr. 7-8.

¹⁶ Ebd., Nr. 11.

¹⁷ „Nur von ihnen [den Kirchen des christlichen Ostens] sagten sie [die Konzilsväter] „mit Bestimmtheit aus, dass sie Kirchen Christi und folglich Schwesterkirchen der katholischen Kirche sind.“ (E. Chr. Suttner, Warum getrennte Schwesterkirchen?, in: StZ 213 (1995), 271-277, hier 274; ders., Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, 9. Ähnliche Schlussfolgerungen ziehen auch M. Brun, Schwesterkirchen – im Namen Jesu, in: US 56 (2001), 59-69, hier 66 und E. Lanne, Schwesterkirchen – Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, hg. v. Pro Oriente, Innsbruck 1976, 54-82, hier 69: Man „kann ... mit Recht folgern, dass bezüglich der orthodoxen Kirchen, und ganz allgemein der orientalischen Kirchen – chaledonisch oder nicht-chaledonisch – die katholische Kirche eine gewisse brüderliche Beziehung anerkennt, die es wohl erlaubt, von Schwesterkirchen zu sprechen. Man spricht von Schwesterkirchen, weil sie die gleiche Eucharistie wie wir feiern, das auf dem gleichen Priesteramt apostolischen Ursprungs beruht.“

¹⁸ Can. 2 des Konzils von Konstantinopel (381), zit in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1, hg. v. J. Wohlmuth (Paderborn 1998) 31.

¹⁹ E. Lanne, Schwesterkirchen (S. Anm. 17).

ras I. am 25. Juli 1967 Bezug, indem er anerkannte, dass der Ausdruck „Schwesterkirchen“ treffend die Beziehung zwischen beiden Kirchen kennzeichnet, die „während Jahrhunderten“ bestand. Zudem gebrauchte er denselben Ausdruck nun wieder für beide Kirchen: „Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir Jahrhunderte lang gelebt und miteinander die Ökumenischen Konzilien gefeiert, die das Glaubensgut gegen jede Veränderung verteidigten. Nun schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten Gott die Gnade, dass unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen trotz der Schwierigkeiten, die in früheren Zeiten zwischen uns entstanden sind.“²⁰

Nach der Schwesterkirchen-Theologie muss innerhalb der Ostkirche zwischen Glauben und Verwaltung unterschieden werden: Die orthodoxen Kirchen stimmen zum einen im katholischen und apostolischen Glauben überein und pflegen darum untereinander volle Kirchen- und Sakramentengemeinschaft. Zum andern gibt es aber unterschiedliche selbstständige kirchliche Verwaltungen. Verwaltungsmäßig ist die Orthodoxie polyzentrisch: Sie besteht aus einer Gemeinschaft mit vielen gleichwertigen kirchlichen Zentren, was eine zentralistische bzw. monarchische Verwaltung der Gesamtorthodoxie ausschließt. „Die orthodoxe Ekklesiologie verwehrt den Gedanken, dass eine Ortskirche eine universale Jurisdiktion besitzen könnte.“²¹ Aus diesem Grunde kennt die orthodoxe Ekklesiologie auch nicht den Begriff der Teilkirchen, der eine Differenzierung von Teilen und einem Ganzen impliziert, sondern nur den Ausdruck „Schwesterkirchen“.

Im Laufe der Kirchengeschichte hat sich zwischen den orthodoxen Schwesterkirchen unabhängig von deren theologischer Gleichwertigkeit eine kanonische Rangordnung bzw. Zählweise herausgebildet, die von den fünf alten Patriarchaten angeführt wird. Weil sich das Patriarchat von Konstantinopel auf den Apostel Andreas beruft, der nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift noch vor seinem Bruder Petrus zum Apostelamt berufen worden war, beansprucht dieses Patriarchat zusammen mit jenem von Rom einen Vorrang über die ganze Christenheit. Dieser wird bereits auf dem Konzil von Konstantinopel (381) juristisch greifbar, wo es im Kanon 3 lautet: „Der Bischof von Konstantinopel hat den Vorrang der Ehre nach dem Bischof von Rom, denn Konstantinopel ist das Neue Rom“²².

