

Die deutschen Bischöfe

Ökumene-Kommission

8

Die Eucharistie der einen Kirche

Dokumente
des
katholisch-orthodoxen Dialogs
auf deutscher
und internationaler Ebene

Die Eucharistie der einen Kirche

**Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs
auf deutscher und auf internationaler Ebene**

27. Mai 1989

3., erweiterte Auflage 1995

Herausgeber:

**Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 53113 Bonn**

Inhalt

Vorwort	5
Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland: Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (Bonn 1989).....	7
Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche: Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982).....	25
Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987).....	36
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)	48
Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft (Balamand 1993)	59

Vorwort

Die Orthodoxe Kirche ist uns Katholiken in letzter Zeit auf neue Weise nahegekommen. Während früher nur wenige weitgereiste Experten die Chance hatten, orthodoxes Leben unmittelbar kennenzulernen, können wir ihm heute in unseren Städten und Dörfern begegnen. Hunderttausende orthodoxer Christen leben in unserer Mitte; sie wohnen in unserer Nachbarschaft und arbeiten in unseren Betrieben, lernen und lehren an unseren Schulen und Hochschulen; vor unseren Augen feiern sie ihre Feste und vor allem die Heilige Liturgie.

Gleichzeitig ist der katholischen wie der orthodoxen Kirche insgesamt eine neue Nähe geschenkt worden. Im Anschluß an die historische Begegnung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. 1964 im Heiligen Land kam es zu weiteren Treffen und Feiern auf höchster Ebene. Seit 1979 ist eine offizielle Dialogkommission eingesetzt, deren erklärtes Ziel es ist, alles Mögliche zu tun, „um den Tag zu beschleunigen, an dem die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche wiederhergestellt ist.“ Drei gewichtige Dokumente sind bislang aus diesem Dialog erwachsen. Sie sind nicht nur für das wechselseitige Verhältnis beider Schwesterkirchen von großer Bedeutung; sie können auch der katholischen Besinnung und Erneuerung dienen und das ökumenische Verhältnis zu den anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften befruchten.

Angesichts der mit all diesen Fakten verbundenen Chancen und Postulate wurde zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland eine gemeinsame Kommission vereinbart, die seit 1981 zweimal im Jahr zusammenkommt. Sie befaßt sich mit den aktuellen Aufgaben, mit denen wir gemeinsam hierzulande konfrontiert werden. Zugleich wurde versucht, im Zusammenhang mit dem offiziellen Dialog der Schwesterkirchen auf Weltebene zentrale Gegebenheiten unseres Glaubens im Kontext unserer Situation in Deutschland miteinander zu bedenken. Ein erstes Ergebnis dieser Bemühung ist der hier vorgelegte Text über die Eucharistie der einen Kirche. Zusammen mit ihm werden die drei Dokumente publiziert, die im internationalen Dialog entstanden sind.

Alle Texte können bewußt machen, wie fruchtbar das wechselseitige Geben und Nehmen für unsere Schwesterkirchen sein kann; überdies sollten sie uns erkennen lassen, daß uns die neu entdeckte Gemeinsamkeit

zum gemeinsamen Zeugnis wie zum gemeinsamen Dienst verpflichtet.
Deshalb wollen die hier wiedergegebenen Aussagen nicht bloß gelesen,
sondern gelebt werden.

Bonn, den 27. Mai 1989

Paul-Werner Scheele
Bischof von Würzburg
Vorsitzender der Ökumene-Kommission
der Deutschen Bischofskonferenz

*Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie
und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland*

**Die Eucharistie der einen Kirche.
Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft
(Bonn 1989)**

Einleitung

In der Überzeugung, daß der Dialog der Wahrheit und der Liebe zwischen unseren Kirchen auf allen Ebenen geführt werden muß und daß Schwesterkirchen sich wechselseitige Hilfe schulden, haben die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und die römisch-katholische Kirche in Deutschland (Deutsche Bischofskonferenz) im Jahre 1980 die Gründung einer Gemeinsamen Kommission vereinbart.

Seitdem hat diese Kommission nicht nur Fragen des gemeinsamen christlichen Miteinanders in der Bundesrepublik Deutschland erörtert, sondern auch, ausgehend von den konkreten Begegnungen zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Christen in unserem Land und den vielfältigen – positiven, aber auch widersprüchlichen – Eindrücken, die durch das Erleben von Gottesdiensten nach der liturgischen Tradition der jeweils anderen Kirche vermittelt werden, theologische Gespräche geführt.

In Anbetracht der Bedeutung, die in beiden Kirchen der Liturgie, vor allem der Heiligen Eucharistie, für den Glauben zukommt, bildeten die liturgischen Traditionen beider Kirchen den Ausgangspunkt der Beratungen der Gemeinsamen Kommission, die zunächst die theologischen und liturgischen Aspekte der Sakramente (Mysterien) behandelte. Bei der Betrachtung der Unterschiede in der liturgischen Praxis, wie z. B. in der Abfolge der Initiationsriten, wurde die Frage erörtert, ob sie legitime unterschiedliche liturgische Traditionen darstellen oder wegen der Verknüpfung von Liturgie und Glauben – „Lex orandi lex credendi“ (Richtschnur des Betens ist Richtschnur des Glaubens) – die Übereinstimmung im Glauben berühren. Damit folgte die Kommission auch der Vorgehensweise, die im bisherigen Verlauf des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen im Vordergrund stand.

Dieser Zusammenhang hat auch die drei Dokumente maßgeblich geprägt, die von der „Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche“ verabschiedet wurden: „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“ (Mün-

chen 1982), „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche“ (Bari 1987) und „Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche“ (Valamo 1988)¹.

Diese Texte stellen wichtige Etappen des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche dar, dessen Eröffnung am 30. November, dem Fest des heiligen Apostels Andreas des Erstberufenen, im Jahre 1979 von Papst Johannes Paul II. und Patriarch Dimitrios von Konstantinopel mit einer „Gemeinsamen Erklärung“ und der Einsetzung der Dialogkommission definitiv bekanntgegeben wurde². Als letztes Ziel des theologischen Dialoges wird in dieser „Gemeinsamen Erklärung“ jene Eucharistie- und Kirchengemeinschaft genannt, die gemäß der Überlieferung wesensmäßiger Ausdruck des gemeinsamen Glaubens und Bekenntnisses ist: Wir „bekräftigen noch einmal unsere feste Entschlossenheit, alles uns Mögliche zu tun, um den Tag zu beschleunigen, an dem die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche wiederhergestellt ist und wir endlich gemeinsam die Eucharistie feiern können“³.

Im Hinblick auf das bezeichnete Ziel hielt es die Gemeinsame Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland für förderlich, einige der grundsätzlichen Erkenntnisse des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen auf die bereits erwähnte Situation gegenseitiger gottesdienstlicher Erfahrung hin zu konkretisieren und von der liturgischen Überlieferung her zu beleuchten.

Die Gemeinsame Kommission versteht den aus ihren Beratungen entstandenen Text als eine erste Frucht des gemeinsamen theologischen Gesprächs, das dem Kirchenverständnis und der Einheit dienen will. Unsere Kirchen proklamieren gemeinsam ihren Glauben an die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Dieser gemeinsame Glaube setzt von der Entstehung seiner Formulierung in einer konziliar gelebten Koinonia der Kirche her auch eine fundamentale Gemeinsamkeit der Ekklesiologie voraus. Es wird zu prüfen sein, inwieweit diese Gemeinsamkeit des Bekenntnisses auch heute eine gemeinsame Ekklesiologie impliziert oder inwieweit Differenzierungen der Ekklesiologie in den beiden Kirchen doch in einer Gemeinsamkeit des Glaubens vereinbar sind.

Der Text behandelt in einem 1. Teil die Eucharistie als Vermächtnis Christi für die Auferbauung und die Einheit der Kirche, entsprechend den übereinstimmenden Grundstrukturen der ältesten eucharistischen Überlieferung und gemäß den Grundaussagen des Münchener Dialog-Dokuments,

und zeigt sodann in einem II. Teil an einigen liturgiegeschichtlichen Beispielen auf, wie das gemeinsame Erbe der liturgischen Überlieferung gerade auch in der Vielfalt und Ausdrucksfülle der konkreten, durch die Geschichte bestimmten liturgischen Tradition der orthodoxen und römisch-katholischen Kirche zur Darstellung kommt und als bedeutendes Einheitspotential für beide Kirchen zur Geltung gebracht werden kann.⁴

I. Das Vermächtnis Christi in der Gemeinsamkeit der Überlieferung

1. Die Eucharistiefeyer als Gedächtnismahl

In der Eucharistie feiert die Kirche Christi das ihr vom Herrn geschenkte und bis hin zu seiner Wiederkunft zu vollziehende Gedächtnismahl, in welchem jene Liebe fortlebt und sakramental bezeichnet wird, mit der Jesus „die Seinen ... bis zur Vollendung liebte“ (*Joh* 13,1). „Als Verkündigung des Todes des Kyrios, bis er wiederkommt“ (vgl. *1 Kor* 11,26) umfaßt die Eucharistie das Gedächtnis „alles dessen, was für uns geschehen ist; des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt, des Sitzens zur Rechten (des Vaters) und der Wiederkunft in Herrlichkeit“ (Anaphora des hl. Johannes Chrysostomos), ja des gesamten Heilswerkes von der Menschwerdung bis zur eschatologischen Vollendung.

Im Herrenmahl begegnet die Gemeinde ihrem Herrn Jesus Christus, der sie als „ekklesia“ zusammenruft⁵ und der unsichtbar als ihr Gastgeber zugegen ist. Unter den Gestalten von Brot und Wein, in denen der Herr selbst als das Opfer des neuen Bundes wahrhaft gegenwärtig ist, empfängt sie seinen „Leib, dahingegeben“ für uns, und sein „Blut, vergossen für uns“. In der Feier der Eucharistie erweist sich Christus als „Priester auf ewig nach der Ordnung Melchisedeks“ (*Ps* 109 (110), 4; *Hebr* 5,6 u. a.). „Denn durch ein einziges Opfer hat er die, die geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt“ (*Hebr* 10,14) und „kann auch die, die durch ihn vor Gott hintreten, für immer retten; denn er lebt allezeit, um für sie einzutreten“ (*Hebr* 7,25).

2. Die Eucharistie als Feier des Heilswirkens der Dreifaltigkeit

Was Christus als Gastgeber des eucharistischen Mahles für die Seinen tut und in seinem Opfer am Kreuz in Erfüllung seiner Sendung vom Vater

vollendet, geschieht unter Mitwirkung des Heiligen Geistes. Dieser ist es, der einst das Kommen Christi vorbereitete und „gesprochen hat durch die Propheten“.

Durch ihn hat der „aus dem Vater vor aller Zeit“ Geborene Fleisch angenommen und ist Mensch geworden (Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum). Von ihm heißt es (*Joh* 14,26): „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern⁶, was ich euch gesagt habe.“

So geschieht die Eucharistie auch als Anamnese des erlösenden Tuns Christi im Heiligen Geist, durch den das Heilswerk kundgetan⁷ und an den Menschen vollendet wird. Als stets neu zu aktualisierende Gnadengabe ist dieses Heilsgeschehen der Eucharistie „Epiklese“⁸ und wird angemessenerweise unter besonderen Worten der Bitte um das Wirken des Heiligen Geistes vollzogen. So wird schon in der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt († 235) gefleht, „daß Du Deinen Heiligen Geist auf die Darbringung Deiner heiligen Kirche herabsenden mögest“.⁹ Die Chrysostomosanaphora bittet: „Sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf die vor uns liegenden Gaben herab“, erfleht deren Wandlung (μεταβολή) und schreibt diese ausdrücklich dem Wirken des Heiligen Geistes zu mit den Worten: „Indem Du sie (Brot und Wein) verwandelst durch Deinen Heiligen Geist“. Ähnlich erflehen auch die Wandlungsbitten der neuen römischen Hochgebete (II-IV) „die Heiligung der Gaben durch den Heiligen Geist“.

Anamnese und Epiklese sind untrennbar aufeinander bezogen. Deshalb sind die Proklamation der Herrenworte und das epikletische Bittgebet unabdingbare Bestandteile des eucharistischen Geschehens.

3. Die Eucharistiefeier als kirchenstiftendes Ereignis

Die Teilnahme an den eucharistischen Gaben bezeichnet und bewirkt die Koinonia, in der „die Vielen ein Leib“ in Christus werden (*1 Kor* 10,17); ja aus der Eucharistie erwächst die Kirche als „ein Leib und ein Geist“ (*Eph* 4,4).

Tatsächlich ist der Leib Christi ein einziger. „Es existiert also“, wie das Münchener Dialog-Dokument sagt, „nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, daß alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es

doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben ... Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefiern zerteilt die Kirche nicht, sondern macht vielmehr auf sakramentale Weise ihre Einheit deutlich“ (III,1). „Die Koinonia schließt nicht etwa Verschiedenheit und Vielfalt aus, sondern setzt sie voraus, heilt die Wunden der Spaltung, indem sie diese in die Einheit hinein überschreitet“ (III,2).

„Die Identität des Geheimnisses der Kirche“, die in der Eucharistie bekundet wird, verlangt die „gegenseitige Anerkennung ... in der Unversehrtheit des Geheimnisses“, die zugleich die Identität des Glaubens zur Voraussetzung hat (III,3).

In der Kirchengeschichte ist diese gegenseitige Anerkennung der Ortskirchen hinsichtlich der Unversehrtheit des Glaubens und der liturgischen Mysterien verifizierbar in der von Anfang an geübten eucharistischen Koinonia zwischen den Kirchen. Sie manifestiert sich deutlich in der Form der bischöflichen Konzelebration der Vorsteher von Ortskirchen¹⁰, durch die kollegiale Handauflegung und Eucharistiefeyer anlässlich einer Bischofsweihe¹¹ und die Konzelebration bei Konzilien. Zwischen den altkirchlichen Patriarchaten wird diese Anerkennung durch Amtsantritts- und Aufnahmebriefe dokumentiert, die Ausdruck der Koinonia der gegenseitig bezeugten Glaubensgemeinschaft. aufgrund der Übereinstimmung der übersandten Glaubensbekenntnisse sind.

4. Die Bedeutung des Begriffs „Schwesterkirchen“

In diesem Zusammenhang erinnert das Münchener Dialog-Dokument an den Gebrauch des Wortes „Schwesterkirchen“, wie es im römisch-katholisch /orthodoxen Dialog mehrfach auch auf das Verhältnis der beiden Kirchen zueinander angewandt worden ist.

In seinem am 25. Juli 1967 dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. überreichten Breve „Anno ineunte“ gebraucht Papst Paul VI. den Begriff in seinem überlieferungsgeprägten und zugleich zukunftssträchtigen Sinn für die beiden Kirchen: „Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir jahrhundertlang 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 früherer Zeit zwischen uns entstanden sind. Von Jesus Christus erleuchtet, sehen wir ohne weiteres, wie sehr es notwendig ist, diese Schwierigkeiten zu überwinden, um dahin zu

gelangen, daß die bereits so fruchtbare Gemeinschaft, die beide Teile verbindet, voll und vollkommen wird.“¹²

Das Zitat macht deutlich, daß Paul VI. den Begriff „Schwesterkirchen“ im Sinne einer von den Ökumenischen Konzilien her vorgegebenen Glaubensgemeinschaft versteht, und deutet zugleich an, daß die einer eucharistischen *Communio* noch entgegenstehenden Schwierigkeiten sich als solche erweisen können, die weniger in einem unterschiedlichen Glaubensbewußtsein gründen als vielmehr einer positiv geschichtlichen Überwindbarkeit, z. B. durch Reformen kirchlichen Lebens und besseres gegenseitiges Kennenlernen, unterliegen.¹³

Es ist zu hoffen, daß die gegenwärtige Situation in Deutschland und in vielen Ländern der heutigen Welt, die eine lebendige Begegnung zwischen Orthodoxen und Katholiken, einschließlich der Erfahrung von Gottesdiensten der jeweils anderen liturgischen Tradition, erleichtert, ein solches Bewußtsein der Gemeinsamkeit des Glaubens und des kirchlichen Lebens bewirken und bestärken kann.

Solche Erfahrungen einer tiefgegründeten Gemeinsamkeit müssen durch theologische und pastorale Bemühungen sowohl vorbereitet als auch vertieft werden. Denn vordergründige und augenblickshafte Begegnungen mit ungewohnten Gottesdienstformen können sehr wohl auch verwirren und die Vermutung von Andersartigkeit, ja Gegensätzlichkeit bewirken. Deshalb soll nach der im I. Teil erfolgten Besinnung auf die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung der Kirchen des Ostens und des Westens nun im folgenden II. Teil auch auf Verschiedenheiten eingegangen werden.

II. Die Gemeinsamkeit der Überlieferung in der liturgisch-rituellen Vielfalt

5. Die geschichtliche Entfaltung der Eucharistiefeier

Sowohl in der orthodoxen wie auch in der römisch-katholischen Kirche lebt die frühchristliche und altkirchliche Hochschätzung der Eucharistiefeier ungebrochen fort.

Die Eucharistiefeier bildet den Höhepunkt des gottesdienstlichen Lebens sowohl im Ablauf der Tagzeiten als auch im Wochen- und Jahreszyklus der Gottesdienstfeiern. Der Vorbehalt des Wortes „Liturgie“ im griechisch-patristischen Sprachgebrauch seit dem 4. Jahrhundert für die Eucharistie-

feier als die gottesdienstliche Feier schlechthin unterstreicht diese Tatsache auf seiten der orthodoxen Überlieferung.

Gleichzeitig aber sind orthodoxe und römisch-katholische Gottesdienstordnung dadurch gekennzeichnet, daß sie seit frühester Zeit auch das Erbe der Ortskirchen aufgenommen haben, das seit dem 4. und 5. Jahrhundert innerhalb der einzelnen Patriarchate unterschiedliche Prägungen erhielt. Noch im 3. Jahrhundert konnte jeder Ortsbischof das Eucharistiegebet selbst gestalten, wie der Märtyrer Justin († 165) und der Presbyter und Bischof Hippolyt († 235) bekunden.¹⁴ Dagegen gleichen sich vom 4. Jahrhundert an die ortskirchlichen Liturgien innerhalb der Patriarchate immer mehr an die von vorbildlichen Bischöfen der eigenen Region, wie z. B. Basileios und Johannes Chrysostomos, an.