Bezeichnenderweise verweigerte Papst Leo der Große diesem Kanon seine Zustimmung, widersprach er doch der schon von ihm mit Entschiedenheit vertretenen Lehre vom päpstlichen Primat über die Gesamtkirche; mit einem bloßen Ehrenprimat unter den Patriarchatssitzen hat sich Rom nie abgefunden. Dessen ungeachtet wurde auf dem Vierten Ökumenischen Konzil von Chalcedon (451) die Jurisdiktion und Zuständigkeit der Kirche von Konstantinopel nochmals erweitert (canones 9, 17, 28). Konstantinopel wurde zum zweiten Bischofsstuhl der Christenheit, mit dem sich seither der Titel „Ökumenischer Patriarch“ verbindet. Gemäß der kanonischen Rangordnung folgt also das Patriarchat von Konstantinopel dem von Rom, so dass aus östlicher Sicht die Kirche des Westens gleichsam als erste Schwesterkirche zu den anderen orthodoxen Kirchen von gleicher Würde erscheint und der Papst als Patriarch unter anderen, als Erster unter Gleichen, ausgestattet mit dem Vorsitz der Liebe.

Es dürfte bislang deutlich geworden sein, dass der Begriff „Schwesterkirchen“ innerhalb der östlichen Ekklesiologie eine völlig andere Bedeutung einnimmt als in der westlichen, wo er nur auf einer der universalkirchlichen Ebene nachgeordneten Stufe Anwendung findet. Versteht sich die römisch-katholische Kirche als eine universale *communio* von Teilkirchen, so die Kirche des Ostens als Gemeinschaft verschiedener eigenständiger Kirchen, die durch das Band des katholischen und

²⁰ Paul VI., Breve Anno ineunte (25.7.1967): AAS 59 (1967) 852-854, hier 853.

²¹ J. Meyendorff, Schwesterkirchen. Ekklesiologische Implikationen im „Tomos Agapes“, in: IKAz 3 (1974), 308-322, hier 321f.

²² Can. 3 des Konzils von Konstantinopel (381), zit. in: Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Bd. 1, hg. v. J. Wohlmuth (Paderborn 1998) 33.

apostolischen Glaubens, der gemeinsamen Hoffnung und der gegenseitigen Liebe miteinander verbunden werden. Damit stehen sich eine westliche Gesamtkirchen-Theologie und eine östliche Schwesterkirchen-Theologie gegenüber. Besitzen die lokalen Kirchen des Ostens kanonische Autonomie, so jene des Westens eine relative; gilt das Territorialprinzip im Osten uneingeschränkt, wird es im Westen durch den universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes begrenzt.

Eucharistische Ekklesiologie

Sowohl die westliche als auch die östliche Kirche bekennen sich aus theologischen wie pastoralen Gründen uneingeschränkt zum ökumenischen Prozess und begründen die christliche Einheit explizit mit dem trinitarischen Prinzip. Die Kirche findet „ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ende in dem Mysterium des einen Gottes in drei Personen“²³. Doch hinsichtlich der Kirchenstruktur steht das universalkirchliche, zentralistische Prinzip dem Prinzip der Selbstständigkeit gegenüber. Diese ekklesiologische Differenz darf aber die großen Gemeinsamkeiten zwischen Ost und West nicht verdecken, die sich insbesondere in den drei wichtigen Texten²⁴ ausdrückt, die eine sechzigköpfige Gemischte Theologische Kommission aus Vertretern der Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts erarbeitet hat. In ihnen kommt eine außerordentliche theologische Glaubensnähe zum Tragen und wird deutlich, dass beide Kirchen sogar in ekklesiologischen Grundüberzeugungen übereinstimmen: Neben Evangelium und Sakrament erachten sie auch die apostolische Amtssukzession als für die Kirche Jesu Christi wesenskonstitutiv. Schon das Zweite Vatikanum bekannte, dass die Kirchen des Ostens „trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie“, weshalb sie bis heute „in ganz enger Verwandtschaft ... mit uns verbunden“ sind (UR 15; OE 25).