Wenn die Orthodoxie heute in allen ihren Ortskirchen einen im wesentlichen einheitlichen Ritus besitzt, so ist dies das Resultat einer nachträglichen Angleichung an die Tradition von Konstantinopel. Diese Angleichung war noch am Ende des 12. Jahrhunderts nicht ganz abgeschlossen, wie der Patriarch von Antiochien und Kirchenrechtslehrer Theodoros Balsamon († nach 1195) bezeugt.¹⁵

Demgegenüber ist der in der Kirche des Westens vorherrschende römische Ritus aus einer stadtrömischen Tradition hervorgegangen, für die Päpste wie Leo der Große (440 – 461) und Gregor der Große (590 – 604), von den Griechen „*Dialogos*“ genannt, bestimmend waren. Darüber hinaus haben Einflüsse altspanischer, irischer und altgallischer Tradition zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert im Frankenreich das altrömische Erbe überformt.¹⁶

In jeder der beiden Traditionen des Ostens und Westens stehen übrigens gemeinsam verehrte Bischöfe und Kirchenlehrer. Die Unterschiede der jeweiligen Gottesdienstordnungen haben vor dem 11. Jahrhundert niemals zu nachhaltigen Kontroversen zwischen Rom und den orthodoxen Patriarchaten geführt.¹⁷ „Während der Jahrhunderte der ungeteilten Kirche gefährdeten die unterschiedlichen theologischen Ausdrucksweisen einer einzigen Lehre die sakramentale Gemeinschaft nicht. Nachdem die Spaltung eingetreten war, haben sich Ost und West weiterentwickelt, nun aber getrennt voneinander. Sie hatten also nicht mehr die Möglichkeit, einstimmig Beschlüsse zu fassen, die für beide gültig sind.“¹⁸

6. Die Kontroversen über den Gottesdienst im Mittelalter

Die Streitigkeiten des 11. – 14. Jahrhunderts zwischen den beiden Kirchen über unterschiedliche gottesdienstliche Bräuche wurden meist nach eini-

gen Jahrzehnten wieder begraben.¹⁹ Die dabei aufgekommene Polemik, wie sie im Zusammenhang etwa mit der Kontroverse um den Gebrauch gesäuerten oder ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie im Jahre 1053 ausbrach und mit zur Verhängung der unseligen Exkommunikationssentenzen des Jahres 1054 zwischen Kardinal Humbert von Silva Candida und Patriarch Michael Kerullarios und ihren jeweiligen Beratern beitrug²⁰, ist heute unter jene „beleidigenden Worte, grundlosen Vorwürfe und verwerflichen Handlungen“ zu rechnen, die von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. mit seiner Synode am 7. Dezember 1965 als „aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche getilgt und dem Vergessen anheimgefallen“ bezeichnet wurden.²¹

Wenn im folgenden auf unterschiedliche Bräuche in der liturgischen Überlieferung im Hinblick auf die wechselseitigen Begegnungen der Traditionen eingegangen wird, dann geschieht das nicht im Sinne einer Bezeichnung von Defiziten wünschenswerter Gleichartigkeit und als Ausdruck gegenseitigen Befremdens. Vielmehr sollen die theologisch wichtigsten Verschiedenheiten der Traditionen als unterschiedliche Ausprägungen gemeinsamen liturgischen Erbes zur Darstellung kommen.

7. Die Häufigkeit des Kommunionempfangs

Im Rahmen der ihnen gemeinsamen eucharistischen Überlieferung stimmen die orthodoxe und die römisch-katholische Kirche darin überein, daß sie den Empfang des Leibes und Blutes des Herrn als Ziel und Höhepunkt der persönlichen Teilhabe an der eucharistischen Feier betrachten. Sie sind sich dessen bewußt, daß das Anamnesisgebot des Herrn vor allem im „Essen des Brotes und Trinken des Kelches“ (*1 Kor 11,26*) seine konkrete Erfüllung findet und daß von der Teilhabe an dem einen Brot und dem einen Kelch der Aufbau des einen Leibes in Christus bezeugt wird (*1 Kor 10,16*).

Sie sind auch der Überzeugung des Apostels: „Wer unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn“ (*1 Kor 11,27*), und der *Didache* eingedenk: „Wer heilig ist, trete herzu; wer es nicht ist, tue Buße“ (X,6). Diese Mahnung lebt im Ruf „Das Heilige den Heiligen!“ der orthodoxen Liturgieordnung und den Worten „Ich glaube, Herr, und ich bekenne ...“ und „Herr, ich bin nicht würdig ...“, die vor dem Kommunionempfang gebetet werden, im Osten wie im Westen fort.

Vor allem seit der Zeit des heiligen Johannes Chrysostomos und speziell in seinen Predigten wird jedoch spürbar²², daß es nun in den Gemeinden,

denen die Volksmassen zuströmten, nicht mehr wie früher gelang, das Ideal allsonntäglicher Eucharistiefeyer mit Kommunionempfang, zugleich mit dem der geziemenden Ehrfurcht und der vorausgehenden Bekundung der Bußgesinnung, durchzusetzen. Sowohl die heutige orthodoxe Praxis einer Zurückhaltung beim sonntäglichen Kommunionempfang wie auch die seit Pius X. und der liturgischen Bewegung bewirkte Häufigkeit des Kommunionempfangs bei katholischen Gläubigen bedürfen stets neu der Überprüfung an den apostolischen und frühchristlichen Maßstäben.

Der liturgische Ruf: „Das Heilige den Heiligen!“ kann in diesem Zusammenhang nicht bedeuten, daß die Eucharistie nur einer Minderheit von Gläubigen vorbehalten wäre. Vielmehr erklärt Kyrill von Jerusalem in seiner V. Mystagogischen Katechese den Ruf wie auch die Antwort des Chores folgendermaßen: „In Wahrheit ist nur ein Heiliger, ein wesenhaft Heiliger; auch wir sind Heilige, aber nicht vom Wesen, sondern durch Teilhabe, Einübung und Gebet“ (V,19). Zugleich schärft Kyrill die rechte Freude und Ehrfurcht beim Empfang der geheiligten Gaben ein, wenn er die Gläubigen mahnt, auf ihren „zum Thron für den höchsten König“ bereiteten Händen den Herrn mit weit größerer Sorgfalt und innerer Bereitschaft zu empfangen, als wenn ihnen Gold und Edelsteine in die Hände gelegt würden“ (V,21).

8. Die Problematik der wechselseitigen Zulassung zur Kommunion in Sonderfällen

Beide Kirchen stimmen auch darin überein, daß Voraussetzung für den gemeinsamen Empfang der Eucharistie die Einheit im Glauben ist. Unbeschadet dieser Überzeugung haben jedoch große Bevölkerungsbewegungen in diesem Jahrhundert sowie extreme Notsituationen in verschiedenen Ländern die Frage neu aufgeworfen, ob bereits jetzt ein bedingter und begrenzter wechselseitiger Kommunionempfang möglich ist.

Katholischerseits wurden deshalb durch das II. Vatikanische Konzil²³ und den Codex Iuris Canonici von 1983 Regelungen getroffen, die in Sonderfällen orthodoxen Christen die Teilhabe an der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung gewähren²⁴, wie auch katholischen Christen es freistellen, unter bestimmten einschränkenden Bedingungen eben diese Sakramente von orthodoxen Priestern zu erbitten²⁵. Diese Regelungen sind in jenem Verständnis des Glaubens und des kirchlichen Lebens zu sehen, von dem Papst Paul VI. sagt, daß, angesichts insbesondere auch der Gemeinsamkeit der Sakramente, des Priestertums und der apostolischen

Sukzession mit der orthodoxen Kirche, „nur wenig fehlt, um die Fülle (der Glaubensgemeinschaft) zu erreichen, die eine gemeinsame Feier der Eucharistie erlaubt, welche die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt“.²⁶

Orthodoxerseits kann man sich diese Regelung nicht zu eigen machen. Die Eucharistie als die Verwirklichung der Koinonia kann nach orthodoxem Verständnis nicht in getrennten Kirchen wechselseitig empfangen werden. Der Empfang setzt nämlich die Fülle des gesamten kirchlichen Lebens voraus, die noch nicht erreicht ist, da wesentliche Elemente fehlen.²⁷ Die Oikonomia, die ein Abweichen von der strengen kanonischen Ordnung bedeutet, kann hier nicht herangezogen werden, um eine generelle Regelung für Sondersituationen (Diaspora u. ä.) zu treffen.²⁸

Es ist zu hoffen, daß unsere Kirchen aufgrund ihrer eucharistischen Überlieferung gemeinsam alle Schwierigkeiten überwinden werden, die der vollen eucharistischen Koinonia noch im Wege stehen.

9. Die Verehrung der Geheiligten Gaben außerhalb der Eucharistiefeier

Beide liturgischen Traditionen kennen die den Geheiligten Gaben erwiesene Ehrfurcht. Dies gilt nicht nur im Zusammenhang mit dem Aussprechen der Herrenworte und dem Gebet der Epiklese, sondern auch gegenüber den Geheiligten Gaben, die im Tabernakel bzw. in einem entsprechenden Gefäß für die Krankenkommunion oder die Spendung in einem späteren Gottesdienst aufbewahrt werden (Missa Praesanctificatorum, d. h. Liturgie der Vorgeheiligten Gaben). Die Übertragung der Vorgeheiligten Gaben in dieser Form der Liturgie und die dabei bekundete Ehrfurcht kann auch für die in der römisch-katholischen Kirche im Mittelalter entstandenen Sakramentsprozessionen beim orthodoxen Christen Verständnis wecken.

Die in der römisch-katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten deutlich gewordene engere Bindung der Verehrung der eucharistischen Gaben an die Feier der Eucharistie bedeutet eine begrüßenswerte Annäherung an die altkirchliche Praxis.

10. Die volle Zeichenhaftigkeit der Abendmahls Gaben des Leibes und Blutes des Herrn

Die Abendmahlsüberlieferung beider Kirchen stimmt darin überein, daß das Vermächtnis des „hingebenen Leibes“ und des „vergossenen Blu-

tes“ in der Bereitung und Darbringung von Brot und Wein, in der Proklamation der Herrenworte und in der Epiklese über beide Gestalten und im Empfang beider Gestalten – wenigstens durch die zelebrierenden Priester – realisiert wird.

In diesen drei liturgischen Abläufen wurde die Teilhabe der Gläubigen im Verlauf der Liturgiegeschichte abgeschwächt. Die Gläubigen, die einst Brot und Wein, meist als der „eigenen Hände Arbeit“ und zugleich als „das Deinige von den Deinigen (Gaben)“ zum eucharistischen Opfer selbst bereitstellten und spendeten, konnten dies oft nicht mehr selbst tun, nachdem die Kirchen vielfach dazu übergegangen waren, Brot und Wein von spezieller Art für die Eucharistie zu benutzen.

Die gemeinsame Danksagung, die nach dem Zeugnis der frühen Väter von den Antworten und dem letzten Amen der Anaphora besiegelt wird²⁹, wurde seit dem Frühmittelalter dadurch verdunkelt, daß die Anaphora ganz oder teilweise entweder – im Westen – als Stillgebet vollzogen oder – im Osten – durch Chorgesänge überdeckt wurde.³⁰

Die Kommunion unter beiden Gestalten wurde in der abendländischen Liturgie für die Gläubigen dadurch außer Brauch gesetzt, daß man nicht nur Opferbrot und -wein von besonderer Beschaffenheit einfuhrte, sondern aus Gründen der Vermeidung jeder Verunehrung auch kleinster Teilchen nicht-bröckelnde Azymen einfuhrte und die Kelchkommunion dem Priester vorbehielt.³¹

Diese Beschränkung der Gläubigenkommunion auf die Gestalt des Brotes in der abendländischen Praxis ist freilich weitreichend und kann nicht mehr einfach als Eigenart des römischen Ritus verstanden werden. Die Regelungen seit dem II. Vatikanischen Konzil haben am Vorenthalt des Laienkelches nicht festgehalten, sondern die Gläubigenkommunion unter beiden Gestalten für besondere Gelegenheiten, wie z. B. Messen bei der Trauung oder bei Exerzitien von kleinen Gruppen und nunmehr auch in der Osternacht ausdrücklich vorgesehen³² und schließen eine in der Zukunft ausgeweitete Praxis nicht aus.

11. Der Gebrauch ungesäuerten Brotes in der Eucharistiefeier

Als eine Einschränkung der Symbolik der eucharistischen Gaben kann in diesem Zusammenhang auch der bereits erwähnte, gegen Ende des 1. Jahrtausends in den abendländischen Liturgien eingeführte Gebrauch des ungesäuerten Brotes – der Azymen – betrachtet werden, der eine Verunehrung der geheiligten Gaben vermeiden sollte. In abendländischer Sicht erschienen die Azymen jedoch als ein Mittel, die heilsgeschichtliche Sym-

bolik des Opferbrottes zu betonen, da Christus, falls sein Abendmahl zum Termin und unter den Vorgegebenheiten des jüdischen Passahmahles stattfand, selbst für seine Stiftung Azymen benutzt habe.³³ Doch bleibt es trotz aller Bemühungen der Exegeten bis heute ungeklärt, ob Jesus, gemäß dem Passahcharakter seines Abendmahls, den die Synoptiker bezeugen, auch tatsächlich den Termin und gewisse rituelle Vorgegebenheiten des Passahmahles gewahrt hat, oder ob sein Abendmahl gemäß der Chronologie des Johannesevangeliums ein antizipiertes und ohne Azymen gefeiertes Mahl war.³⁴

Heute bietet die rechte Begegnung mit der Liturgie der jeweiligen Schwesterkirche die Chance, in der orthodoxen Liturgie die von der Proskomidie an zum Ausdruck gebrachte Passionsymbolik der Eucharistiefeyer ebenso eindrucksvoll zu erfahren, wie der Gebrauch der Azymen in der Messe der römisch-katholischen Kirche es dem Gläubigen ermöglicht, die Eucharistie als das neue und wahre Passahmahl zu erleben.

12. Herrenworte und Epiklese als Brennpunkte der Anaphora

Zu den Kontroversen, die zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche geführt wurden, gehört auch die unterschiedliche Gewichtung, die man in der theologischen Deutung einerseits dem Aussprechen der Herrenworte und andererseits der Epiklese für die Verwirklichung der eucharistischen Gegenwart des Herrn beimaß. Sie wurde nach dem Zeugnis des Nikolaos Kabasilas am Ende des 14. Jahrhunderts von westlichen Theologen begonnen.³⁵

In ihren zugespitzten Positionen ist sie inzwischen durch die liturgiegeschichtliche Forschung als unhaltbar erwiesen. Daher formuliert das Münchener Dialog-Dokument den überlieferungsgemäßen Konsens zu treffend mit den Worten: „Deshalb vollzieht sich das eucharistische Geheimnis in dem Gebet, welches die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat, und die Epiklese miteinander verbindet, in welcher die Kirche, erfüllt vom Glauben, durch den Sohn den Vater bittet, den Heiligen Geist zu senden, damit in der einzigen Darbringung des fleischgewordenen Sohnes alles in der Einheit vollendet werde.“³⁶

Weitere Passagen des Dokuments sprechen zudem von der epikletischen Grunddimension der Anaphora und beschreiben die durch den Heiligen Geist bewirkte Aktualisierung des Heilswirkens Christi als Grundgesetz der ganzen Heilsordnung und speziell der liturgischen Mysterien.

Die Umschreibung der konstitutiven Bedeutung und gegenseitigen Zuordnung von Herrenworten und Epiklese im eucharistischen Hochgebet ist im zitierten Text so weit gehalten, daß nicht nur differenzierte theologische Deutungen, sondern vor allem die uralten Strukturunterschiede der Anaphoren selbst darin Berücksichtigung finden. Bereits im 4. Jahrhundert zeichnen sich nämlich hinsichtlich der Verbindung der Herrenworte mit dem Dank- und Bittgebet der Anaphora Unterschiede zwischen einer alexandrinisch-römischen und einer antiochenisch-byzantinischen Grundform ab.³⁷

Die antiochenisch-byzantinische Grundform entfaltet eine schon von Hippolyt von Rom bezeugte frühchristliche Weise des Hochgebetes und führt die Abendmahlsworte des Herrn im Kontext der Danksagung an. Sie sieht das Abendmahl primär im heilsgeschichtlichen Zusammenhang, bevor die Erfüllung des Gedächtnisgebotes in der eben hier und jetzt gefeierten Eucharistie innerhalb des Anamnesetextes bedacht und als ein vom Geist bewirktes gegenwärtiges Heilsgeschehen erlebt wird. Die Epiklesetexte innerhalb dieser Anaphorastruktur sind besonders nachdrücklich gehalten, da ohne sie die Bedeutung der Herrenworte für die *gegenwärtige* Feier nur mangelhaft ausgedrückt wäre.

Die alexandrinischen Anaphora und der römische Kanon führen jedoch schon vor dem Einsetzungsbericht ein Bittgebet für die Vollendung der Darbringung und Heiligung der Gaben an, so daß die Herrenworte bei ihrem Aussprechen schon als Proklamation der eucharistischen Gegenwart des Herrn erscheinen. Beide Hochgebetsstrukturen sind legitime altkirchliche Überlieferungen. Die Deutung des gedanklichen Aufbaus dieser Hochgebete muß deren Eigenart beachten; diese darf nicht verabsolutiert, noch darf ihre Interpretation ohne weiteres von einem Eucharistiegebet auf das andere übertragen werden.

Die Liturgieform des römischen Ritus nach dem II. Vatikanischen Konzil hat neben dem seit dem 4. Jahrhundert exklusiv gebrauchten römischen Kanon drei weitere Hochgebete eingeführt, die den Danksagungscharakter der frühchristlichen und orientalischen Anaphoren wieder deutlicher zur Geltung bringen und die Heiligungsbitte – vor dem Einsetzungsbericht – im Sinne der Heiligung durch den Heiligen Geist akzentuieren.

Im übrigen ist durch die Regel des laut gesprochenen bzw. gesungenen Vortrags der gesamten Anaphora deren ursprünglicher Verkündigungs- und Proklamationscharakter wieder zur Geltung gebracht worden, wie er in der Zeit der Früh- und Hochpatristik mit Selbstverständlichkeit zum Ausdruck kam.

13. Die sprachliche Umschreibung der eucharistischen Wandlung

Über den römisch-katholisch/orthodoxen Konsens in der Frage der Untrennbarkeit der Wirkung von Herrenworten und Epiklese in der Anaphora hinaus lehnt man sich heute in der römisch-katholischen Theologie auch hinsichtlich der sprachlichen Umschreibung der eucharistischen Wandlung wieder stärker an die griechische Patristik und die in der Liturgie selbst gebrauchten Formulierungen an. Hierfür besitzt die Chrysostomosanaphora eine besondere Orientierungsfunktion, da sie neben dem in den Anaphoren geläufigen Wandlungsterminus „heiligen“ (ἀγιάζειν) den speziellen Ausdruck „wandeln“ (μεταβάλλειν) gebraucht. Ihr Epiklese-text: „Mache dieses Brot zum kostbaren Leib Deines Christus und, was in diesem Kelch ist, zum kostbaren Blut Deines Christus“ endet mit den Worten: „indem Du sie verwandelst (μεταβαλλών) durch Deinen Heiligen Geist.“

Der dem griechischen Terminus μεταβάλλειν entsprechende lateinische dogmatische Terminus „convertere“ war von jeher der bevorzugte und allen spezielleren Ausdrücken zugrundeliegende auch der abendländischen Theologie.³⁸ Ihm entspricht das deutsche Wort „verwandeln“ bzw. „wandeln, Wandlung“. Unter ihm versteht die römisch-katholische ebenso wie die orthodoxe Theologie, daß Brot und Wein unter Herrenworten und Epiklese durch das Wirken des Heiligen Geistes kraft göttlicher Schöpfermacht zu dem werden, was Christus selbst seinen Jüngern im Abendmahl gewährt: zum Geschenk seiner eigenen Existenz mit Fleisch und Blut, dahingegeben für uns. Demgegenüber tritt der aus der Scholastik stammende und im Kontext des damaligen philosophischen Denkens zu verstehende Begriff „transsubstantiatio“, der in der Liturgie nie verwendet wurde, heute auch in der systematischen römisch-katholischen Theologie zugunsten der patristisch-liturgischen Begrifflichkeit und ihrer heilsgeschichtlichen Kategorien zurück. Damit kommt die in der Eucharistiefeyer vorgegebene gemeinsame Glaubensüberlieferung verstärkt zur Geltung.³⁹

14. Eucharistische Überlieferung und Kirchengemeinschaft

Die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung in der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, mit der von jeher auch die gegenseitige Zuerkennung der Unversehrtheit des eucharistischen Mysteriums verbunden war, legt die Frage nahe, wann diese gemeinsame Überlieferung wieder zur eucharistischen Koinonia führen kann, die in der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends vorbildlich zum Ausdruck kam.

Beide Kirchen stimmen heute darin überein, daß selbst gleichartige eucharistische Überlieferungen und ein vollständiger Glaubenskonsens in bezug auf die Eucharistie für sich allein noch nicht eine Eucharistiegemeinschaft zwischen den Kirchen zu tragen vermögen, da der Glaube unteilbar ist und nur in einer alle Bekenntnisinhalte – die ekklesiologischen eingeschlossen – umfassenden Gemeinsamkeit eine Eucharistie- und Kirchengemeinschaft begründet werden kann. Es gehört zu den Grundprinzipien des orthodox-katholischen Dialogs, daß „die Einheit im Glauben eine Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie“ ist.⁴⁰

Die Überwindung aller der Glaubenseinheit noch entgegenstehenden Differenzen muß im Lichte der Tatsache angestrebt werden, daß in der Eucharistiefeyer beider Kirchen eine Glaubensgemeinschaft bekannt wird, die nicht nur auf eucharistische- und sakramententheologische Inhalte beschränkt ist. Wie die eucharistischen Anaphoren bezeugen, ist die Eucharistiefeyer auf den Dreifaltigen Gott und sein Wirken in der Heilsgeschichte bezogen. In ihr macht die Kirche kund, „was sie ist: das Geheimnis der trinitarischen Koinonia“⁴¹, das „Wohnen Gottes bei den Menschen“ (*Offb* 21,4).

Für die Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland

Metropolit Angoustinos
von Deutschland und Exarch
von Zentraleuropa

Paul-Werner Scheele
Bischof von Würzburg,
Vorsitzender der Ökumene-
Kommission der
Deutschen Bischofskonferenz

Bonn, den 27. 5. 1989

Anmerkungen

1. Deutsche Übersetzung der Texte in *Una Sancta : Münchener Dokument* 37 (1982) 334 – 340, *Bari-Dokument* 42 (1987) 262 -270 und *Valamo-Dokument* 43 (1988) 343 – 351.
2. Dokumentation : *Der christliche Osten* 35(1980) 3-11 (*Gemeinsame Erklärung* 6f.).
3. *Ebd.* 6.
4. Vgl. dazu die von der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche in Bari aufgestellten „Beurteilungsmaßstäbe“; *Bari-Dokument* (s. oben, Anm. 1) 267.

5. Vgl. den Wortsinn und die eucharistische Konkretisation des Begriffs ἐκκλησία in *1 Kor* 11,17 ff.
6. Oskar Cullmann (*Urchristentum und Gottesdienst*, Zürich ⁴1962, 104 ff.) versteht die Stelle sogar in einem spezifisch eucharistischen Sinn (unter Bezugnahme auf den eucharistischen Kontext *Joh* 15,1 – und die vom Evangelisten beabsichtigte Entsprechung seines Liebesmahlberichtes zu den synoptischen Einsetzungsberichten). Es wäre dann zu übersetzen: „Er wird euch die Anamnese gewähren.“
7. Vgl. *Münchener Dialog–Dokument* (s. oben, Anm. 1) I,5 b.
8. *Ebd.* 1,5 c.
9. Text B. Botte, *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte*, Münster 1963, 16.
10. Vgl. als frühes besonders markantes Beispiel die Konzelebration zwischen Polykarp von Smyrna und Aniket von Rom zur Wahrung der Koinonia im Ersten Osterfeststreit (Irenäus, nach Eusebius, *Kirchengeschichte* V,24,17).
11. Vgl. das älteste liturgiegeschichtliche Zeugnis bei Hippolyt (Botte 4 ff.).
12. *Tomos Agapis*, Nr. 176. *Tomos Agapis. Vatican–Phanar (1958 - 1970)*, Rom – Istanbul 1971; deutsch : *Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958 - 1976*. Deutsche Übersetzung des Dokumentationsbandes über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen dem Vatikan und dem Phanar, Hg. vom Stiftungsfond Pro Oriente, Wien, Innsbruck 1978. Patriarch Athenagoras I. hat denselben Terminus bereits am 12. April 1962 mit Bezug auf die katholische Kirche angewandt (Tomos Agapis, Nr. 10).
13. Zur ekklesiologischen Problematik aus orthodoxer Sicht vgl. A. Kallis, *Orthodoxie und katholische Kirche. Von der Polemik zum „Dialog der Liebe“*, in: P. Lengsfeld (Hg), *Ökumenische Theologie*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980, 132 - 134.
14. Justin, *Apologia* I,67; Hippolyt bemerkt dies ausdrücklich am Schluß seiner Ordinationsgebete (Botte 28). Daß auch Hippolyt in orientalischer Überlieferung steht, ergibt sich aus der Struktur seiner Anaphora, die in alexandrinischen und späteren römischen Texten kein Gegenstück besitzt.
15. Vgl. die Antworten von Markos II., Patriarch von Alexandrien, Resp. I (PG 138,953).
16. Klassische Darstellung der Entwicklung bei A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923, 50 ff.
17. Die frühen Kontroversen um das Filioque betrafen nicht das erweiterte Credo in einer Eucharistiefeier des römischen Ritus, da das Credo in Rom erst unter Heinrich II. (nach 1014) eingeführt wurde, während die Päpste des 9. und 10. Jahrhunderts die Urform des Nicaeno–Constantinopolitanum bewahrten. – Liturgische Kontroversen zur Zeit der frühesten lateinischen Bulgarienmission waren eher lokal–disziplinärer und kirchenpolitischer Art und verschwanden mit der lateinischen Bulgarienmission auch ihrerseits.
18. *Bari–Dokument* (s. oben, Anm. 1) Nr. 26; S. 266 f.
19. Vgl. zum Streit um die Azymen, das Purgatorium und die Epiklese: H.–G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 318 – 321.
20. Zu diesen Vorgängen: A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, 2 Bde., Paderborn 1924 u. 1930.
21. *Tomos Agapis* (s. oben, Anm. 12), Nr. 127, 4 b.

22. Zur frühen Praxis unabdingbaren Kommunionempfangs in den ersten vier Jahrhunderten: J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, Freiburg⁵1962, II. Bd., 447 ff.; zu Klagen des Johannes Chrysostomos über zurückgehenden Kommunionempfang : *ebd.*, 449, Anm. 8
23. *Ostkirchen-Dekret*, Art. 27; *Ökumenismus-Dekret*, Art. 15.
24. *Codex Iuris Canonici* (1983). can. 844 § 3: „Katholische Spender spenden erlaubt die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung Angehörigen orientalischer Kirchen, die nicht die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, wenn diese von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind.“
25. Can. 844 § 2: „Sooft eine Notwendigkeit es erfordert oder ein wirklicher geistlicher Nutzen dazu rät und sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird, ist es Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Spender aufzusuchen, erlaubt, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Spendern zu empfangen, in deren Kirche die genannten Sakramente gültig gespendet werden.“
26. Rede Papst Pauls VI. anlässlich des 10-Jahres-Jubiläums der Aufhebung der Anathemata vom 14. Dezember 1975 (*Tomos Agapis*, Nr. 288).
27. Zur genaueren Begründung vgl. A. Kallis, *Ökumene am Ort, Fragen der Sakramentepastoral zwischen Katholiken und Orthodoxen im deutschen Sprachraum : Cistercienser Chronik* 94 (1987) 21.
28. Patriarch Athenagoras weist in einer Enzyklika vom 14. März 1967 daraufhin, daß die „Benutzung katholischer, evangelischer und anderer Gotteshäuser von uns für die Feier der Göttlichen Liturgie, wo keine eigenen Heiligen Gotteshäuser und Gebetsstätten vorhanden sind. aus Nachsicht (kat' oikonomian) und notgedrungen geschieht und keineswegs daraus abgeleitet werden darf, daß die Orthodoxen die sakramentale Gnade von einem nichtorthodoxen Priester empfangen können, da diesbezüglich keine Entscheidung getroffen worden ist und auch noch nicht eine sakramentale Gemeinschaft zwischen der orthodoxen Kirche und den anderen Kirchen besteht.“ *Episkepsis* 15 (1984) Nr. 308 v. 1. Februar 1984, S. 3.
29. Vgl. die besondere Betonung des „Amen“ der Gemeinde schon bei Justin, *Apologia* I,65; 67.
30. Vgl. P. Trembelas, *L'audition de l'anaphore eucharistique par le peuple : 1054 – 1954* (L'Eglise et les Eglises II), Chevotogne 1955, 207 – 220.
31. Der Gebrauch der Azymen kommt im 9. Jahrhundert im Frankenreich auf und setzt sich bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts im ganzen Abendland durch. Das Reichen der Hostien in den Mund verbreitet sich gleichzeitig und im Zusammenhang damit. Vgl. J. A. Jungmann (s. oben, Anm. 22) 43. f., 473; zu Formen besonderer Vorbereitung beim Backen des Brotes: *ebd.* 44 f. – Der Verzicht auf den Laienkelch setzt im 12. Jahrhundert ein; *ebd.* 477 f.
32. Kommunionsspendung unter beiden Gestalten (über die Zahl der Konzelebranten hinaus) sieht die Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich bereits für die „Neugeweihten in der Messe ihrer heiligen Weihe, Ordensleute in der Messe bei ihrer Ordensprofeß und Neugetauften in der Messe, die auf ihre Taufe folgt“, vor (Art. 55). – Eine stark erweiterte Auflistung bietet die „*Allgemeine Einführung in das römische Meßbuch*“, Art. 242; vgl. den Kommentar von J. E. Lengeling, *Die neue Ordnung der Eucharistiefeier*, Münster²1971, 358 f.

33. Diese im Verlauf des Azymenstreits von Humbert von Silva Candida beschworene Symbolik scheint bereits beim Aufkommen der Azymen im 9. Jahrhundert mit im Spiel gewesen zu sein. Vgl. J. A. Jungmann (s. oben, Anm. 22) 43. f.
34. Vgl. *Joh* 18,28 und 19,31 in Verbindung mit der Darstellung des Kreuzestodes Christi als Erfüllung des alttestamentlichen Passah (*Joh* 19,36).
35. Nikolaos Kabasilas, Ἐζμνηεῖα τῆς θείας λυεΐτουργίας Kap. 29 f. (PG 150, 429 ff.).
36. *Münchener Dialog-Dokument* (s. oben, Anm. 1) I,6.
37. Zu den beiden Grundstrukturen der Anaphora vgl. H.-J. Schulz, *Ökumenische Glaubeinheit aus eucharistischer Überlieferung*, Paderborn 1976, 35 – 72.
38. Dementsprechend sagt das *Konzil von Trient* (*Sessio XIII. can 2*): „quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat“ (*Denzinger-Schönm.* 1652). Vgl. cap. 4 (*Denzinger-Schönm.* 1642).
39. Vgl. H.-J. Schulz, „Wandlung“ im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. *Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation* : *Catholica* 40 (1986) 270–286.
40. *Bari-Dokument* (s. oben, Anm. 1) 262; vgl. auch 266.
41. *Münchener Dialog-Dokument* (s. oben, Anm. 1) I, 5.

Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982)

Wie es dem Beschluß von Rhodos entspricht, berührt dieses Dokument das Geheimnis der Kirche nur von einer Seite her, aber von einer Seite, die in der sakramentalen Sicht der Kirche besonders bedeutsam ist, nämlich im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. 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.

Indem wir dieses Dokument verfassen, wollen wir zeigen, daß wir gerade dadurch gemeinsam einen Glauben aussprechen, welcher die Fortführung des Glaubens der Apostel ist.

Dieses Dokument stellt die erste Etappe dar in der Anstrengung, die notwendig ist, um das Programm der Vorbereitungskommission zu verwirklichen, welches bei der ersten Zusammenkunft der Dialog-Kommission gebilligt wurde.

Da es sich um eine erste Etappe handelt, bei der wir das Geheimnis der Kirche von einer einzigen Seite her in den Blick nehmen, blieben viele Punkte unberücksichtigt. Sie werden aber in den folgenden Schritten behandelt werden, so wie sie in dem schon erwähnten Programm vorgesehen sind.

I.

1. Christus, der menschengewordene, gestorbene und auferstandene Sohn Gottes, ist der einzige, der die Sünde und den Tod besiegt hat. Wenn man von der sakramentalen Eigenart des Christusgeheimnisses spricht, spricht man also von der Möglichkeit, die dem Menschen, und durch ihn dem Kosmos, gegeben ist, die neue Schöpfung, das Gottesreich, hier und jetzt in sinnhaften und geschaffenen Wirklichkeiten zu erfahren. Dies ist die Art und Weise (*tropos*), in welcher die eine Person Christi und das eine Christusereignis existieren und in der Geschichte von Pfingsten bis zur Parousie wirken. Trotzdem tragen wir dieses ewige Leben, das Gott der

Welt durch das Christusereignis, durch das Kommen seines ewigen Sohnes, gegeben hat, in irdenen Gefäßen. Es ist uns erst im Vorgeschmack, wie ein Angeld, gegeben.

2. Beim letzten Abendmahl hat Christus versichert, daß er den Jüngern seinen Leib gab für das Leben der Vielen, und zwar in der Eucharistie. In ihr schenkt Gott diese Gabe der Welt, aber in sakramentaler Gestalt. Von diesem Augenblick an existiert die Eucharistie als das Sakrament des Christus selbst. Sie wird zum Vorgeschmack des ewigen Lebens, zur Arznei der Unsterblichkeit, zum Zeichen des zukünftigen Reiches. So geht das Sakrament des Christusereignisses über in das Sakrament der Eucharistie. Sie ist das Sakrament, das uns voll in Christus eingliedert.

3. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Tod und seine Auferstehung wurden von Anfang an entsprechend dem Willen des Vaters und im Heiligen Geist verwirklicht. Dieser Geist, der ewig aus dem Vater hervorgeht und sich durch den Sohn kundgibt, hat das Christusereignis vorbereitet und er hat es voll verwirklicht in seiner Auferstehung. Der Christus, der das Sakrament im Vollsinn ist, welches vom Vater für die Welt gegeben wurde, fährt fort, sich für die Menge hinzugeben, und zwar im Geist, der als einziger Leben schafft (*Joh 6*). Das Sakrament des Christus ist ebenfalls eine Wirklichkeit, die nur im Heiligen Geist Bestand haben kann.

4. Die Kirche und die Eucharistie

a) Obwohl die Evangelisten im Abendmahlsbericht über die Tätigkeit des Geistes schweigen, war er doch mehr als sonst mit dem menschengewordenen Sohn verbunden, um das Werk des Vaters zu vollbringen. Noch wurde er nicht als Person gegeben und von den Jüngern empfangen (*Joh 7,39*), aber als Jesus verherrlicht wurde, goß sich auch der Heilige Geist aus und machte sich kund. Der Herr Jesus tritt ein in die Herrlichkeit des Vaters und zugleich, durch die Ausgießung des Heiligen Geistes, in seine sakramentale Daseinsweise (*tropos*) in dieser Welt. Pfingsten, die Vollendung des Ostergeheimnisses, ist zugleich der Beginn der letzten Zeit. Die Eucharistie und die Kirche, Leib des gekreuzigten und auferstandenen Christus, werden so zu dem Ort der Wirkungen des Heiligen Geistes.

b) Die Gläubigen werden im Geist getauft, auf den Namen der Heiligen Dreifaltigkeit, damit sie einen einzigen Leib bilden (vgl. *1 Kor 12,13*). Wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie das, „was sie ist“, den Leib Christi (*1 Kor 10,17*). Tatsächlich werden die Glieder Christi in Taufe und Firmung durch den Heiligen Geist gesalbt und in Christus eingepflanzt. Aber durch die Eucharistie weitet sich das Osterereignis zur Kirche aus. Die Kirche wird das, was zu sein sie durch Taufe und Firmung berufen ist. Durch die Teilnahme am Leib und am Blut Christi wachsen die

Gläubigen in jene geheimnisvolle Vergöttlichung hinein, die ihr Bleiben im Sohn und im Vater durch den Geist vollendet.

c) So feiert die Kirche einerseits die Eucharistie als Ausdruck der himmlischen Liturgie in dieser Zeit; andererseits aber erbaut die Eucharistie die Kirche in dem Sinn, daß durch sie der Geist des auferstandenen Christus die Kirche zum Leib Christi gestaltet. Deshalb ist die Eucharistie in Wahrheit das Sakrament der Kirche, nämlich zugleich als Sakrament der Ganzhingabe des Herrn an die Seinen und als Sichtbarmachung und Wachsen des Leibes des Christus, nämlich der Kirche. Die pilgernde Kirche feiert auf Erden die Eucharistie, bis ihr Herr kommt, um die Herrschaft Gott dem Vater zu übergeben, damit Gott alles in allem sei. So nimmt sie das Gericht über die Welt und ihre Verklärung am Ende schon vorweg.

5. Die Sendung des Geistes bleibt verbunden mit der des Sohnes. Die Feier der Eucharistie offenbart das göttliche Wirken des Geistes im Leib Christi:

a) Der Geist bereitet das Kommen Christi vor, indem er es durch die Propheten ankündigt, indem er die Geschichte des auserwählten Volkes auf ihn hinführt, indem er ihn durch Maria empfangen werden läßt, indem er die Herzen für sein Wort öffnet.

b) Der Geist macht Christus in seinem Wirken als Heiland offenbar, nämlich als die frohe Botschaft, die er selbst ist. Die Eucharistie ist die Anamnese (das Gedächtnis): In Wirklichkeit, aber sakramental, ist das Einfürallemal heute gegenwärtig und kommt zugleich an. Die Feier der Eucharistie ist der kairos des Geheimnisses in ganz besonderer Weise.

c) Der Geist verwandelt die geheiligten Gaben in den Leib und das Blut Christi (*metabolé*), damit sich das Wachsen des Leibes, der die Kirche ist, vollendet. In diesem Sinn ist die ganze Feier eine Epiklese, die sich aber in bestimmten Augenblicken deutlicher ausdrückt. Die Kirche ist unablässig im Zustand der Epiklese, der Herabrufung des Heiligen Geistes.

d) Der Geist bringt mit dem Leib Christi die in Verbindung, die an demselben Brot und demselben Kelch teilnehmen. Von daher macht die Kirche kund, was sie ist: Das Geheimnis der trinitarischen *Koinonia*, das „Wohnen Gottes bei den Menschen“ (vgl. *Offb* 1,4).

Indem der Geist das aktualisiert, was Christus ein für allemal getan hat – das Ereignis des Geheimnisses –, verwirklicht er es in uns allen. Dieser Bezug zum Geheimnis, der in der Eucharistie besonders augenscheinlich ist, findet sich auch in den anderen Sakramenten, da sie alle Wirkungen des Geistes sind. Deshalb ist die Eucharistie der Mittelpunkt des sakramentalen Lebens.

6. Die Eucharistiefeier macht in ihrer Gesamtheit das dreifaltige Geheimnis der Kirche gegenwärtig. Vom Hören des Wortes, das in der Verkündigung des Evangeliums – der apostolischen Ansage des fleischgewordenen Wortes – seinen Höhepunkt hat, geht man über zur Danksagung an den Vater, zum Gedächtnis des Opfers Christi und zur Gemeinschaft um ihn. Dies alles dank dem epikletischen Gebet, welches im Glauben gesprochen wird. Denn in der Eucharistie ist die Epiklese nicht nur eine Wandlungsbitte; sie ist auch ein Gebet um die volle Wirkung der Kommunion aller mit dem Geheimnis, das durch den Sohn offenbart ist.