Für beide Kirchen ist die Eucharistie ein zentrales ekklesiologisches Element: dort, wo die Eucharistie ist, ist die Fülle der Kirche und umgekehrt nur da, wo die Fülle der Kirche ist, kann die Eucharistie gefeiert werden. In der gemeindlichen Eucharistieversammlung um den Bischof ist die Gesamtkirche gegenwärtig und verwirklicht. Die eucharistische Ekklesiologie der Orthodoxie bzw. Alten Kirche wurde vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder neu rezipiert. Jede einzelne zur Eucharistie versammelte Gemeinde, so sagt es das Konzil, stellt „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar“ (SC 42). Ähnlich konnte dann auch die Gemischte Theologische Kommission formulieren: „Jede eucharistische Versammlung [ist] in Wirklichkeit die heilige Kirche Gottes, der Leib Christi.“²⁵ Sie ist damit ihrem Wert nach gleich mit den anderen Gemeinden, weil Christus, der eine Herr, in jeder eucharistischen Versammlung gegenwärtig ist. „In der Ekklesiologie gilt ... immer $1 + 1 = 1$. In jeder Ortsgemeinde gewinnt die ganze Fülle der Kirche Gottes Gestalt, denn jene *ist* die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil davon. Es mag eine Vielfalt von Gestalten der Kirche Gottes geben, aber diese selbst bleibt immer eins und eine, denn sie ist immer sich selbst gleich.“²⁶

Obwohl jede Gemeinde bzw. Lokalkirche alles in sich hat, was sie für das Leben in und aus Chris-

²³ Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982), in: DwÜ Bd. II, 531-541, hier II,1 / S. 534.

²⁴ Das Geheimnis (s. Anm. 23); Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987), in: DwÜ Bd. II, 542-553; 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), in: DwÜ Bd. II, 554-567.

²⁵ Das Geheimnis (s. Anm. 23), hier III,1 / S. 537f. Schon Paulus, der den Ekklesia-Begriff am häufigsten verwendet, ging ja von einer repräsentativen Identität zwischen Gesamtkirche und Ortsgemeinde aus: In jeder Einzelgemeinde ereignet sich Gesamtkirche (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1).

²⁶ N. Afanassieff, Das Hirtenamt der Kirche: in Liebe der Gemeinde vorstehen, in: B. Bobrinsky u.a. (Hg.), Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche, Bd. 1: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, 7-65, hier 27.

tus benötigt, kann sie nicht isoliert ohne die anderen Ortskirchen existieren und außerhalb der anderen leben. Darauf macht Josef Kardinal Ratzinger, der Kirche vor allem als eucharistischen Nachvollzug denkt, mit folgenden Worten aufmerksam: „Als eucharistische Tischgemeinschaft verwirklicht an sich jede einzelne Gemeinde das ganze Kirchesein der Kirche, aber doch nur dadurch, dass sie mit allen anderen Gemeinden in Kommunionverbindung steht, die ihrerseits wiederum ohne die Einheit des gemeinsam geglaubten und bezeugten Wortes unmöglich ist.“²⁷ Jede Ortskirche hat in ständiger, wechselseitiger Beziehung zu anderen Ortskirchen zu stehen; „Katholisch sein heißt ..., in Querverbindung stehen“.²⁸ Das ortskirchliche Miteinander ist also mittels der Kategorie der Relation zu umschreiben und die Gesamtkirche als Koinzidenz von Einheit und Vielgestaltigkeit zu deuten.

Kein Bischof ist von der Sorge für die Gesamtkirche frei; was die Kirche als Ganzes betrifft, geht jede Einzelkirche an. „Weil sich in seiner Ortskirche die eine und einzige Kirche verwirklicht, kann kein Bischof die Sorge für seine Kirche von der Sorge für die Gesamtkirche lostrennen.“²⁹ Alle zusammen bilden ja eine Einheit, die auf dem Sakrament der Liebe und der Eintracht gründet. „Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefiern zerteilt die Kirche nicht, sondern macht vielmehr auf sakramentale Weise ihre Einheit deutlich“.³⁰

In wichtigen ekklesiologischen Grundüberzeugungen besteht also zwischen Ost und West eine große Gemeinsamkeit. Wie „die orientalischen Christen die liturgischen Feiern“ mit großer Liebe begehen, „besonders die Eucharistiefier“ (UR 15), so ist diese auch aus westlicher Sicht ekklesiologischer Kristallisationspunkt und Grundprinzip. Aus der Eucharistie ergibt sich die Koinonia der Ortskirchen. Der Communio-Gedanke basiert somit auf einer breiten sakramententheologischen Grundlage und ist wohl fähig, unter Freisetzung seiner theologischen bzw. ekklesiologischen Implikationen die *Una Sancta* vorzubereiten und zu begründen.