Auf diese Weise erstreckt sich die Anwesenheit des Geistes selbst durch die Austeilung des Sakraments des fleischgewordenen Wortes auf den ganzen Leib der Kirche. Ohne daß wir jetzt auch noch die Schwierigkeiten lösen wollten, die zwischen Ost und West bezüglich des Verhältnisses von Sohn und Geist erhoben werden, können wir doch schon gemeinsam sagen, daß dieser Geist, der vom Vater als der einzigen Quelle in der Dreifaltigkeit ausgeht (*Joh 15,26*), für uns der Geist der Sohnschaft geworden ist (*Röm 8,15*), weil er auch der Geist des Sohnes ist (*Gal 4,6*), uns in besonderer Weise in der Eucharistie mitgeteilt wird, und zwar durch den Sohn, auf dem er in der Zeit und in der Ewigkeit ruht (*Joh 1,32*).

Deshalb vollzieht sich das eucharistische Geheimnis in dem Gebet, welches die Worte, durch die das fleischgewordene Wort das Sakrament eingesetzt hat, und die Epiklese miteinander verbindet, in welcher die Kirche, erfüllt vom Glauben, durch den Sohn den Vater bittet, den Heiligen Geist zu senden, damit in der einzigen Darbringung des fleischgewordenen Sohnes alles in der Einheit vollendet werde. Durch die Eucharistie vereinigen sich die Gläubigen mit dem Christus, der sich mit ihnen dem Vater darbringt, und empfangen die Vollmacht, sich im Geist des Opfers füreinander hinzugeben, wie der Christus selbst sich dem Vater für die Vielen hingegeben hat, indem er sich so den Menschen hingab.

Diese Vollendung in der Einheit, die auf untrennbare Weise durch den Sohn und den Geist vollbracht wird, da sie im Blick auf den Vater und seinen Heilswillen handeln, ist die Kirche in ihrer Seinsfülle.

II.

1. Wenn man sich auf das Neue Testament stützt, wird man zunächst bemerken, daß die Kirche eine ortsgebundene Wirklichkeit bezeichnet. Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche. Für eine ganze Landschaft spricht man vielmehr von Kirchen in der Mehrzahl. Es handelt sich immer um die Kirche Gottes, aber um die Kirche an einem Ort.

Nun ist aber die Kirche, die an einem Ort existiert, im Grunde nicht durch Personen gebildet, die sich zusammenfinden, um sie zu konstituieren. Es existiert „ein Jerusalem von oben“, das „von Gott her herabsteigt“, also eine Gemeinschaft, welche die Gemeinde selbst begründet. Die Kirche ist durch eine ungeschuldete Gnadengabe konstituiert, nämlich durch die neue Schöpfung. Es ist aber offenkundig, daß die Kirche, die an einem bestimmten Ort ist, sich als solche kundgibt, wenn sie sich versammelt.

Diese Versammlung selbst, deren Merkmale und Bedürfnisse durch das Neue Testament angegeben werden, ist in vollem Sinne, was sie sein soll, wenn sie Eucharistiegemeinde ist. Tatsächlich wird das Ereignis, das ein für allemal eingetreten ist, aktualisiert und manifestiert, wenn die Lokalkirche die Eucharistie feiert. Dann gibt es in der Ortskirche weder Mann noch Frau, weder Sklaven noch Freien, weder Juden noch Heiden. Dann wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib Christi wieder herstellt. Diese Einheit übersteigt jede psychologische, rassische, sozio-politische oder kulturelle Einheit. Sie ist die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, welcher die zerstreuten Kinder Gottes sammelt. Die Einheit von Taufe und Firmung trägt dann ihre Frucht. Und durch die Kraft des Leibes und des Blutes des Herrn, welches erfüllt ist vom Heiligen Geist, wird die Sünde geheilt, die nicht aufhört, auch die Christen anzugreifen, und die das Hindernis für die Wirksamkeit des Lebens für Gott in Christus Jesus, das wir in der Taufe empfangen haben, darstellt. Dies gilt auch von der Sünde der Spaltung, deren sämtliche Formen dem Willen Gottes widersprechen. Einer der wichtigsten Texte, an den hier zu erinnern ist, ist *1 Kor 10,15-17*: Ein einziges Brot, ein einziger Kelch, ein einziger Leib Christi in der Vielzahl der Glieder. Dieses Geheimnis der Einheit in der Liebe vieler Personen stellt im Vollsinn die Neuheit der trinitarischen Koinonia dar, die dem Menschen in der Kirche durch die Eucharistie mitgeteilt ist. Dies ist das Ziel des Heilswerkes Christi, welches in den letzten Zeiten seit Pfingsten sich ausbreitet.

Deshalb hat die Kirche ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen. Mehr noch, die Eucharistie stellt, wenn sie so im Licht des Geheimnisses der Dreifaltigkeit verstanden wird, den Maßstab dar für den Vollzug des gesamten kirchlichen Lebens. Die institutionellen Elemente dürfen dabei nichts anderes sein als ein Widerschein der geheimnisvollen Wirklichkeit.

2. Der Ablauf der Eucharistiefeyer in der Ortskirche zeigt, wie die *Koinonia* sich in der Kirche verwirklicht, wenn sie Eucharistie feiert. Wenn die Gemeinde, die um ihren Bischof oder den mit ihm in Verbindung stehen-

den Priester versammelt ist, die Eucharistie feiert, kann man folgende Aspekte entdecken, die ineinander greifen, auch wenn dieser oder jener Moment der Feier mehr diesen oder jenen Aspekt zum Ausdruck bringt. Die Koinonia hat eschatologischen Charakter. Sie ist das Neue, das in den letzten Zeiten kam. Deshalb beginnt, wie im Leben der Kirche, so auch in der Eucharistie alles mit der Bekehrung und der Versöhnung. Die Eucharistie setzt die Umkehr (*metanoia*) und das Bekenntnis (*exhomologesis*) voraus, die aber in anderem Zusammenhang ihren sakramentalen Ausdruck finden. Aber die Eucharistie vergibt und heilt auch die Sünden, da sie das Sakrament der Liebe des Vaters ist, die durch den Sohn im Heiligen Geist die Gläubigen vergöttlicht.

Aber diese Koinonia hat auch Verkündigungscharakter. Der Grund dafür ist nicht nur, daß in der heiligen Feier das Sich-Ereignen des Geheimnisses verkündet wird, sondern auch, daß es heute im Heiligen Geist aktualisiert wird. Dies schließt auch die Verkündigung des Wortes an die Gemeinde und die Glaubensantwort von allen ein. So verwirklicht sich die Teilhabe der Versammlung an der Botschaft, also die Einheit im Glauben. Der rechte Glaube gehört zur eucharistischen Koinonia. Dieser rechte Glaube drückt sich am deutlichsten durch das Glaubensbekenntnis aus, welches die Zusammenfassung der apostolischen Tradition darstellt, deren Zeuge kraft seiner apostolischen Nachfolge der Bischof ist. So ist die Eucharistie auf untrennbare Weise zugleich Sakrament und Wort, denn in ihr ist das fleischgewordene Wort gegenwärtig, welches im Heiligen Geist heiligt. Deshalb stellt die ganze Liturgie, nicht nur die Verlesung der Heiligen Schriften, eine Verkündigung des Wortes dar, und zwar in der Gestalt von Lobpreis und Gebet. Andererseits ist das verkündigte Wort das fleischgewordene, im Sakrament verhüllte Wort.

Die Koinonia ist zugleich Dienst und Geistesgabe. Deshalb ist die Eucharistie ihre vorzüglichste Manifestation. Die ganze versammelte Gemeinde, jeder in seinem Rang, ist „Liturge“ der Koinonia, und sie ist es nur durch den Heiligen Geist. Obwohl die Koinonia Gabe des dreifaltigen Gottes ist, ist sie zugleich doch auch Antwort der Menschen. Sie verwirklichen in dem Glauben, der vom Geist und vom Wort her kommt, die Berufung und die Sendung, die sie in der Taufe empfangen haben, nämlich, jeder in seinem Rang, lebendige Glieder des Leibes Christi zu werden.

3. Der Dienst des Bischofs erschöpft sich nicht in einer taktischen oder rein praktischen Funktion (weil es eben einen Vorsitzenden geben muß), sondern ist organische Funktion. Der Bischof empfängt die Gabe der bischöflichen Gnade (*1 Tim 4,14*) im Sakrament der Weihe, welche durch Bischöfe vollzogen wird, die ihrerseits diese Gabe empfangen haben, weil

es eine ununterbrochene Nachfolge bischöflicher Handauflegung gibt, die bei den heiligen Aposteln begonnen hat. Durch das Sakrament der Weihe verleiht der Geist des Herrn dem Bischof nicht nur rein rechtlich eine bloße Vollmacht, sondern auf sakramentale Weise die Exousia des Dieners, die der Sohn vom Vater empfangen hat und die er auf menschliche Weise durch seine Zustimmung in der Passion übernommen hat. Die Funktion des Bischofs ist eng verknüpft mit der eucharistischen Versammlung, bei der er den Vorsitz hat. Die eucharistische Einheit der Ortskirche umfaßt die Gemeinschaft zwischen dem, der vorsitzt, und dem Volk, dem er das Wort des Heiles und die eucharistischen Gaben austeilte. Andererseits ist der Amtsträger seinerseits einer, der von seiner Kirche dieses Wort, das er weitergibt, empfängt, da sie der Überlieferung treu ist. Und das große Flehgebet, das er zum Vater emporsendet, ist kein anderes als das seiner ganzen Kirche mit ihm zusammen. Genauso wenig, wie sie vom Bischof losgelöst werden kann, kann der Bischof von seiner Kirche getrennt werden.

Der Bischof steht im Herzen der Ortskirche als Diener des Geistes. um die Gnadengaben zu unterscheiden und darüber zu wachen, daß sie in Einmütigkeit ausgeübt werden, zum Wohle aller in Treue zur apostolischen Überlieferung. Er stellt sich in den Dienst der Anregungen des Geistes, damit nichts sie hindert. zur Auferbauung der Koinonia beizutragen. Er ist der Diener der Einheit, Knecht Christi des Herrn, dessen Sendung es ist, „die Kinder Gottes in die Einheit zu versammeln“. Und da die Kirche durch die Eucharistie aufgebaut wird, ist er es, der, bekleidet mit der Gnade des priesterlichen Dienstes, in ihr den Vorsitz hat.

Aber dieser Vorsitz will recht verstanden sein. Der Bischof hat den Vorsitz bei der Darbringung, welche die Darbringung der ganzen Gemeinde ist. Wenn er die Gaben konsekriert, damit sie der Leib und das Blut werden, welche die Gemeinde darbringt, feiert er nicht nur für sie, auch nicht nur mit ihr oder in ihr, sondern durch sie. Er erscheint also als Diener Christi, der die Einheit seines Leibes herstellt, der die Gemeinschaft durch seinen Leib schafft. Die Einheit der Gemeinde mit Christus ist in erster Linie von geheimnisvoller Art, nicht zuerst von rechtlicher Art. Diese Einheit, die sich in der Eucharistie ausdrückt, setzt sich fort und aktualisiert sich in der Gesamtheit der pastoralen Beziehungen des Lehramtes, in der Leitung und im sakramentalen Leben. So ist die kirchliche Gemeinschaft aufgerufen. Vorbild und Entwurf einer erneuerten menschlichen Gemeinschaft zu sein.

4. Es besteht eine tiefe Gemeinschaft zwischen dem Bischof und der Gemeinde, in welcher der Geist ihm die Verantwortung für die Kirche Got-

tes überträgt. Die alte Tradition machte dies durch das Bild von der Hochzeit deutlich. Aber diese Gemeinschaft hat ihren Platz innerhalb der Gemeinschaft mit der apostolischen Gemeinde. In der alten Tradition (die besonders durch die apostolische Tradition des Hippolyt bezeugt ist), wird der Bischof vom Volk gewählt, welches als Zeuge seines apostolischen Glaubens auftritt, und zwar in der Übereinstimmung mit dem, was die Ortskirche bekennt, und empfängt die Gnade seines Dienstamtes von Christus durch den Geist in dem Gebet der Gemeinde und durch die Handauflegung (*cheirotonia*) der Nachbarbischöfe, die ihrerseits Zeugen des Glaubens ihrer eigenen Kirchen sind. Seine Gnadengabe, die unmittelbar vom Geist kommt, ist ihm also in der Apostolizität seiner Kirche gegeben (welche zurückgebunden ist an den Glauben des Apostelkollegiums) und in der Apostolizität der anderen Kirchen, die durch die Bischöfe repräsentiert sind. Deshalb gliedert sich sein Dienst in die Katholizität der Kirche Gottes ein.

Die apostolische Sukzession bedeutet also viel mehr als eine bloße Übertragung von Amtsgewalt. Sie ist Nachfolge in einer Kirche, welche Zeuge des apostolischen Glaubens ist und in Gemeinschaft steht mit den anderen Kirchen, die ihrerseits Zeugen desselben apostolischen Glaubens sind. Der Bischofssitz, die Kathedra, spielt eine zentrale Rolle bei der Eingliederung des Bischofs in die kirchliche Apostolizität. Andererseits wird der Bischof, wenn er einmal geweiht ist, in seiner Kirche zum Garanten der Apostolizität, da er sie im Schoße der Gemeinschaft der Kirchen repräsentiert und ihre Verbindung mit den anderen Kirchen darstellt. Deshalb kann in seiner Kirche in Wirklichkeit Eucharistie immer nur unter seinem Vorsitz oder dem Vorsitz eines mit ihm in Gemeinschaft stehenden Priesters gefeiert werden. Die Nennung seines Namens im Hochgebet ist ein wesentlicher Bestandteil. Durch den Dienst der Priester, die beauftragt sind, dem Leben und der Eucharistiefeier der ihnen anvertrauten Gemeinden vorzustehen, wachsen diese in der Gemeinschaft mit allen Gemeinden, für die der Bischof in erster Linie verantwortlich ist. In der heutigen Situation ist das Bistum selbst eine Gemeinschaft von Eucharistiegemeinden. Eine der wesentlichen Aufgaben der Priester ist es, die Gemeinden mit der Eucharistiefeier des Bischofs zu verbinden und sie mit dem apostolischen Glauben zu ernähren, für den der Bischof Zeuge und Bürge ist. Sie müssen auch darüber wachen, daß die Christen, genährt durch den Leib und das Blut dessen, der sein Leben für seine Brüder hingegeben hat, echte Zeugen der brüderlichen Liebe sind, in dem gegenseitigen Opfer, welches sich aus dem Opfer Christi speist. Wenn nämlich, wie der Apostel sagt, „jemand seinen Bruder in Not sieht und sein Herz vor ihm verschließt, wie

kann dann die Liebe Gottes in ihm bleiben?“ Die Eucharistie bewirkt es, daß das österliche Geheimnis des Christus und die Gabe von Pfingsten auf christliche Weise gelebt werden. Durch sie wird die menschliche Existenz, welche ja immer der Versuchung und dem Leiden ausgesetzt ist, in ihrer Tiefe umgewandelt.

III.

1. Der Leib Christi ist ein einziger. Es existiert also nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, daß alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben. Außerdem empfängt der Gläubige, wenn er am Leib und am Blut des Herrn teilhat, nicht nur einen Teil des Christus, sondern den ganzen Christus.

Ebensowenig ist die Lokalkirche, die, um ihren Bischof versammelt, Eucharistie feiert, eine Sektion des Leibes Christi. Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefiern zerteilt die Kirche nicht, sondern macht vielmehr auf sakramentale Weise ihre Einheit deutlich. Wie die Schar der Apostel, die um Christus versammelt waren, so ist jede eucharistische Versammlung in Wirklichkeit die heilige Kirche Gottes, der Leib Christi, da sie mit der ersten Gemeinde der Jünger in Verbindung steht und mit denen, die überall auf der Welt das Gedächtnis des Herrn feiern oder gefeiert haben. Sie steht auch in Gemeinschaft mit der Versammlung der Heiligen im Himmel, deren sie in jeder Feier gedenkt.

2. Die Koinonia schließt nicht etwa Verschiedenheit und Vielfalt aus, sondern setzt sie voraus, heilt die Wunden der Spaltung, indem sie diese in die Einheit hinein überschreitet.

Da der Christus einer ist für die vielen, sind ebenso in der Kirche, die sein Leib ist, der eine und die Vielen, das Allgemeine und das Besondere notwendigerweise gleichzeitig. In einem noch tieferen Sinn ist die eine und einzige Kirche, weil der eine einzige Gott die Gemeinschaft von drei Personen ist. Gemeinschaft von vielen Gemeinden; zugleich ist die Ortskirche Gemeinschaft von Personen. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen. Einheit und Vielfalt erscheinen hier als so eng miteinander verbunden, daß die eine ohne die andere nicht bestehen kann. Dieser für die Kirche grundlegende Bezug wird durch die Institutionen sichtbar gemacht und in der Geschichte verwirklicht.

3. Da die katholische Kirche sich in der Eucharistiefeier der Ortskirche darstellt, müssen vor allem zwei Bedingungen erfüllt werden, damit die Ortskirche, die Eucharistie feiert, in Wirklichkeit in der kirchlichen Gemeinschaft steht.

a) In der Tat ist die Identität des Geheimnisses der Kirche, wie es in der Ortskirche gelebt wird, mit dem Geheimnis der Kirche, wie es durch die Urkirche gelebt wurde, – Katholizität in der Zeit – grundlegend. Die Kirche ist apostolisch, weil sie gegründet ist und unablässig erhalten wird im Heilsgeheimnis, welches in Jesus Christus offenbar wurde und welches im Geist durch die überliefert ist, die seine ersten Zeugen waren, die Apostel. Ihre Glieder werden gerichtet werden durch den Christus und die Apostel (vgl. *Lk 22.30*).

b) Die gegenseitige Anerkennung zwischen einer Lokalkirche und den übrigen Kirchen ist heute ebenso grundlegend. Jeder muß in dem anderen durch alle örtlichen Besonderheiten hindurch die Identität des Geheimnisses der Kirche anerkennen. Es handelt sich um eine gegenseitige Anerkennung der Katholizität als eine Gemeinschaft in der Unversehrtheit des Geheimnisses. Diese gegenseitige Anerkennung vollzieht sich zunächst auf regionaler Ebene. Die Gemeinschaft innerhalb eines Patriarchates oder in einer anderen Form regionaler Einheit ist zunächst eine Manifestation des Lebens des Geistes, innerhalb derselben Kultur und derselben historischen Bedingungen. Sie umschließt ebenso die Einheit des Zeugnisses und ruft zur Ausübung der brüderlichen Zurechtweisung in Demut. Diese Gemeinschaft innerhalb einer Region muß aber in die Gemeinschaft zwischen Schwesterkirchen hinein überschritten werden.

Aber diese gegenseitige Anerkennung ist nur dann wahr, wenn sie die Bedingungen erfüllt, die in der Anaphora des heiligen Johannes Chrysostomus und in den ersten antiochenischen Anaphoren ausgedrückt sind. Eine davon ist die Gemeinschaft in derselben Botschaft, also im selben Glauben. Diese Notwendigkeit ist schon in der Taufe ausgesprochen, wird aber noch viel deutlicher in der Eucharistiefeier. Es braucht aber darüber hinaus den Willen zur Gemeinschaft in der Agape und in der Diakonie, und zwar nicht nur in Worten, sondern in Taten.