Lokale und universale Kirchenstruktur – Uniatismus-Problem

In wesentlichen Fragen des Glaubens, der Sakramentenlehre, insbesondere der Eucharistie sowie der Stellung des ordinierten Amtes in der Kirche besteht ein so weitreichender Konsens zwischen Ost und West, dass man sich auf dem Zweiten Vatikanum darüber einig war, den Kirchen des Ostens den Titel „Kirche“ zuzuerkennen. Ein analoges Kirchesein kann demnach dort festgestellt werden, wo sich all jene Elemente wiederfinden, die für die Kirche Jesu Christi konstitutiv sind (UR 4), d.h. wo Übereinstimmung „im Verständnis der Grundmysterien des Christentums“ herrscht, auch wenn die Lehre vom universalen Jurisdiktionsprimat und von der Infallibilität des römischen Bischofs verworfen wird.³¹ Gemessen an der *hierarchy veritatum* kommt dem ekklesiologischen Grundkonsens ein größeres Gewicht zu als der Unterscheidungslehre in Sachen Papsttum, weshalb die Konzilsväter sogar die Möglichkeit der Kommuniongemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen einräumten (OE 27).

Dennoch bezeichnet sich die katholische Kirche bislang nicht als Schwesterkirche zu den Kirchen des Ostens. Umgekehrt verträgt sich die „eucharistische Ekklesiologie“, wie sie vor allem von den östlichen Theologen N. Afanassieff, John Meyendorff und A. Schmemmann vertreten und fortentwickelt wurde, gerade nicht mit einer ontologischen Vorordnung der Gesamtkirche gegenüber den

²⁷ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 117.

²⁸ Ebd., 215.

²⁹ Das Geheimnis (s. Anm. 23), hier III,4 / S. 539.

³⁰ Ebd. III,1 / S. 537.

³¹ Enzyklika „*Ut unum sint*“ (s. Anm. 1), Nr. 11: „In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig.“

lokalen Kirchen.³² Die Primatsfrage steht somit trennend zwischen Ost und West. Dies aber nicht so, dass die orthodoxen Kirchen einen römischen Primat als Primat der Liebe und des Dienstes verwerfen würden. „Wir haben in unserer Mitte, gegen jede menschliche Erwartung, den Bischof von Rom, den Ersten von uns, der Ehre nach, ‚den Vorgesetzten der Liebe‘“, so empfing Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 Papst Paul VI. im Phanar.³³ Und der Ökumenische Patriarch Demitrios I. bezeichnete in seinem Schreiben vom 7.12.1975 den Bischof von Rom als denjenigen, der „im System der Pentarchie ... der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ... als Vorsitzender der Liebe und der Ehre bestimmt ist“.³⁴ Die Orthodoxie könnte wohl gemäß altkirchlichen Vorgaben dem Bischof von Rom einen Ehrenprimat unter den Patriarchen des Christentums mit gewissen juristischen Vorrechten³⁵ einräumen, d.h. einen synodal eingebundenen Primat anerkennen.³⁶ „Die orthodoxe Ekklesiologie ... schließt keineswegs die Idee eines Zentrums aus, wo die Konziliarität der Kirche dauernd zu Tage trete.“³⁷

Bei der Suche nach einer Primatsform, die mit der kanonischen Autonomie der Lokalkirchen bzw. einer Ekklesiologie der *Koinonia* von Schwesterkirchen kompatibel ist, scheint der allgemeine Hinweis beachtenswert, sich verstärkt auf das erste Jahrtausend zu besinnen³⁸ und durch eine differenzierte Anwendung die Primatsdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils – aus orthodoxer Sicht übrigens keineswegs unumstritten³⁹ – die verschiedenen kirchlichen Einheitsmodelle: westliche Universalstruktur und östliche Patriarchalstruktur miteinander zu versöhnen. Eine solche Möglichkeit schließen weder die Gemischte Theologische Kommission⁴⁰ noch Kanon 34 der Apostolischen Canones aus: „Die Bischöfe jedes Volkes müssen wissen, welcher unter ihnen der erste ist, den sie als ihr Haupt anerkennen und ohne dessen Zustimmung sie keine wichtige Angelegenheit

³² A. Basdekis, *Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche*, in: *Ofo* 9 (1995), 65-85, hier 71f.

³³ Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976, hg. v. Pro Oriente, Innsbruck 1978, Nr. 173.

³⁴ Ebd., Nr. 287.

³⁵ Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel besitzt als „Ehrenprimat“ bzw. „Ehrenoberhaupt der Gesamtorthodoxie“ etwa das Initiativrecht, das Recht, gesamtorthodoxe Versammlungen, Konferenzen, Konsultationen und Synoden einzuberufen und in ihnen den Vorsitz zu führen, er verleiht Autonomie, Autokephalie und Patriarchatswürde oder ist Appellationsinstanz unter den orthodoxen Schwesterkirchen.

³⁶ A. Basdekis, *Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche*, in: *Ofo* 9 (1995), 65-85, hier 79-81. „Die Orthodoxe Kirche insgesamt hat ein solches Ehrenprimat und einen Vorsitz in der Liebe in der Person des Bischofs von Rom für die Gesamtkirche immer anerkannt, sie hat ihn nie in Frage gestellt und wäre auch heute bereit, diesen Vorsitz in der Liebe dem Bischof von Rom als dem ersten unter gleichen zuzuerkennen.“ (ebd., 85).

³⁷ J. Meyendorff, *Schwesterkirchen* (s. Anm. 21), hier 321f.

³⁸ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209; Enzyklika „*Ut unum sint*“ (s. Anm. 1), Nr. 55: „Wenn wir heute, am Ende des zweiten Jahrtausends, die volle Einheit wiederherzustellen trachten, müssen wir uns auf diese so strukturierte Einheit [des ersten Jahrtausends] berufen“; ders., *Kirche* (s. Anm. 13), 77.

³⁹ Orthodoxe Theologen fragen kritisch nach, wie sich ein Jurisdiktionsprimat, der einen universalen Anspruch erhebt, mit einer Theologie der Schwesterkirchen vertragen kann: „Wie kann aber die orthodoxe Kirche ein Kirchensystem akzeptieren, das in seiner Anwendung ihre Kirchenstruktur prinzipiell in Frage stellt? Wie können sich Kirchen gegenseitig in ihren Strukturen anerkennen, wenn die Anwendung des einen Systems, des päpstlichen, von seinem Verständnis her Gültigkeit auch auf dem Gebiet des anderen beansprucht?“ (A. Kallis, *Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das „Petrasamt“ in der Sicht der Orthodoxie*, in: Vassilios von Aristi u. a. (Hg.), *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, 43-64, hier 55). „Wenn Lehren oder Einrichtungen der römisch-katholischen Schwesterkirche (wie z. B. die Lehre über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes) den Anspruch der allgemeinen Gültigkeit und Wirksamkeit verlassen und abwerfen und durch eine symbolische Auslegung und Interpretation, die nur im Bezirk dieser Kirche gültig ist, entkräftet werden, dann könnte, – meiner Meinung nach – diese symbolische Interpretation zugunsten der Einheit von der orthodoxen Theologie als erträglich betrachtet werden.“ (E. Theodorou, *Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition*, in: A. Rauch, P. Imhof, *Das Dienstamt der Einheit der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum*, Regensburg, 1991, 183-217, hier 212f.)

⁴⁰ M. M. Garijo-Guembe, *Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: *US* 45 (1990), 305-320, hier 314f.

entscheiden sollen; ... derjenige, welcher das Haupt ist, soll ebenfalls nichts tun ohne die Zustimmung aller.“⁴¹ Das ortskirchliche, synodale Prinzip kennt also durchaus eine rechtliche Stellung des Metropoliten bzw. Patriarchen; unter den Patriarchen ist es bislang der Ökumenische Patriarch, der den Vorsitz im Liebesbund innehat.

Wie notwendig eine Vermittlung in der Primatsfrage ist, wird besonders angesichts des Uniatismus-Problems deutlich, das derzeit in der katholisch-orthodoxen Ökumene den „Dialog der Wahrheit“ völlig überschattet und ihn zum Erliegen gebracht hat. Die orthodoxen Kirchen betrachten die katholische Kirche als Teil der einen christlichen „Katholizität“, eben als Schwesterkirche, und beharren darum auf dem Prinzip des kanonischen Territoriums, was die Existenz paralleler Kirchenstrukturen an einem Ort nicht zulässt. Doch weil die katholische Kirche als Universalkirche das Prinzip der jurisdiktionellen Territorien nur hinsichtlich ihrer Teilkirchen gelten lässt, hatte sie keine ekklesiologischen Bedenken, nach der Errichtung von vier Apostolischen Administraturen in Russland diese zu regulären Bistümern zu erheben. Die russisch orthodoxe Kirche verwies aber auf ihr kanonisches Territorium, wehrte sich gegen zweifache Kirchenstrukturen und verwahrte sich gegen missionarische Aktivitäten.⁴²