Sowohl die Fortdauer in der Geschichte als auch die gegenseitige Anerkennung sind besonders dadurch zum Ausdruck gebracht, daß in der Eucharistiefeier im Hochgebet die Heiligen und die Kirchenoberen erwähnt werden. So begreift man, wieso diese letzteren Zeichen der katholischen Einheit in der eucharistischen Gemeinschaft sind; sie sind ja, jeder auf seiner Ebene, dafür verantwortlich, daß die Gemeinschaft

in der Gesamtübereinstimmung der Kirchen und in ihrer gemeinsamen Treue zur apostolischen Tradition aufrechterhalten wird.

4. Man findet also zwischen den Kirchen die Bande der Gemeinschaft, welche das Neue Testament aufzählt. Gemeinschaft im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe, Gemeinschaft in den Sakramenten, Gemeinschaft in der Vielfalt der Gnadengaben. Gemeinschaft in der Versöhnung, Gemeinschaft im Dienst. Diese Gemeinschaft bewirkt der Geist des auferweckten Herrn. Er bewirkt es, daß die allgemeine katholische Kirche die Vielfalt oder Verschiedenheit in sich eingliedert, indem sie daraus sogar eines ihrer wesentlichen Elemente macht. Diese Katholizität stellt die Erfüllung der Bitte aus dem 17. Kapitel des Johannes-Evangeliums dar, die in den eucharistischen Epiklesen wieder aufgenommen wird.

Die Verbindung mit der apostolischen Gemeinschaft verknüpft die Gesamtheit der Bischöfe, welche die *episkopé* in den Ortskirchen wahrnehmen, mit dem Kollegium der Apostel. Auch sie bilden ein Kollegium, welches durch den Geist eingewurzelt ist in jenes „Einfürallemal“ der Apostel, welche die einzigen Zeugen des Glaubens sind. Dies bedeutet nicht nur, daß sie untereinander durch den Glauben, die Liebe, die Mission, die Versöhnung verbunden sein müssen, sondern auch, daß sie teilhaben an derselben Verantwortung und an demselben Dienst für die Kirche. 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 losrennen. Und wenn er durch das Sakrament der Weihe die Geistesgabe für die *episkopé* einer Ortskirche empfängt, nämlich der seinigen, dann empfängt er dadurch auch die Geistesgabe für die *episkopé* der ganzen Kirche. Im Volk Gottes übt er sie aus, und zwar in Gemeinschaft mit allen Bischöfen, die hic et nunc für Kirchen verantwortlich sind, und in Gemeinschaft mit der lebendigen Überlieferung, welche die Bischöfe der Vergangenheit überliefert haben. Die Anwesenheit von Bischöfen der Nachbarsitze bei seiner Bischofsweihe macht diese Gemeinschaft sakramental sichtbar und aktualisiert sie. Sie bringt eine Osmose hervor, die sich zwischen seiner Sorge für die Ortsgemeinde und der Sorge für die auf der ganzen Erde verbreitete Kirche abspielt. Die *episkopé* für die Gesamtkirche ist also durch den Geist der Gesamtheit der Ortsbischöfe anvertraut, die miteinander in Gemeinschaft stehen. Diese Gemeinschaft drückt sich herkömmlicherweise in der konziliaren Praxis aus. Wir werden die Art und Weise, wie diese verstanden und verwirklicht wird, genauer zu untersuchen haben, und zwar im Licht dessen, was wir hier deutlich gesagt haben.

Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987)

Einleitung

(1) Nach unserem Treffen in München 1982 und in Übereinstimmung mit dem *Plan*, der von unserer Kommission bei ihrem ersten Treffen auf Rhodos 1980 angenommen wurde, hat diese 4. Sitzung der Kommission es unternommen, die Frage nach der Beziehung zwischen Glaube und sakramentaler Gemeinschaft zu betrachten.

(2) Wie es im *Plan* unseres Dialoges, der auf Rhodos gebilligt wurde, festgehalten wurde, ist die Einheit im Glauben eine Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie. Aber dieser allgemein anerkannte Grundsatz rückt einige wichtige Punkte ins Licht, die genauere Betrachtung erfordern. Beschränkt sich der Glaube darauf, bestimmten Ausdrücken anzuhängen, oder ist es noch etwas mehr? Der Glaube, der eine göttliche Gabe ist, muß verstanden werden als ein Einsatz des Christen, Einsatz seines Verstandes, seines Herzens und seines Willens. In seiner tiefen Wirklichkeit ist er auch ein *kirchliches* Geschehen, verwirklicht und vollendet in der und durch die Gemeinschaft der Kirche, in ihrer liturgischen Selbstdarstellung, besonders in der Eucharistie. Dieser kirchliche und liturgische Charakter des Glaubens muß ernsthaft in Betracht gezogen werden.

(3) Aufgrund dieses grundlegenden Charakters des Glaubens muß man sagen, daß der Glaube als vorausgehende Bedingung, die schon in sich selbst vollendet ist, vor der sakramentalen Gemeinschaft betrachtet werden muß, daß er aber durch die sakramentale Gemeinschaft, welche Ausdruck des Lebens der Kirche und Mittel für das geistliche Wachstum jedes ihrer Glieder ist, vermehrt wird. Das muß bedacht werden, damit man das Problem des Glaubens als Bedingung der Einheit nicht auf unzulängliche Weise angeht. Es darf aber nicht die Tatsache verdunkeln, daß der Glaube eine solche Bedingung *ist* und daß es keine sakramentale Gemeinschaft geben kann ohne Gemeinschaft im Glauben, sowohl im allgemeinen Sinn als auch im Sinn der dogmatischen Formulierung.

(4) Über die Frage nach dem Glauben als Voraussetzung für die sakramentale Gemeinschaft hinaus und in enger Beziehung zu ihr haben wir gemäß dem *Plan* des Dialoges bei unseren Zusammenkünften ebenfalls die Beziehung zwischen den sogenannten Initiationssakramenten – d. h. der Taufe, der Firmung oder Chrisamsalbung und der Eucharistie – und zwischen ihnen und der Einheit der Kirche untersucht. An dieser Stelle muß man prüfen, ob sich unsere beiden Kirchen nur vor eine unterschiedliche

liturgische Praxis gestellt sehen oder auch vor einen Unterschied in der Lehre, da ja die liturgische Praxis und die Lehre miteinander verknüpft sind. Müssen wir diese drei Sakramente als einer einzigen sakramentalen Wirklichkeit zugehörig betrachten oder als drei selbständige sakramentale Akte? Man muß sich auch fragen, ob für die Initiations sakramente ein Unterschied in der liturgischen Praxis zwischen den beiden Traditionen ein Problem unterschiedlicher Lehre aufwirft, welches als ernsthaftes Hindernis für die Einheit betrachtet werden könnte.

I. Glaube und Gemeinschaft in den Sakramenten

(5) Der Glaube ist unauflösbar zugleich Gabe des sich offenbarenden Gottes und Antwort des Menschen, der diese Gabe annimmt. Dies ist das Zusammenwirken der Gnade Gottes und der menschlichen Freiheit. Der Ort dieser Gemeinschaft ist die Kirche. In ihr wird die offenbarte Wahrheit gemäß der Überlieferung der Apostel und auf der Grundlage der Heiligen Schrift durch die ökumenischen Konzilien, das liturgische Leben und die Väter der Kirche weitergegeben und durch die Glieder des Leibes Christi in die Tat umgesetzt. Der Glaube der Kirche bildet Norm und Maßstab für den persönlichen Glaubensakt. Der Glaube ist nicht das Ergebnis einer Ausarbeitung und einer logischen Notwendigkeit, sondern der Gnade des Einflusses des Heiligen Geistes. Der Apostel Paulus hat die Gnade „im Glaubensgehorsam“ (Röm 1,5) empfangen. Der heilige Basilius hat darüber gesagt: „Der Glaube geht der Rede über Gott voraus, der Glaube, nicht der Beweis. Der Glaube, der über den logischen Denkverfahren steht, führt zur Zustimmung. Der Glaube entsteht nicht aus geometrischen Notwendigkeiten, sondern durch die Wirkungen des Geistes (zu Ps 115,1).“

(6) Jedes Sakrament setzt den Glauben der Kirche, die es feiert, voraus und drückt ihn aus. Tatsächlich tut die Kirche im Sakrament mehr, als nur ihren Glauben zu bekennen und auszudrücken; sie macht das Geheimnis, das sie feiert, gegenwärtig. Der Heilige Geist offenbart die Kirche als den Leib Christi, den er begründet und wachsen läßt. So ernährt und entwickelt die Kirche durch die Sakramente die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Glieder.

I. Der wahrhaftige Glaube ist göttliche Gabe und freie Antwort des Menschen

(7) Der Glaube ist Gabe des Heiligen Geistes. Durch den Glauben gewährt Gott das Heil. Durch ihn hat die Menschheit Zugang zum Geheim-

nis Christi, welches die Kirche begründet und das die Kirche durch den Heiligen Geist, der in ihr wohnt, mitteilt. Die Kirche kann nur weitergeben, wovon sie selbst lebt. Nun gibt es aber nur ein Geheimnis Christi, und die Gabe Gottes ist einzig, vollständig und ohne Reue (*Röm 11,29*). Was seinen Inhalt angeht, umfaßt der Glaube die gesamte Lehre und Praxis der Kirche, die sich auf das Heil bezieht. Das Dogma, die Lebensweise und das liturgische Leben verbinden sich zu einem einzigen Ganzen und stellen den gesamten Glaubensschatz dar.

Der heilige Johannes von Damaskus verbindet auf beachtenswerte Weise den theoretischen und den praktischen Charakter des Glaubens, wenn er sagt: „Dieser (Glaube) wird vervollständigt durch alles, was Christus angeordnet hat, durch die Werke, die Ehrfurcht und die Beobachtung der Gebote Dessen, der uns erneuert hat. Tatsächlich ist, wer nicht gemäß der Überlieferung der katholischen Kirche glaubt oder wer durch verkehrte Werke mit dem Teufel in Verbindung steht, ein Ungläubiger“ (*De fide orthodoxa* IV, 10, 83).

(8) Von Gott gegeben, wird der Glaube, den die Kirche verkündigt, bekanntgemacht, gelebt und weitergegeben in einer sichtbaren Ortskirche, die in Verbindung steht mit allen über die Erde zerstreuten Ortskirchen, d. h. mit der katholischen Kirche aller Zeiten und überall. Der Mensch wird in den Leib Christi eingegliedert durch seine Gemeinschaft mit dieser sichtbaren Kirche, die durch ihr sakramentales Leben und das Wort Gottes in ihm diesen Glauben nährt und in der der Heilige Geist in ihm wirkt.

(9) Man kann in diesem Sinn sagen: Die Gabe des Glaubens lebt in der einzigen Kirche in ihrer konkreten geschichtlichen Lage, welche bestimmt ist durch Zeit und Umgebung, also in allen und in jedem Gläubigen unter der Führung ihrer Hirten.

Durch die menschliche Sprache hindurch und unter der Verschiedenheit der kulturellen und geschichtlichen Ausdrucksweisen muß der Mensch immer dieser Gabe des Glaubens treu bleiben.

Man kann sicher nicht behaupten, daß der Ausdruck des wahren Glaubens, so wie er in der Feier der Sakramente weitergegeben und erlebt wird, die Fülle und den Reichtum des in Jesus Christus offenbarten Geheimnisses ausschöpft. Trotzdem gibt er innerhalb der Grenzen der Formulierung und der Personen, die sie annehmen, Zugang zur vollständigen Wahrheit des offenbarten Glaubens, d. h. zur Fülle des Heiles und des Lebens im Heiligen Geist.

(10) Nach dem Hebräerbrief ist dieser Glaube „ein Feststehen in dem, was man erhofft, ein Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht“ (11.1). Er gibt Anteil an den göttlichen Gütern. Man erfaßt ihn auch in Ausdrücken

existentiellen Vertrauens auf die Macht und die Liebe Gottes in der Annahme der endzeitlichen Verheißung, wie sie in der Person des Herrn Jesus Christus erfüllt sind. Wie aber wiederum der Hebräerbrief zeigt, fordert der Glaube überdies ein Verhalten zum eigenen Lebensbereich und zur Welt. Dieses Verhalten ist bestimmt durch die Bereitschaft, den eigenen Willen zu opfern und das eigene Leben Gott und den anderen hinzugeben, wie Christus es am Kreuz getan hat. Der Glaube verbindet mit dem Zeugnis Christi und mit der „Wolke von Zeugen“ (*Hebr 12,1*), die die Kirche umhüllen.

(11) Der Glaube schließt also eine bewußte und freie Antwort von Seiten des Menschen und einen ständigen Wandel des Herzens und des Geistes ein. Er ist eine innere Umwandlung und Umgestaltung; er bewirkt, daß man in der Gnade des Heiligen Geistes bleibt, der den Menschen erneuert. Er will die Neuausrichtung auf die Wirklichkeit des kommenden Reiches, welches schon jetzt die Wirklichkeit in dieser Welt umzuformen beginnt.

(12) Der Glaube ist Voraussetzung für die Taufe und für das ganze sakramentale Leben, das darauf folgt. Durch die Taufe gewinnt man tatsächlich Anteil am Tod und an der Auferstehung Jesu Christi (*Röm 6*); so beginnt ein Werdegang, der sich durch die ganze christliche Existenz fortsetzt.

2. *Der liturgische Ausdruck des Glaubens*

(13) In der Kirche sind die Sakramente der bevorzugte Ort, wo der Glaube erlebt, weitergegeben und bekannt wird. In der byzantinischen Liturgietradition erbittet das erste Gebet, um jemanden zum Katechumenen zu machen, vom Herrn folgendes für den Taufbewerber: „Erfülle ihn mit Glaube, Hoffnung und Liebe zu dir, damit er begreift, daß du der einzige wahre Gott bist mit deinem einzigen Sohn, unserem Herrn Jesus Christus, und deinem Heiligen Geist“. Entsprechend lautet die erste Frage, welche die Kirche an einen Taufbewerber richtet, in der lateinischen Liturgietradition so: „Was erbittest du von der Kirche?“ Und der Bewerber antwortet: „Den Glauben!“ – „Was gewährt dir der Glaube?“ – „Das ewige Leben!“

(14) Unsere beiden Kirchen sprechen ihre Überzeugung auf diesem Gebiet gemäß dem Grundsatz aus: „*Lex orandi lex credendi*“ (Richtschnur des Gebetes ist Richtschnur des Glaubens). Die liturgische Tradition ist für sie also die maßgebliche Auslegung der Offenbarung und so Maßstab für das Bekenntnis des wahren Glaubens.

Tatsächlich ist im liturgischen Ausdruck des Glaubens unserer Kirchen das Zeugnis der Väter und der gemeinsam gefeierten ökumenischen Konzilien

immerfort für das gläubige Volk der sichere Führer im Glauben. Unabhängig von den verschiedenen theologischen Ausdrucksweisen wird dieses Zeugnis, welches seinerseits das Kerygma der Heiligen Schriften entfaltet, in der liturgischen Feier je neu wirklich. Der verkündete Glaube seinerseits nährt das liturgische Gebet des Gottesvolkes.

3. *Der Heilige Geist und die Sakramente*

(15) Die Sakramente der Kirche sind „Sakramente des Glaubens“; in ihnen erhört Gott der Vater die Epiklese, in welcher die Kirche durch dieses Gebet und das Kommen des Geistes ihren Glauben ausdrückt. Der Vater gibt darin seinen Heiligen Geist, welcher in die Fülle des Heiles in Christus einführt. Christus selbst bildet die Kirche als seinen Leib. Der Heilige Geist baut die Kirche auf. Es gibt in der Kirche keine Gabe, die nicht ihm zugeschrieben werden könnte (Basilius der Große: *PG* 30. 239). Die Sakramente sind Gabe des Heiligen Geistes in Jesus Christus innerhalb der Kirche.“

Dies wird sehr knapp in einem orthodoxen Pfingsthymnus so ausgedrückt: „Der Heilige Geist ist Urheber jeder Gabe. Er läßt die Prophezeiungen hervorquellen und er macht die Priester vollkommen. Er lehrt die Unwissenden Weisheit. Aus Sündern macht er Gottesgelehrte, und er festigt die Einrichtung der Kirche.“

(16) Jedes Sakrament der Kirche verleiht die Gnade des Heiligen Geistes und ist selbst in unauflöslicher Einheit zugleich Zeichen, das an die Taten Gottes in der Vergangenheit erinnert, Zeichen, welches sein Wirken in den Gläubigen und in der Kirche kundmacht, Zeichen, welches die endzeitliche Vollendung ankündigt und vorwegnimmt. So offenbart, erhellt und bekennt die Kirche in der Feier der Sakramente ihren Glauben an die Einheit des göttlichen Heilsplanes.

(17) Man wird beachten, daß alle Sakramente eine Wesensbeziehung zur Eucharistie haben. Sie ist in hervorragender Weise die Verkündigung des Glaubens; von ihr leitet sich jedes Glaubensbekenntnis her und auf sie ist es hingeordnet. Sie allein tut tatsächlich in der Gegenwart des Herrn, die durch die Kraft des Geistes bewirkt ist, das Wunder des göttlichen Werkes kund. Denn der Herr läßt sein Werk sakramental in die Feier der Kirche übergehen. Die Sakramente der Kirche vermitteln die Gnade, drücken den Glauben an Jesus Christus aus und kräftigen ihn und sind so Zeugnisse des Glaubens.

4. Der Glaube, der in den Sakramenten ausgesprochen und gefeiert wird: die Glaubensbekenntnisse.

(18) In der eucharistischen Versammlung feiert die Kirche im eucharistischen Hochgebet das Ereignis des Heilsgeheimnisses zur Ehre Gottes. Das Geheimnis, das sie feiert, ist dasselbe, das sie bekennt, indem sie die Heilsgabe empfängt.

(19) Obwohl der Inhalt und die Zweckrichtung dieser eucharistischen Feier in den Ortskirchen dieselben geblieben sind, haben diese doch verschiedene Formulierungen und unterschiedliche Sprachen verwendet, welche je nach der Geistesart der verschiedenen Kulturen besondere Gesichtspunkte und Folgerungen des einzigen Heilsereignisses hervortreten lassen. Im Herzen des kirchlichen Lebens bei der Eucharistiefeyer kennen unsere beiden Traditionen – die östliche und die westliche – so eine gewisse Verschiedenheit in der Formulierung des gefeierten Glaubensinhalts.

(20) Von Anfang an ist die Erteilung der Taufe an eine Formulierung des Glaubens gebunden, durch welche die Ortskirche dem Katechumenen den wesentlichen Inhalt der Lehre der Apostel vermittelt. Dieses Glaubensbekenntnis spricht in geraffter Form das Wesentliche der apostolischen Überlieferung aus, hauptsächlich durch das Bekenntnis des Glaubens an die Heilige Dreieinigkeit und an die Kirche gegliedert. Alle Ortskirchen, die den wahren Glauben bekennen, vermitteln im Taufritus diesen einzigen Glauben an den Vater, an den Sohn und an den Heiligen Geist. Trotzdem wurde die Formulierung je nach Zeit und Ort, wie es die Umstände erforderten, in unterschiedlicher Weise entfaltet, wobei man Begriffe und Sätze verwendete, die nicht bei allen gleich waren. Aber alle beachteten den Inhalt des Glaubens. Die Kirche des Ostens verwendet in ihrem Taufritual das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Getreu ihrer eigenen Überlieferung vermittelt die Kirche des Westens dem Katechumenen das sog. Apostolische Glaubensbekenntnis. Dieser Unterschied der Formulierungen zwischen den Kirchen bedeutet aber in sich keinen Unterschied im vermittelten und gelebten Glaubensinhalt.

5. Die Bedingungen der Glaubensgemeinschaft

(21) Die erste Bedingung für eine wahre Gemeinschaft unter den Kirchen ist die, daß jede Kirche sich auf das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel als auf den notwendigen Maßstab dieser Gemeinschaft der einzigen Kirche bezieht, die über die ganze Erde und durch alle Zeiten hin

ausgebreitet ist. In diesem Sinn ist der wahre Glaube Voraussetzung für eine Gemeinschaft in den Sakramenten. Aufgrund dieser gegenseitigen Anerkennung der Identität und der Einzigkeit des Glaubens (wie übrigens auch der des Priestertums und des Sakramentes), wie er in jeder Ortskirche weitergegeben wird, erkennen sie sich gegenseitig als wahre Kirche Gottes an und wird jede(r) Gläubige in einer anderen Kirche als Bruder oder Schwester im Glauben aufgenommen. Aber zugleich wird der Glaube vertieft und erhellt durch die kirchliche Gemeinschaft, wie sie in jeder Gemeinde in den Sakramenten gelebt wird. Diese kirchliche Prägung des Glaubens als Frucht des sakramentalen Lebens verwirklicht sich auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens.

(22) An erster Stelle verkündigt die Versammlung durch die Feier der Sakramente ihren Glauben, gibt ihn weiter und eignet ihn sich an.

(23) Außerdem bringt jede Ortskirche in der Feier der Sakramente ihr eigenes Wesen zum Ausdruck. Sie ist in ununterbrochener Verbindung mit der Kirche der Apostel und in Gemeinschaft mit allen Kirchen, welche denselben und einzigen Glauben teilen und dieselben Sakramente feiern. In der Feier der Sakramente einer Ortskirche erkennen die übrigen Ortskirchen die Übereinstimmung ihres Glaubens mit ihrem eigenen an und werden dadurch in ihrem eigenen Glaubensleben bestärkt. So bestätigt die Feier der Sakramente die Glaubensgemeinschaft zwischen den Kirchen und macht sie offenbar. Deswegen kann ein Gläubiger, der in einer Ortskirche getauft ist, in einer anderen Ortskirche die Sakramente empfangen. Diese Gemeinschaft in den Sakramenten drückt die Identität und Einzigkeit des wahren Glaubens aus, den die Kirchen teilen.

(24) Bei der eucharistischen Konzelebration von Vertretern der verschiedenen Ortskirchen wird die Identität des Glaubens in besonderer Weise offenbar gemacht und durch die sakramentale Handlung selbst bestärkt. Deswegen sind die Konzilien, auf denen die Bischöfe, vom Heiligen Geist geleitet, die Wahrheit des kirchlichen Glaubens aussprechen, immer mit der Feier der Eucharistie verbunden. In der Verkündigung des einzigen Geheimnisses Christi und in der Teilhabe der einzigen sakramentalen Kommunion sind die Bischöfe, der Klerus und das ganze christliche Volk mit ihnen verbunden, im Stande, für den Glauben der Kirche Zeugnis abzulegen.

6. Der wahre Glaube und die Gemeinschaft in den Sakramenten

(25) Die Identität des Glaubens ist also wesentlicher Bestandteil der Kirchengemeinschaft in der Feier der Sakramente. Aber eine gewisse Unterschiedlichkeit der Formulierung gefährdet nicht die Gemeinschaft unter

den Ortskirchen, so lange jede Kirche unter den verschiedenen Formulierungen den einzigen echten von den Aposteln herkommenden Glauben erkennen kann.

(26) Während der Jahrhunderte der ungeteilten Kirche gefährdeten die unterschiedlichen theologischen Ausdrucksweisen einer einzigen Lehre die sakramentale Gemeinschaft nicht. Nachdem die Spaltung eingetreten war, haben sich Ost und West weiter entwickelt, nun aber getrennt voneinander. Sie hatten also nicht mehr die Möglichkeit, einstimmig Beschlüsse zu fassen, die für beide gültig sind.

(27) Die Kirche als „Säule und Grundfeste der Wahrheit“ (1 Tim 3,15) bewahrt die Glaubenshinterlage rein und unverändert und gibt sie treu an ihre Glieder weiter. Wenn die Echtheit der Lehre oder die Einheit der Kirche durch Irrlehre oder Spaltung bedroht waren, erklärt die Kirche – gestützt auf die Bibel, die lebendige Überlieferung und die Entscheidungen der vorausgegangenen Konzilien – auf einem ökumenischen Konzil den rechten Glauben in verbindlicher und unfehlbarer Weise.

(28) Wenn es unbestreitbar ist, daß die Unterschiede eine Verwerfung früherer Dogmen der Kirche darstellen und nicht nur Unterschiede in der theologischen Ausdrucksweise sind, dann steht man offensichtlich vor einer wirklichen Spaltung im Glauben; dann gibt es keine Möglichkeit mehr zu sakramentaler Gemeinschaft. Denn der Glaube muß durch Worte bekannt werden, die die Wahrheit selbst ausdrücken. Aber das Leben der Kirche kann zu neuen Ausdrucksweisen für den Glauben führen, der „ein für allemal den Heiligen gegeben ist“ (Jud 3), wenn neue geschichtliche und kulturelle Bedürfnisse dies erfordern; Bedingung ist aber der ausdrückliche Wille, nichts am Inhalt der Lehre selbst zu ändern. In solchen Fällen kann die verbale Ausdrucksweise verbindlich werden für die Einmütigkeit im Glauben. Dies setzt aber voraus, daß man Beurteilungsmaßstäbe besitzt, mit denen man unterscheiden kann zwischen legitimen, d. h. vom Geist gewirkten, Entwicklungen und anderen. So ergeben sich folgende Maßstäbe:

(29) *Der ungebrochene Zusammenhang der Überlieferung:* Die Kirche muß auf neue Probleme angemessene Antworten geben, die sich auf die Schrift gründen und in Übereinstimmung und in Zusammenhang stehen mit den früheren dogmatischen Aussagen.

(30) *Die doxologische Bedeutung des Glaubens:* Jede liturgische Entwicklung in einer Ortskirche muß von den anderen als in Übereinstimmung mit dem Heilsgeheimnis, wie man es empfangen hat und feiert, verstanden werden.

(31) *Die soteriologische Bedeutung des Glaubens:* Jeder Ausdruck des Glaubens muß auf die endgültige Bestimmung des Menschen als durch Gnade angenommenes Kind Gottes abzielen, die sich in seiner Vergöttlichung durch den Sieg über den Tod und in der Verklärung der Schöpfung verwirklicht.

(32) Wenn eine Glaubensformulierung dem einen oder dem anderen dieser Kriterien widerspricht, wird sie zu einem Hindernis für die Gemeinschaft. Wenn aber diese oder jene Einzelformulierung des Glaubens keinem dieser Kriterien widerspricht, kann diese Formulierung als ein legitimer Ausdruck des Glaubens betrachtet werden, der die Sakramentengemeinschaft nicht unmöglich macht.

(33) Dies erfordert eine ernsthafte Betrachtung der Theologie der „theologoumena“, Man muß auch klarstellen, welche konkrete Entwicklung, die in einem Teil der Christenheit eingetreten ist, von dem anderen Teil als legitime Entwicklung betrachtet werden könnte. Außerdem muß man berücksichtigen, daß der Sinn der Begriffe im Laufe der Zeit häufig gewechselt hat. Deshalb muß man sich Mühe geben, jede Formulierung gemäß der Absicht ihrer Urheber zu verstehen, um weder fremde Elemente hineinzubringen noch andere Elemente beiseite zu lassen, welche für die Denkweise ihrer Urheber selbstverständlich waren.

7. *Die Einheit der Kirche im Glauben und in den Sakramenten*

(34) In der Kirche besteht die Aufgabe der Amtsträger vor allem darin, die Gemeinschaft im Glauben und in den Sakramenten aufrecht zu erhalten, zu schützen und wachsen zu lassen. Als Verwalter der Sakramente und Lehrer des Glaubens verkündigen die Bischöfe, unterstützt von den übrigen Amtsträgern, den Glauben der Kirche, bringen seinen Inhalt und seine Forderungen für das christliche Leben zum Ausdruck und verteidigen ihn gegen irrende Auslegungen, welche die Wahrheit des Heilsgeheimnisses verfälschen oder gefährden würden.

(35) Die karitativen Tätigkeiten der Amtsträger und ihre Stellungnahmen bezüglich der Probleme einer Epoche und eines gegebenen Milieus können nicht getrennt werden von den beiden Aufgaben der Verkündigung und der Unterweisung im Glauben einerseits und der Feier des Gottesdienstes und der Sakramente andererseits.

(36) So hat die Einheit des Glaubens im Inneren einer Ortskirche und zwischen den Ortskirchen als Garanten und Richter den Bischof, der in Gemeinschaft mit seinem Volk Zeuge der Überlieferung ist. Sie ist von der Einheit des sakramentalen Lebens unabtrennbar. Die Gemeinschaft im

Glauben und die Gemeinschaft in den Sakramenten sind nicht zwei unterschiedliche Wirklichkeiten. Sie sind zwei Seiten einer einzigen Wirklichkeit, die der Heilige Geist bei den Gläubigen voranbringt, wachsen läßt und beschützt.

II. Die Sakramente der christlichen Initiation: ihre Beziehung zur Einheit der Kirche

(37) Die christliche Initiation ist ein Ganzes, in dem die Firmung die Taufe vollendet und die Eucharistie beide abschließt.

Die Einheit von Taufe, Firmung und Eucharistie in einer einzigen sakramentalen Wirklichkeit bestreitet aber nicht ihre jeweilige Besonderheit. So ist die Taufe im Wasser und im Heiligen Geist die Teilnahme am Tod und an der Auferstehung Christi und die neue Geburt durch die Gnade. Die Firmung ist die Gabe des Heiligen Geistes, die als persönliches Geschenk dem Getauften verliehen wird. Die Eucharistie verleiht, wenn sie unter den erforderlichen Bedingungen empfangen wird, durch die Gemeinschaft mit Leib und Blut des Herrn Teilhabe am Reich Gottes, schließt die Sündenvergebung ein, die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben selbst und die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Endzeit.

(38) Die Geschichte der Taufriten in Ost und West wie auch die Ausdeutung der Riten durch unsere Väter zeigen klar, daß die Initiationssakramente eine Einheit bilden. Diese Einheit wird von der orthodoxen Kirche sehr stark betont. Auch die katholische Kirche hält an ihr fest. So erklärt das neue römische Rituale für die Initiation, daß „die drei Sakramente der christlichen Initiation so eng miteinander verbunden sind, daß sie die Gläubigen voll dazu befähigen, durch den Heiligen Geist die Sendung zu erfüllen, die jeder Versammlung des christlichen Volkes in der Welt zukommt“.

(39) Das Modell der Erteilung der Sakramente, das sich sehr früh in der Kirche entwickelt hat, zeigt klar, wie sie die verschiedenen Schritte der Initiation verstanden hat, daß sie nämlich theologisch und liturgisch die Eingliederung in Christus dadurch vollziehen, daß jemand in die Kirche eintritt und innerhalb dieser Kirche durch die Teilhabe an Leib und Blut Christi in ihm wächst. Dies alles wird bewirkt durch denselben Heiligen Geist, der den Gläubigen zum Glied am Leib des Herrn macht.

(40) Dieses alte Modell umschloß folgende Bestandteile:

(41) 1. für die Erwachsenen einen Zeitraum geistlicher Erprobung und Unterweisung, in dem die Katechumenen für ihre endgültige Eingliederung in die Kirche geformt wurden:

(42) 2. die Taufe durch den Bischof, der von Priestern und Diakonen umgeben war, oder Taufe durch die Priester, die von den Diakonen unterstützt wurden, wobei ein Glaubensbekenntnis, verschiedene Fürbitten und liturgische Akte vorausgingen;

(43) 3. die Firmung oder Salbung, im Westen durch den Bischof, im Osten, wenn der Bischof abwesend war, durch den Priester, durch Handauflegung oder Salbung mit heiligen Chrisam oder durch beides;

(44) 4. die Feier der Heiligen Eucharistie, während derer die neu Getauften und Gefirmten zur vollen Teilnahme am Leib Christi zugelassen wurden.

(45) Diese drei Sakramente wurden im Verlauf einer einzigen zusammengesetzten liturgischen Feier erteilt. Es folgte eine Zeit weiterer katechetischer und geistlicher Reifung durch Unterweisung und häufige Teilnahme an der Eucharistie.

(46) Dieses Modell bleibt das Ideal für beide Kirchen, weil es am besten der Weise entspricht, wie sich die ersten christlichen Kirchen, die in voller Gemeinschaft miteinander lebten, die biblische und apostolische Überlieferung angeeignet haben.

(47) Die Kindertaufe, die von Anfang an geübt wurde, wurde in der Kirche das am meisten übliche Verfahren für die Einführung neuer Christen in das volle Leben der Kirche. Andererseits traten im Blick auf die geistlichen Bedürfnisse der Gläubigen in der liturgischen Praxis gewisse örtliche Veränderungen ein. Diese Veränderungen haben aber das theologische Verständnis der tiefgreifenden Einheit des ganzen Verfahrens der christlichen Initiation im Heiligen Geist nicht betroffen.

(48) Im Osten hat man die zeitliche Einheit der liturgischen Feier der drei Sakramente beibehalten und unterstreicht so die Einheit des Wirkens des Heiligen Geistes und die Fülle der Eingliederung des Kindes in das sakramentale Leben der Kirche.

Im Westen hat man es oft vorgezogen, die Firmung aufzuschieben, um den Kontakt des Getauften mit dem Bischof aufrecht zu erhalten. So wurden die Priester üblicherweise nicht zur Firmenspendung ermächtigt.

(49) Die wesentlichen Lehrpunkte über die Taufe, über die sich die beiden Kirchen einig sind, sind folgende:

1. die Heilsnotwendigkeit der Taufe;
2. die Wirkungen der Taufe, insbesondere das neue Leben in Christus und die Befreiung von der Erbsünde;
3. die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe;
4. die Beziehung der Taufe zum Geheimnis der Dreieinigkeit;

5. die wesentliche Verbindung zwischen Taufe und Tod und Auferstehung des Herrn;

6. die Rolle des Heiligen Geistes bei der Taufe;

7. die Notwendigkeit des Wassers, welches die Taufe als das Bad der Wiedergeburt kennzeichnet.

(50) Andererseits gibt es zwischen den beiden Kirchen bezüglich der Taufe Meinungsverschiedenheiten:

1. die Tatsache, daß die katholische Kirche, obwohl sie die grundsätzliche Bedeutung der Taufe durch Eintauchen anerkennt, die Taufe doch üblicherweise durch Übergießen vollzieht;

2. die Tatsache, daß in der katholischen Kirche ein Diakon ordentlicher Spender der Taufe sein kann.

(51) Darüber hinaus hat sich aus seelsorgerlichen Gründen, z. B. um die Firmungskandidaten an der Schwelle zum Erwachsenwerden besser vorzubereiten, in einigen lateinischen Kirchen der Brauch ausgebreitet, zur ersten Kommunion Getaufte zuzulassen, die noch nicht die Firmung empfangen haben: trotzdem wurden die disziplinären Anweisungen, die an die traditionelle Reihenfolge der Sakramente der christlichen Initiation erinnern, niemals außer Kraft gesetzt. Diese Umstellung, die sowohl bei den Orthodoxen als auch bei den römischen Katholiken verständliche Widerstände und Bedenken hervorruft, fordert eine vertiefte theologische und pastorale Überlegung, denn die pastorale Praxis darf nie den Sinn der ursprünglichen Überlieferung und ihre Bedeutung für die Lehre vergessen. Man muß andererseits hier daran erinnern, daß auf die Taufe, wenn sie nach Beginn des Vernunftgebrauches erteilt wird, in der lateinischen Kirche jetzt immer die Firmung und die Teilnahme an der Eucharistie folgt.

(52) Zur gleichen Zeit sind beide Kirchen darum besorgt, für die Neophyten die geistliche Formung im Glauben zu sichern. Deshalb legen sie Wert darauf folgendes zu unterstreichen: einerseits gibt es ein notwendiges Band zwischen dem souveränen Handeln des Geistes, der durch die drei Sakramente die volle Eingliederung in das Leben der Kirche bewirkt, und der Antwort des Getauften und der Glaubensgemeinschaft: andererseits ist die volle Erleuchtung im Glauben erst möglich, wenn der Neophyt, welches sein Alter auch sein mag, alle drei Sakramente der christlichen Initiation empfangen hat.

(53) Zum Schluß sei in Erinnerung gerufen, daß das 879/80 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder (Patriarchal-)Sitz solle die alten Gewohnheiten seiner Überlieferung beibehalten, die Kirche von Rom ihre eigenen Gewohnheiten, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne (vgl. *Mansi* XVII, 489 b).

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)

Einleitung

(1) Nachdem unsere Kommission unsere Auffassung vom Geheimnis der Kirche als Glaubens- und Sakramentengemeinschaft zum Ausdruck gebracht hat, die sich in hervorragender Weise in der Feier der Eucharistie darstellt, gehen wir jetzt die wichtige Frage nach dem Platz und der Rolle des geweihten Dienstamtes in der sakramentalen Struktur der Kirche an. Wir werden also vom Weihesakrament und von der Weihehandlung auf den drei Stufen des Bischofsamtes, des Priesteramtes und des Diakonamtes sprechen. Wir stützen uns auf die Gewißheit, daß die apostolische Sukzession in unseren Kirchen grundlegend ist für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes.

(2) Unsere Kirchen versichern, daß das Dienstamt in der Kirche den Dienst Christi selbst gegenwärtig setzt. In den Schriften des Neuen Testaments wird der Christus Apostel, Prophet, Hirt, Diener, Diakon, Lehrer, Priester und Bischof genannt. Unsere gemeinsame Überlieferung erkennt das enge Band an, welches zwischen dem Werk Christi und dem des Heiligen Geistes besteht.

(3) Dieses Verständnis verbietet es, den Christus im Heilsgeschehen vom Geist zu isolieren. Die Gegenwart Christi in seiner Kirche ist auch von eschatologischer Eigenart, weil der Geist das Unterpfand der vollkommenen Verwirklichung des Planes Gottes für die Welt darstellt.

(4) Unter diesem Blickwinkel erscheint die Kirche als die Gemeinde des neuen Bundes, die der Christus durch den Geist um sich versammelt und als seinen Leib aufbaut. Durch die Kirche ist der Christus in der Geschichte anwesend; durch sie verwirklicht er das Heil der Welt.

(5) Da der Christus in der Kirche anwesend ist, ist es sein eigener Heildienst, der sich in ihr vollzieht. Das Dienstamt in der Kirche ersetzt also keinesweg das des Christus selbst, es hat vielmehr in ihm seine Quelle. Da der von Christus gesendete Geist die Kirche lebendig macht, ist das Dienstamt nur fruchtbar durch die Gnade des Heiligen Geistes. Es umfaßt in der Tat eine Vielzahl von Funktionen, welche die Glieder der Gemeinde ausüben entsprechend der Verschiedenheit der Gaben, die sie als Glieder des Leibes Christi empfangen. Einige von ihnen erhalten durch die Weihe

– und üben dann aus - die besondere Funktion des Bischofsamtes, des Priesteramtes und des Diakonamtes.