Mit dem unterschiedlichen Gebrauch des Titels „Schwesterkirchen“ korreliert also eine unterschiedliche Kirchenstruktur und damit verbunden ein ungleiches Verständnis des Territorialprinzips. Der Streit um den Uniatismus hat bislang die theologische Diskussion um einen universalen Dienst der Einheit unterbunden und kann letztendlich doch nur im Einvernehmen mit der Primatsfrage selbst gelöst werden. Entscheidend ist die Frage, welche Gestalt der universale Petrusdienst anzunehmen hat, damit er die kollegiale und synodale Verantwortungsstruktur im Rahmen einer Schwesterkirchen-Theologie nicht verletzt, also der Eigenständigkeit der Teilkirchen gerecht wird.

Die Beantwortung dieser Frage ist Aufgabe des künftigen theologischen Dialogs. Dieser bedarf der sensiblen Vorbereitung, wie etwa des Bemühens, gegenseitiges Verständnis und Vertrauen zwischen den Kirchenleitungen wiederzugewinnen. Dazu gehört, einen schwesterlichen Umgang zu praktizieren und diplomatische Regeln zu beachten. Hätte man z.B. bei der Errichtung von Bistümern beherzigt, was u.a. Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Orientale Lumen“ anmahnte, hätten manche Unannehmlichkeiten vermieden werden können. „Wehe uns, wenn der Überfluss der einen Seite Anlass zur Demütigung der anderen Seite oder zu fruchtlosem und anstoßerregendem Konkurrenzdenken wäre. Die Gemeinschaften im Westen ... werden in Gebieten gemeinsamer Präsenz niemals eine Haltung an den Tag legen, die respektlos gegenüber den mühsamen Anstrengungen erscheinen könnte, für deren Durchführung den Ostkirchen um so höheres Verdienst gebührt, je prekärer ihre zur Verfügung stehenden Mittel sind“⁴³.

⁴¹ Les Constitutions apostoliques. Tome 3 Livres 7 et 8 (= SC 336), Paris 1987, VIII,47,34, S. 285.

⁴² Schon in der Botschaft der Vorsteher der Heiligen Orthodoxen Kirchen vom 15. März 1992 wurde beklagt, dass „die traditionellen orthodoxen Länder als ‚Missionsgebiete‘ angesehen [wurden], und so wird in ihnen eine missionarische Organisation aufgebaut und ein Proselytismus geübt, der sich – zum Schaden des erhofften Weges zur christlichen Einheit – all jener Methoden bedient, die seit Jahrzehnten in der gesamten Christenheit verurteilt und verworfen wurden. ... [Wir] erinnern ... daran, dass wir Orthodoxe jede Form des Proselytismus, der klar von Evangelisation und Mission unterschieden werden muss, uneingeschränkt verurteilen. ... Die Mission dagegen, die in nichtchristlichen Ländern und unter nichtchristlichen Völkern ausgeübt wird, stellt eine heilige Pflicht der Kirche dar.“ (Nr. 4).

⁴³ Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Orientale Lumen“ an den Episkopat, den Klerus und die Gläubigen zum hundertsten Jahrestag des Apostolischen Schreibens „Orientalium dignitas“ von Papst Leo XII. (2.5.1995), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (= VApS 121), Bonn 1995, Nr. 23; ders., Schreiben an die europäischen Bischöfe über „Die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in der neuen Situation von Mittel- und Osteuropa“ vom 31.5.1991, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (= VApS 109), Bonn 1992.

Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang auch das Dokument von Balamand (Libanon), das die Gemeinsame Internationale Kommission für den orthodox-katholischen Dialog auf ihrer 7. Vollversammlung verabschiedet hat. Darin wird der Uniatismus als „überholte Unionsmethode“ und untaugliches Modell zur Gewinnung der kirchlichen Einheit verworfen⁴⁴ – denn „dieser Zustand ist zur Quelle von Auseinandersetzungen und Leiden geworden“ (Nr. 8). Beide Kirchen, die sich „gegenseitig als Schwesterkirchen“ anerkennen (Nr. 14), müssten einen anderen Weg zur Einheit gehen, ohne sich gegenseitig zu vermengen oder aufzusaugen; Missionierungen unter den Mitgliedern der jeweils anderen Kirche werden verworfen und praktische Regeln zur Vermeidung von Konflikten aufgezeigt. Diesen müssten sich beide Kirchen schon jetzt verpflichtet fühlen⁴⁵, unabhängig davon, dass das Dokument von Balamand heftig diskutiert und nicht von allen Kirchen angenommen wurde und dass die Gemeinsame Internationale Kommission auch auf ihrer 8. Vollversammlung in Baltimore (USA) die Uniatismus-Frage noch immer nicht definitiv zu beantworten vermochte.⁴⁶