I. Der Christus und der Heilige Geist

(6) Der Geist, der ewig vom Vater ausgeht und auf dem Sohn ruht, hat das Christusergebnis vorbereitet und verwirklicht. Die Menschwerdung des Gottessohnes, sein Tod und seine Auferstehung wurden tatsächlich nach dem Willen des Vaters im Heiligen Geist vollbracht. Bei der Taufe eröffnet der Vater durch die Offenbarung des Geistes die Sendung des Sohnes. Dieser Geist ist bei seinem Dienst anwesend, nämlich die gute Nachricht vom Heil zu verkünden, die Ankunft des Reiches zu offenbaren, vom Vater Zeugnis zu geben. Ebenfalls in diesem selben Geist bringt der Christus als einziger Priester des neuen Bundes das Opfer seines eigenen Lebens dar, und in diesem Geist ist er verherrlicht.

(7) Seit Pfingsten können in der Kirche, die sein Leib ist, nur im Geist diejenigen, die mit dem Dienstamt beauftragt sind, die Handlungen vollziehen, die den Leib zu seiner vollen Größe führen. Im Dienst des Christus und in dem der Kirche wirkt ein und derselbe Geist und er wird mit uns wirken alle Tage unseres Lebens.

(8) In der Kirche muß das Dienstamt im Blick auf die Heiligung des Volkes Gottes selbst in Heiligkeit lebendig vollzogen werden. Damit die ganze Kirche und insbesondere ihre geweihten Diener dazu beitragen können, „die Heiligen instand zu setzen, daß sie den Dienst, den Leib Christi aufzubauen, vollbringen können“, werden die verschiedenen Dienstleistungen durch vielfältige Gnadengaben möglich gemacht (*Eph 4,11 f.*; vgl. *1 Kor 12,4-28*; *Röm 12,4-8*).

(9) Dies ist das Neue am Dienstamt der Kirche: Der Christus, Diener Gottes für die Menschheit, ist im Geist in der Kirche, seinem Leib, von dem er nicht getrennt werden kann, gegenwärtig; denn er ist „der erste aus einer großen Zahl von Brüdern“. Auf diese sakramentale Weise muß man das Wirken Christi in der Geschichte seit Pfingsten bis zur Parusie verstehen. Das Dienstamt der Kirche ist als solches sakramental.

(10) Deswegen ist die Gegenwart Christi in der Kirche auch eschatologisch. Dort, wo der Geist wirkt, offenbart er tatsächlich der Welt die Gegenwart des Reiches in der Schöpfung. Darin ist das kirchliche Dienstamt verwurzelt.

(11) Das kirchliche Dienstamt ist sakramentaler Art. Mit dem Wort „sakramental“ soll hier unterstrichen werden, daß jegliches Dienstamt an die eschatologische Wirklichkeit des Reiches gebunden ist. Die Gnade des

Heiligen Geistes als Unterpfand der künftigen Welt entspringt aus Tod und Auferstehung Christi und wird in sakramentaler Weise mittels sinnenhafter Wirklichkeit verliehen. Das Wort „sakramental“ zeigt auch, daß der Amtsträger Glied der Gemeinde ist, die der Heilige Geist mit Funktionen und besonderen Vollmachten ausstattet, um sie zu versammeln und um im Namen Christi den Handlungen vorzustehen, in welchen sie die Heilsgemeinnisse feiert. Diese Sicht der Sakramentalität des Dienstamtes wurzelt in der Tatsache, daß der Christus in der Kirche durch den Geist gegenwärtig gemacht wird, den er selbst der Kirche gesendet hat.

(12) Die Eigenart des kirchlichen Dienstamtes zeigt sich außerdem darin, daß alle Dienstämter der Welt dienen sollen, um sie zu ihrem wirklichen Ziel, dem Gottesreich, zu führen. Indem das Dienstamt der Kirche die eschatologische Gemeinde als Leib Christi erstellt, antwortet sie auf die Bedürfnisse der Welt.

(13) Die im Geist um den Christus versammelte Gemeinde, die ihren Dienst ausübt, hat ihre Grundlage in dem Christus, der selbst der Eckstein ist, und in der Gemeinschaft der Zwölf. In diesem Licht ist zu verstehen, daß die Kirchen und ihr Dienstamt apostolisch genannt werden.

(14) Die Zwölf sind einerseits die Zeugen des geschichtlichen Lebens Jesu, seines Dienstes und seiner Auferstehung. Andererseits verbinden sie, da sie nun um den verherrlichten Christus geschart sind, jede Gemeinde mit der Gemeinde der letzten Zeiten. Das kirchliche Dienstamt wird also apostolisch genannt, weil es in Kontinuität und in Verbindung mit all dem ausgeübt wird, was durch den Christus geschenkt und in der Geschichte durch die Apostel vermittelt ist. Aber es ist auch apostolisch, weil die Eucharistieversammlung, in welcher der Amtsträger den Vorsitz hat, eine Vorwegnahme der endzeitlichen Gemeinschaft mit dem Christus ist. Durch diese doppelte Beziehung bleibt das Dienstamt der Kirche ständig an das der Zwölf und durch dieses an das des Christus selbst gebunden.

II. Das Priestertum im Heilsgeschehen

(15) Das ganze göttliche Heilshandeln gipfelt in der Menschwerdung des Sohnes, in seiner Verkündigung, seinem Leiden, seiner glorreichen Auferstehung, seiner Himmelfahrt und seiner Wiederkunft. Der Christus wirkt im Heiligen Geist. So ist ein für allemal die Wiederherstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott begründet.

(16) Nach dem Hebräerbrief ist der Christus durch seinen Tod zum einzigen Mittler des neuen Bundes geworden (*Hebr 9,15*); und weil er ein für allemal mit seinem eigenen Blut in das Allerheiligste eingegangen ist, ist er

auf immer im Himmel der einzige und ewige Hohepriester dieses neuen Bundes, „um nun für uns vor dem Angesicht Gottes zu erscheinen“ (*Hebr* 9,24) und sein Opfer darzubringen (*Hebr* 10,12).

(17) Unsichtbar in der Kirche anwesend durch den Heiligen Geist, den er gesendet hat, ist der Christus also der einzige Hohepriester. In ihm, der Priester und Opfer zugleich ist, bilden Hirten und Gläubige, alle zusammen, „ein auserwähltes Geschlecht, ein Reich, ein Priestertum, eine heilige Nation, ein Eigentumsvolk“ (*1 Petr* 2,9; vgl. *Offb* 5,10).

(18) Alle Glieder der Kirche nehmen als Glieder des Leibes Christi teil an seinem Priestertum und sind dazu berufen, „ein heiliges und lebendiges Gott dargebrachtes Opfer“ zu werden (*Röm* 12,1; vgl. *1 Petr* 2,5). Als Haupt der Kirche hat der Christus die Zwölf aus dem Volk ausgewählt, mit Autorität und Vollmacht ausgestattet und sie mit der Gnade des Heiligen Geistes gestärkt, damit sie ihn gegenwärtig machen können. Das Wirken und die Sendung der Apostel werden in der Kirche von den Bischöfen mit den Priestern und den Diakonen, die ihnen beistehen, fortgesetzt. Die Bischöfe sind durch die Weihe zu Nachfolgern der Apostel geworden und leiten das Volk auf den Wegen des Heils.

(19) In den Zwölf, die um den verherrlichten Herrn versammelt sind, sehen wir die Gegenwart des Reiches, welches schon begonnen hat und ganz offenbar gemacht wird bei der Wiederkunft. Christus hat ihnen ja versprochen, daß sie auf zwölf Thronen sitzen werden, um mit dem Menschensohn die zwölf Stämme Israels zu richten (*Mt* 19,28).

(20) Insofern sie geschichtliche Zeugen dessen sind, was der Herr vollbracht hat, ist der Dienst der Zwölf einzigartig und unersetzbar. Was sie begründet haben, ist also ein für allemal begründet, und niemand kann in Zukunft aufbauen, wenn nicht auf dieser Grundlage (*Eph* 2,20: *Offb* 21,14).

(21) Aber die Apostel bleiben zugleich die Fundamente der Kirche in ihrer Fortdauer durch die Jahrhunderte, so daß die Sendung, die sie vom Herrn empfangen haben, immer sichtbar und wirksam bleibt, und zwar in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn (vgl. *Mt* 18,18 und schon 16,19).

(22) Deswegen ist die Kirche, in welcher die Gnade Gottes wirkt, selbst das Sakrament im Vollsinn, die vorweggenommene Offenbarung der letzten Wirklichkeiten, der Vorgeschmack des Reiches Gottes, der Herrlichkeit Gottes des Vaters, des Eschaton in der Geschichte.

(23) Im Schoß dieses Sakramentes, das die Kirche selbst ist, findet das Priestertum, welches durch die Weihe verliehen und zum Nutzen dieser Kirche gegeben wird, seinen Platz. Es stellt tatsächlich in der Kirche ein charismatisches Dienstamt (*leitourgēma*) im Vollsinn dar. Es steht im

Dienst des Lebens und des Fortbestandes der Kirche durch den Heiligen Geist, d. h., der in Christus gegebenen Einheit aller Gläubigen, der lebenden und der toten, der Märtyrer, der Heiligen und der Gerechten des Alten Bundes.

III. Das Dienstant des Bischofs, des Priesters und des Diakons

(24) Bei der Eucharistiefeier ist die ganze Versammlung, jeder auf seinem Platz, „Liturge“ der koinonia, und sie ist dies nur im Geist. „Es gibt verschiedene Dienste, aber es ist derselbe Herr ... Einem jeden ist die Offenbarung des Geistes im Blick auf das Wohl aller gegeben“ (*1 Kor 12,5.7*). Die verschiedenen Dienstämt erfließen in der Eucharistiefeier zusammen, in deren Verlauf sie auch erteilt werden. Jedoch ist ihre Verschiedenheit auf den ganzen Umfang des Gemeindelebens ausgerichtet: Treue zum Wort Gottes, Ausharren in Eintracht und Bruderliebe, Zeugnis vor denen, „die draußen sind“, Wachsen in der Heiligkeit, Ausdauer im Gebet, Sorge für die Armen.

(25) Das Dienstant des Bischofs gipfelt in der Feier der Eucharistie, in welcher die Einführung ins Christentum, durch die alle der eine Leib Christi werden, sich vollendet, und ist inmitten der Charismen und Dienste, die der Geist erweckt, ein Dienst des Vorsitzes für die Versammlung in Einheit. Tatsächlich hat die Ortskirche als Trägerin der verschiedenen Gaben des Geistes den Bischof in ihrer Mitte; die Gemeinschaft: mit ihm verwirklicht die Einheit aller und verleiht der Fülle der Kirche Ausdruck.

(26) Diese Einheit der Ortskirche ist untrennbar von der Gesamtgemeinschaft der Kirchen. Es ist für eine Kirche wesentlich, mit den anderen in Gemeinschaft zu stehen. Diese Gemeinschaft zeigt und verwirklicht sich im Bischofskollegium. Durch seine Weihe wird der Bischof zum Amtsträger für eine Kirche bestellt, die er in der Gesamtgemeinschaft vertritt.

(27) Die Bischofsweihe, die nach den Kanones von wenigstens zwei oder drei Bischöfen verliehen wird, drückt die Gemeinschaft der Kirchen mit der des Gewählten aus; sie nimmt ihn auf in die Gemeinschaft der Bischöfe. In der Weihehandlung üben die Bischöfe ihre Funktion als Zeugen der Gemeinschaft im apostolischen Glauben und im sakramentalen Leben aus, nicht nur im Blick auf den, dem sie die Weihe erteilen, sondern auch im Blick auf die Kirche, deren Bischof er sein wird. Grundlegend für die Eingliederung des Neugewählten in die Bischofsgemeinschaft ist es, daß sie durch den verherrlichten Herrn in der Kraft des Heiligen Geistes geschieht, und zwar im Augenblick der Handauflegung.

Wir betrachten hier die Weihe nur unter dem sakramentalen Blickwinkel. Die Fragen, die mit der Art und Weise der Wahl verbunden sind, werden später untersucht.

(28) Die Bischofsweihe verleiht dem, der sie empfängt, durch das Geschenk des Heiligen Geistes die Fülle des Priestertums. Bei der Weihe bringt die Konzelebration der Bischöfe die Einheit der Kirche und ihre Identität mit der Gemeinschaft der Apostel zum Ausdruck. Sie legen dem, der geweiht wird, die Hände auf und rufen den Heiligen Geist an, weil einzig sie befähigt sind, ihm das Bischofsamt zu übertragen. Sie tun dies jedoch innerhalb des Gebetes der Gemeinde.

(29) Durch seine Weihe erhält der Bischof alle Vollmachten, die zur Erfüllung seiner Aufgaben notwendig sind. Die kanonischen Bedingungen der Ausübung der Funktion des Bischofs und seiner Einsetzung in die Ortskirche werden später von der Kommission erörtert werden.

(30) Die Gabe, die (bei der Weihe) verliehen wird, weiht den, der sie empfängt, in endgültiger Weise dem Dienst der Kirche. Dies ist ein Punkt der überlieferten Lehre im Osten und im Westen und wird dadurch bestätigt, daß im Fall von Disziplinarmaßnahmen gegen einen Bischof und einer kanonischen Wiedereinsetzung doch keine Wiederweihe erfolgte. In dieser Sache wie in allen wesentlichen Punkten, die die Weihe betreffen, haben unsere Kirchen eine gemeinsame Lehre und Praxis, selbst wenn die Bräuche bezüglich einiger rechtlicher und disziplinärer Forderungen, wie z. B. des Zölibats, aus pastoralen und spirituellen Gründen unterschiedlich sein können.

(31) Aber das kirchliche Dienstamt wird durch verschiedene Funktionen ausgeübt; diese vollziehen sich in gegenseitiger Abhängigkeit; keine könnte eine andere ersetzen. Dies gilt besonders für die grundlegenden Ämter des Bischofs, des Priesters und des Diakons und für die Funktionen der Laien, die alle zusammen der Eucharistiegemeinde ihre Gestalt geben.

(32) In der ganzen Geschichte unserer Kirchen haben die Frauen eine grundlegende Rolle gespielt; dies bezeugen nicht nur die heilige Gottesmutter, die heiligen Frauen, die im Neuen Testament erwähnt werden, und die zahlreichen Heiligen, die wir verehren, sondern auch viele andere Frauen, die bis heute der Kirche auf viele Weise gedient haben. Ihre eigenen Charismen sind sehr bedeutsam für die Erbauung des Leibes Christi. Aber unsere Kirchen bleiben der geschichtlichen und theologischen Überlieferung treu, indem sie nur Männer zum Priestertum ordinieren.

(33) Wie die Apostel die ersten Gemeinden gesammelt haben, indem sie Christus verkündigten, die Eucharistie feierten, die Getauften zu einer wachsenden Gemeinschaft mit dem Christus und untereinander führten,

so fährt der Bischof, der durch denselben Geist eingesetzt ist, fort, dasselbe Evangelium zu verkünden, derselben Eucharistiefeier vorzustehen, der Einheit und derselben Gemeinde zu dienen. Er ist so inmitten seiner Brüder Bild des dienenden Christus.

(34) Weil gerade in der Eucharistiefeier die Kirche sich in ganzer Fülle darstellt, erscheint auch im Vorsitz der Eucharistiefeier die Rolle des Bischofs und des Priesters in vollem Licht.

(35) Tatsächlich bringen die Gläubigen sich selbst mit dem Christus in der eucharistischen Feier als königliches Priestertum dar. Sie tun dies kraft des Handelns des Amtsträgers, welches den Christus in ihrer Mitte gegenwärtig macht, der das Wort verkündet, durch den Geist das Brot und den Wein in seinen Leib und sein Blut verwandelt, sie in sich eingliedert und ihnen sein Leben gibt. Darüber hinaus werden das Gebet und die Darbringung des Volkes, welches in Christus eingegliedert ist, gewissermaßen im Danksagungsgebet und in der Gabendarbringung des Bischofs zusammengefaßt.

(36) So verwirklicht die Eucharistie die Einheit der christlichen Gemeinde. Sie tut auch die Einheit aller Kirchen kund, die sie in Wahrheit feiern, und darüber hinaus die Einheit aller Kirchen mit der Apostelgemeinde über die Jahrhunderte hinweg von den Anfängen bis heute. Im Geist tritt sie über die Geschichte hinweg mit der großen Versammlung der Apostel, der Märtyrer, der Zeugen aus allen Zeiten, die um das Lamm versammelt sind, in Verbindung. So macht die Eucharistiefeier als Kernpunkt des bischöflichen Dienstes schon die zukünftige Welt gegenwärtig: Die Kirche, die in Gemeinschaft versammelt ist und sich im Geist durch den Sohn dem Vater darbringt.

(37) Wer so der Eucharistiefeier vorsteht, hat die Verantwortung dafür, die Gemeinschaft in der Treue zur Lehre der Apostel zu erhalten und sie in das neue Leben zu führen. Er ist ihr Diener und ihr Hirte. Der Bischof leitet auch das gesamte liturgische Leben seiner Ortskirche und nach seinem Beispiel wird sie zur Gebetsgemeinschaft. Er steht ihrem Lob und Bittgebet vor und er selbst betet ohne Unterlaß für alle die, die der Herr ihm anvertraut hat, weil er sich für jeden einzelnen vor dem Richterstuhl Gottes verantwortlich weiß.

(38) Ihm kommt es auch zu, darüber zu wachen, daß seinem Volk durch Predigt und Katechese der echte Inhalt des Wortes Gottes dargeboten wird, welches ein für allemal den Aposteln übertragen wurde. Er ist tatsächlich der Erstverantwortliche für die Verkündigung des Wortes Gottes in seiner Diözese.

(39) Ihm obliegt es auch, dieses Volk dazu zu führen, daß es das in Jesus Christus geschenkte Heil allen Menschen verkündet und dieser Verkündigung in lebendigem Zeugnis Gestalt verleiht. Es kommt ihm also zu, seine Kirche so zu verwalten, daß sie ihrer christlichen Berufung und der daraus erfließenden Sendung treu bleibt. Bei all dem bleibt er selbst jedoch ein Glied der Kirche, das zur Heiligkeit berufen ist und vom Heildienst dieser Kirche abhängt, wie der heilige Augustinus es seiner Gemeinde in Erinnerung gerufen hat: „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ“. Bei seiner Weihe macht sich der Bischof den Glauben der ganzen Kirche zu eigen, indem er ihn feierlich bekennt, und wird so Vater in dem Maß, wie er durch dieses Bekenntnis im vollen Sinn Sohn geworden ist. Es ist für den Bischof wesentlich, der Vater seines Volkes zu sein.

(40) Als Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe für die Gemeinschaft im apostolischen Glauben und für die Treue zu den Forderungen eines Lebens nach dem Evangelium verantwortlich.

(41) Im Vorsitz der eucharistischen Versammlung findet die Rolle des Bischofs ihre Vollendung; die Priester bilden das Kollegium, das ihn bei dieser Feier umgibt. Sie üben die Verantwortlichkeiten aus, die der Bischof ihnen anvertraut, indem sie die Sakramente feiern, das Wort Gottes lehren und die Gemeinde in tiefer und ungebrochener Gemeinschaft mit ihm leiten. Der Diakon ist dem Dienst des Bischofs und des Priesters zugeordnet und dient als Bindeglied zwischen ihnen und der Versammlung der Gläubigen.

(42) Der Priester, der vom Bischof geweiht und von ihm abhängig ist, wird zur Erfüllung bestimmter Aufgaben gesendet; er wird vor allem zu einer Pfarrgemeinde gesandt, um deren Hirt zu sein: Er steht der Eucharistie vor, welche auf dem (vom Bischof konsekrierten) Altar gefeiert wird, er ist Verwalter der Sakramente für die Gemeinde; er verkündet das Evangelium und hält Unterricht, er hat die Aufgabe, die Charismen des Volkes (laós) Gottes in Einheit zu wahren; er erscheint als der ordentliche Leiter der örtlichen Eucharistiegemeinde; die ganze Diözese ist dann eine Gemeinschaft von Eucharistiegemeinden.