Ausblick

Mit dem Gebrauch des Ausdrucks „Schwesterkirchen“ verbindet sich die Primats-Frage, d.h. die Frage nach der kanonischen Struktur der Kirche. Welchem ekklesiologischen Element soll die Priorität eingeräumt werden: dem universalen oder lokalen, dem papalen oder episkopalen? Weil das Ortskirchen- und Schwesterkirchen-Modell in der Primatslehre aufeinander treffen, wird hier eine Einigung nur gefunden werden können, indem gemäß altkirchlichem Vorbild beide ekklesiologischen Prinzipien miteinander versöhnt werden: Primatialität und Synodalität. Dass hier auch innerkatholisch Fragen offen sind und das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, zeigt der Disput innerhalb des kirchlichen Lehramtes um das Verhältnis von Universal- und Ortskirche, wie auch die seit dem Konzil noch nicht geleistete Integration des Papstamtes in die Kollegialität der Bischöfe.⁴⁷

Die monarchische Struktur der katholischen Kirche kann nicht ausschließliche Bedingung von Kirchengemeinschaft sein. Das gilt sowohl im Blick auf die Alte Kirche (UR 14) als auch auf die gegenwärtige ökumenische Situation: Wie sehr die Überlegungen auf nicht-katholischer Seite in die Richtung eines Systems der Autokephalie, hin zu einer Koinonia von Schwesterkirchen gehen, verdeutlichte die Gemischte Theologische Kommission auf ihrer 5. Vollversammlung: „Unter dieser Blickrichtung auf die Gemeinschaft der Ortskirchen könnte das Thema des Primats im Gesamt der Kirche und vor allem das des Primats des Bischofs von Rom angegangen werden“.⁴⁸ Nicht zuletzt wird auch im jüngsten Dokument aus der katholisch-evangelischen Ökumene die Primatsfrage mit der „Gestalt der Kirche als *communio* von Schwesterkirchen (LG 23)“ in Verbindung gebracht.⁴⁹

Gibt es eine Form der Primatsausübung, in der die Lokalkirchen trotz einer *communio* mit dem Bischof von Rom ihre Identität und kanonische Autonomie wahren können? Wie lässt sich im Rahmen einer Schwesterkirchen-Theologie der primatialen Anspruch Roms so konkretisieren, dass

⁴⁴ Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Dokument der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, verabschiedet von ihrer 7. Vollversammlung in der Theologischen Hochschule von Balamand, Libanon, vom 17. bis 24. Juni 1993, in: US 48 (1993), 257-264.

⁴⁵ W. Kasper, Ökumene zwischen Ost und West, in: StZ 221 (2003) 151-164, hier 161.

⁴⁶ Das geht auch aus der „Schlusserklärung der 8. Vollversammlung der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche“ im Juli 2000 in Baltimore / USA hervor. Vgl. KNA-Dokumentation Nr. 2, ÖKI Nr. 34, 15.08.2000.

⁴⁷ Ch. Böttigheimer, Von der ökumenischen Relevanz des Papsttums, in: IKaZ 27 (3/1998), 330-342.

⁴⁸ Das Weihesakrament (s. Anm. 24) Nr. 55, in: DwÜ Bd. II, 554-567, hier 565.

⁴⁹ *Communio Sanctorum* (s. Anm. 4), Nr. 200.

dieser entsprechend altkirchlicher Patriarchalstruktur der differenzierten Vielfalt an Schwesterkirchen, die in ihrem jeweiligen kanonischen Territorium selbstständig sind, Rechnung trägt? Wie sich die Papstdogmen des I. Vatikanum mit einem universalen Pastoralprimat vereinbaren lassen, Rom im Sinne der Alten Kirche einen *primatus* ohne *papatus*⁵⁰ auszuüben vermag, das bedarf noch der Klärung – je näher diese rückt, umso lösbarer erscheint auch das Uniatismus-Problem.

(KNA/ÖKI/35 – O/791)

⁵⁰ Y. M. Congar, *L'Écclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, 359.