(43) Der Diakonat wird zum Dienst des Bischofs und des Priesters in der Liturgie, der Evangelisation und der Diakonie der Caritas ausgeübt.

IV. Die Apostolische Sukzession

(44) Ein und dasselbe Dienstamt Christi und der Apostel bleibt in der Geschichte wirksam. Diese Wirksamkeit ist der Durchbruch der zukünfti-

gen Welt kraft des Heiligen Geistes in der Treue zu dem, was die Apostel von dem überliefert haben, was Jesus getan und gelehrt hat.

(45) Die Bedeutung dieser apostolischen Sukzession kommt auch daher, daß die apostolische Tradition die Gemeinde angeht und nicht nur ein isoliertes Individuum, welches zum Bischof geweiht ist. Die apostolische Sukzession wird durch die Lokalkirchen weitergegeben („in jeder Stadt“ nach dem Ausdruck des Hegesipp, „aufgrund ihrer Lehrverwandtschaft“, wie Tertullian in *De praescriptione* 32,6 sagt). Es handelt sich also um eine Nachfolge von Personen in der Gemeinde, denn die *Una Sancta* ist Gemeinschaft der Ortskirchen und nicht isolierter Individuen. In diesem Geheimnis der *koinonia* erscheint das Bischofsamt als Herd der apostolischen Sukzession.

(46) Wie wir schon im Dokument von München gesagt haben, ist „die apostolische Sukzession mehr als eine bloße Übertragung von Vollmachten. Sie ist Nachfolge in einer Kirche, welche den apostolischen Glauben bezeugt, in Gemeinschaft mit den anderen Kirchen, die denselben Glauben bezeugen. Der ‚Sitz‘ (die *kathedra*) spielt eine entscheidende Rolle bei der Eingliederung des Bischofs inmitten der kirchlichen Apostolizität“ (*Dokument von München* II, 4). Wir machen hier deutlich, daß der Begriff „*kathedra*“ hier im Sinn der Gegenwart des Bischofs in jeder Ortskirche gebraucht wird.

(47) Andererseits wird der Bischof, nachdem er geweiht ist, in seiner Kirche der Gewährsmann der Apostolizität, ihr Vertreter in der Gemeinschaft der Kirchen, ihr Band zu den anderen Kirchen. Deswegen kann „in seiner Kirche Eucharistie in Wahrheit nur unter seinem Vorsitz oder dem eines mit ihm in Gemeinschaft stehenden Priesters gefeiert werden. Die Nennung seines Namens im Hochgebet ist wesentlich“ (*ebd.*).

(48) „Die Rückbindung an die apostolische Gemeinschaft verbindet die Gesamtheit der Bischöfe, welche die Episkope der Ortskirchen sichern, mit dem Kollegium der Apostel“ (*ebd.* III, 4). So sind die Bischöfe ein für allemal in der Apostelschar verwurzelt, durch welche der Heilige Geist den Glauben bezeugt. Tatsächlich sind die Zwölf als Grundlage der Kirche einzigartig. Trotzdem war es notwendig, daß andere Menschen ihre unersetzliche Gegenwart sichtbar machen. So wäre die Verbindung jeder Gemeinde sowohl mit der Gemeinde der Anfänge als auch mit der Gemeinde der Endzeit gesichert.

(49) Durch seine Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, welche auch immer die Kirche ist, der er vorsteht, oder welche Vorrechte (*presbeîa*) diese Kirche auch hat unter den übrigen Kirchen.

(50) Eingegliedert in die Zahl derer, denen die besondere Verantwortung für den Heildienst anvertraut wurde, und so in die Nachfolge der Apostel gestellt, muß der Bischof ihre Lehre weitergeben und ihnen in seinem ganzen Leben ähnlich werden. Irenäus drückt dies so aus: „Dort, wo die Gnadengaben Gottes hinterlegt sind, muß man sich über die Wahrheit unterrichten, d. h., bei denen, wo sich die Nachfolge in der Kirche seit den Aposteln, die unangreifbare Untadeligkeit der Lebensführung und die unverdorbene Reinheit des Wortes vereint finden“ (*Adv. haer.* IV, 26,5). Unter den wesentlichen Aufgaben des Bischofs findet sich diejenige, in seiner Kirche durch den Geist Zeuge und Gewährsmann des Glaubens zu sein und Werkzeug ihrer Erhaltung in der apostolischen Treue. Die apostolische Sukzession ist auch eine Nachfolge in den Anstrengungen und Leiden der Apostel im Dienst des Evangeliums und in der Verteidigung des Volkes, das jedem Bischof anvertraut ist. Nach dem Wort des ersten Petrus-Briefes ist die apostolische Sukzession auch eine Nachfolge in der Barmherzigkeit und im Verständnis, in der Verteidigung der Schwachen, in der ständigen Sorge für die, die ihm zugefallen sind: so wird der Bischof zum Vorbild der Herde (vgl. *1 Petr* 5,1-4; *2 Kor* 4,8-11; *1 Tim* 4,12; *Tit* 2,7).

(51) Es kommt darüber hinaus dem Bischofsamt zu, das Leben der Kirche mit seinen Diensten und Aufgaben zu gliedern und auszugestalten. Es kommt ihm auch zu, über die Wahl derer zu wachen, die in seiner Diözese Verantwortung übernehmen sollen. Die brüderliche Gemeinschaft fordert, daß alle Glieder, Amtsträger und Laien, für das Wohl des Volkes Gottes gegenseitig aufeinander hören.

(52) Im Laufe ihrer Geschichte hat die Kirche im Osten und im Westen verschiedene Formen der Ausübung der Gemeinschaft unter den Bischöfen gekannt: Austausch von Briefen, Besuche von einer Kirche bei einer anderen, aber hauptsächlich das synodale oder konziliare Leben. Seit den ersten Jahrhunderten hat sich eine Unterscheidung und Rangordnung zwischen den Kirchen älterer Gründung und denen jüngerer Gründung, zwischen Mutterkirchen und Tochterkirchen, zwischen den Kirchen der Hauptstädte und den mehr am Rande liegenden Kirchen herausgebildet. Diese Rangordnung oder taxis hat bald ihren kirchenrechtlichen Ausdruck in den Kanones der Konzilien gefunden, besonders in denen, die im Gesamt der Kirchen des Ostens und des Westens angenommen wurden. Dies sind an erster Stelle die Kanones 6 und 7 des 1. Konzils von Nizäa (325), der Kanon 3 des 1. Konzils von Konstantinopel, des 2. Ökumenischen Konzils (381), der Kanon 28 von Chalkedon, des 4. Ökumenischen Konzils (451), wie auch die Kanones 3,4 und 5 von Sardica (443) und der 1. Kanon des Konzils der Hagia Sophia (879/880). Selbst wenn diese

Kanones nicht immer im Osten und im Westen im gleichen Sinne ausgelegt wurden, gehören sie doch zum Erbgut der Kirche. Sie haben den Bischöfen, die bestimmte Metropolitansitze oder größere Kirchen innehatten, in der Organisation des synodalen Lebens der Kirche einen bevorzugten Platz eingeräumt. So hat sich die Pentarchie gebildet: Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, auch wenn im Laufe der Geschichte außerhalb der Pentarchie andere Erzbischöfe, Metropoliten, Primate und Patriarchen aufgetreten sind.

(53) Die synodale Eigenart des Handelns der Bischöfe zeigte sich vor allem in der Diskussion der Fragen, die mehrere Ortskirchen oder das Gesamt der Kirchen angingen. Ihre Gestalt konnte nach Ort und Zeit wechseln, ihre Leitlinie aber ist es, das Leben der Kirche durch das gemeinsame Handeln der Bischöfe unter dem Vorsitz dessen, den sie als den ersten unter sich anerkannten, offenbar und wirksam zu machen. In der Tat entscheidet nach dem Kanon 34 der Apostel, der in die kanonische Überlieferung unserer Kirchen eingegangen ist, der erste der Bischöfe nur in Übereinstimmung mit den übrigen Bischöfen, und diese treffen keine wichtige Entscheidung ohne die Zustimmung des ersten Bischofs.

(54) Auf den ökumenischen Konzilien, die in kritischen Augenblicken im Heiligen Geist versammelt waren, haben die Bischöfe der Kirche mit höchster Autorität gemeinsam Glaubensentscheidungen getroffen und Kanones erlassen, um die Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen zu bestätigen, welche unmittelbar den Glauben, die Einheit und das Werk der Heiligung des ganzen Volkes Gottes bedrohten und so die Existenz der Kirche selbst und ihre Treue zu ihrem Gründer, Jesus Christus, aufs Spiel setzten.

(55) Unter dieser Blickrichtung auf die Gemeinschaft der Ortskirchen könnte das Thema des Primates im Gesamt der Kirche und vor allem das des Primates des Bischofs von Rom angegangen werden, welches einen schwerwiegenden Unterschied zwischen uns darstellt und später erörtert werden wird.

Valamo, Finnland, 26. Juni 1988

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.

Einleitung

1. Auf Verlangen der orthodoxen Kirche wurde der normale Fortgang des theologischen Dialogs mit der katholischen Kirche unterbrochen, um mittelbar die Frage des Uniatismus anzugehen.
2. Bezüglich dieser Methode des Uniatismus hat man in Freising (Juni 1990) erklärt, daß „wir sie als Methode der Suche nach der Einheit verwerfen, weil sie der gemeinsamen Überlieferung unserer Kirchen widerspricht“.
3. Was die katholischen Ostkirchen angeht, ist es klar, daß sie als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht.
4. Das Dokument, welches durch das gemischte Koordinierungskomitee in Ariccia (Juni 1991) erstellt und in Balamand (Juni 1993) überarbeitet und verabschiedet wurde, beschreibt die Methode, die heute in der Suche nach der vollen Gemeinschaft die unsere ist, und gibt so die Gründe dafür an, warum der Uniatismus heute als Unionsmethode auszuschließen ist.
5. Dieses Dokument umfaßt zwei Teile: (1) Ekklesiologische Grundsätze und (2) Regeln für die Praxis.

Ekklesiologische Grundsätze

6. Die Spaltung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens hat nicht nur niemals das Verlangen nach der von Christus selbst gewollten Einheit erstickt, sondern dieser dem Wesen der Kirche widersprechende Zustand ist für viele Anlaß zu einem lebendigeren Bewußtsein davon geworden, wie

notwendig es ist, diese Einheit zu verwirklichen, um dem Gebot des Herrn treu zu sein.

7. Im Verlauf der Jahrhunderte sind unterschiedliche Anstrengungen gemacht worden, um die Einheit wiederherzustellen; sie haben dieses Ziel auf sehr unterschiedlichen Wegen zu erreichen versucht, manchmal durch Konzilien, je nachdem wie die politischen, geschichtlichen, theologischen und geistlichen Verhältnisse einer Epoche waren. Unglücklicherweise ist es keiner dieser Anstrengungen gelungen, die volle Gemeinschaft zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens wiederherzustellen, ja manchmal haben sie sogar die Gegensätze noch verhärtet.

8. Während der letzten vier Jahrhunderte wurden in verschiedenen Gegenden des Ostens innerhalb mancher Kirchen aufgrund äußerer Einflüsse Schritte unternommen, um die Gemeinschaft zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens wiederherzustellen. Dies hat zur Vereinigung mancher Gemeinschaften mit dem Römischen Stuhl geführt, hat aber als Folge davon die Einheit mit ihren Mutterkirchen im Osten zerbrochen. Dies alles geschah nicht ohne die Einwirkung außerkirchlicher Bestrebungen. So sind die katholischen Ostkirchen entstanden; dieser Zustand ist zur Quelle von Auseinandersetzungen und Leiden geworden, zunächst für die Orthodoxen, dann aber auch für die Katholiken.

9. Wie immer die Absicht zu beurteilen ist und wie aufrichtig der Wille gewesen sein mag, dem Gebot Christi, „daß alle eins seien“, treu zu sein, die sich in diesen Teilunionen mit dem Römischen Stuhl ausdrücken, man muß jedenfalls feststellen, daß die Einheit zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens auf diese Weise nicht erreicht wurde, daß die Spaltung vielmehr fortbesteht, ja durch diese Unternehmungen vergiftet wurde.

10. Der so geschaffene Zustand hat tatsächlich Spannungen und Gegensätze erzeugt. In den Jahrzehnten nach Abschluß dieser Unionen richtete sich die missionarische Aktivität unter anderem immer stärker bevorzugt darauf aus, andere Christen, einzeln oder in Gruppen, zu bekehren, um sie zur eigenen Kirche „zurückkehren“ zu lassen. Um diese Bestrebungen, also die Quelle des Proselytismus, zu rechtfertigen, hat die katholische Kirche in ihrer Theologie die Vorstellung entwickelt, sie selbst sei die einzige Hüterin des Heiles. Als Antwort darauf hat die orthodoxe Kirche ihrerseits sich die gleiche Vorstellung zu eigen gemacht, wonach sich nur bei ihr das Heil fände. Um das Heil der „getrennten Brüder“ zu sichern, kam es sogar zur Wie

dertaufe von Christen; man vergaß dabei die Forderungen der Religionsfreiheit und der Freiheit des Glaubensaktes; die Zeit war freilich dafür wenig sensibel.

11. Von anderer Seite her haben manche staatlichen Gewalten Schritte unternommen, um die östlichen Katholiken in die Kirche ihrer Väter zurückzuführen: dazu haben sie gelegentlich, ohne zu zögern, durchaus unzulässige Mittel angewendet.

12. Aufgrund der Art und Weise, wie Katholiken und Orthodoxe sich in ihrem Bezug zum Geheimnis der Kirche von neuem anschauen und sich als Schwesterkirchen wiederentdecken, kann diese Form des „missionarischen Apostolats“, die soeben beschrieben wurde und die „Uniatismus“ genannt wurde, in Zukunft weder als zu befolgende Methode betrachtet werden noch als Modell für die angestrebte Einheit unserer Kirchen.

13. Tatsächlich haben, vor allem seit den panorthodoxen Konferenzen und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Wiederentdeckung und die neue Hochschätzung der Kirche als Gemeinschaft (communio), seitens sowohl der Orthodoxen als auch der Katholiken, die Betrachtungsweise und infolge davon auch das Verhalten zueinander grundlegend geändert.

Von beiden Seiten erkennt man nun an, daß das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat - Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostel-Nachfolge der Bischöfe - nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann. In diesem Zusammenhang ist es völlig klar, daß jede Wiedertaufe ausgeschlossen ist.

14. Aus diesem Grunde erkennen sich die katholische Kirche und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirche an, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, daß die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt, vor allem in bezug auf die Einheit. Nach den Worten von Papst Johannes Paul II. sucht die ökumenische Anstrengung der Schwesterkirchen des Ostens und des Westens, die sich auf den Dialog und das Gebet stützt, eine vollkommene und vollständige Gemeinschaft, bei der sich die Kirchen weder vermengen noch die eine die andere aufsaugt, sondern sie einander in Wahrheit und Liebe entgegenkommen (vgl. Slavorum Apostoli Nr. 27).

15. Die Freiheit der Personen und die allgemeine Verpflichtung, den Forderungen des Gewissens zu folgen, müssen unverletzt bleiben: deshalb kann es sich bei allen Anstrengungen um die Wiedergewinnung der Kircheneinheit nicht darum handeln, einzelne Personen von einer Kirche zur anderen zu bekehren, um ihr Heil zu sichern. Es handelt sich vielmehr darum, gemeinsam den Willen Christi für die Seinen und die Absicht Gottes mit seiner Kirche zu verwirklichen, indem die Kirchen gemeinsam die volle Übereinstimmung im Glaubensinhalt suchen und daraus die Folgerungen ziehen. Dieses Ziel verfolgt der theologische Dialog, der in Gang gebracht wurde; das vorliegende Dokument ist ein notwendiger Schritt in diesem Dialog.

16. Die katholischen Ostkirchen, welche die volle Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl haben wiederherstellen wollen und ihr treu geblieben sind, haben die Rechte und Pflichten, die mit dieser Gemeinschaft, deren Teil sie sind, verbunden sind. Für ihr Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen gelten jene Grundsätze, die durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgestellt wurden und die durch die Päpste in die Tat umgesetzt wurden, indem sie die praktischen Konsequenzen in verschiedenen seither veröffentlichten Dokumenten genau umrissen haben. Es ist also notwendig, diese Kirchen sowohl auf örtlicher als auf allgemeiner Ebene in gegenseitigem Respekt und wiedergewonnenem gegenseitigen Vertrauen in den Dialog der Liebe einzugliedern und sie in den theologischen Dialog mit all seinen praktischen Auswirkungen einzuführen.

17. In dieser Atmosphäre sind die Überlegungen, die hier vorausgeschickt wurden, und die praktischen Regeln, die hier folgen, in dem Maß, wie sie wirksam angenommen und treu eingehalten werden, geeignet, zu einer gerechten und endgültigen Lösung jener Schwierigkeiten zu führen, welche sich aus der Existenz der katholischen Ostkirchen für die orthodoxe Kirche ergeben.

18. Zu diesem Zweck hatte schon Papst Paul VI. in seiner Ansprache im Phanar im Juni 1967 versichert, „daß es Aufgabe der Kirchenoberhäupter und ihrer Hierarchie ist, die Kirchen auf dem Weg zu leiten, der zur vollen Gemeinschaft zurückführt. Dabei müssen sie sich gegenseitig anerkennen und respektieren als Hirten des Teils der Herde Christi, der ihnen anvertraut ist, indem sie für Zusammenhalt und Wachstum des Volkes Gottes sorgen und alles vermeiden, was es zerstreuen oder in ihm Verwirrung stiften könnte“ (Tomos Agapis Nr. 172). In diesem Geiste haben Papst Johannes

Paul II. und der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. gemeinsam versichert: „Wir verwerfen jede Form von Proselytismus, jedes Verhalten, welches ein Mangel an Respekt wäre oder so verstanden werden könnte“ (7. Dezember 1987).

Regeln für die Praxis

19. Die gegenseitige Hochachtung zwischen den Kirchen, die sich in einer schwierigen Lage befinden, wird sich deutlich in dem Maß verstärken, wie sie die nun folgenden Regeln für die Praxis befolgen.

20. Diese Regeln werden die Schwierigkeiten, die uns bedrücken, nicht beheben, wenn es nicht zuvor auf jeder Seite den im Evangelium begründeten Willen zur Vergebung gibt und als Kern aller Erneuerungsanstrengung den immer neu belebten Wunsch, die volle Gemeinschaft wiederzufinden, die mehr als ein Jahrtausend zwischen unseren Kirchen bestanden hat. Hier muß immer neu verstärkt und mit unermüdlicher Ausdauer der Dialog der Liebe ansetzen, der allein imstande ist, gegenseitige Mißverständnisse zu überwinden und das Klima zu schaffen, welches für die Vertiefung des theologischen Dialogs notwendig ist, der zur vollen Gemeinschaft führen kann.

21. Der erste Schritt, der getan werden muß, besteht darin, alles aus dem Weg zu räumen, was zwischen den Kirchen Mißhelligkeiten, Mißachtung oder gar Haß aufrechterhält. Die Autoritäten der katholischen Kirchen werden in diesem Sinne den katholischen Ostkirchen und allen ihren Gemeinden helfen, daß auch sie die volle Gemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche mit vorbereiten. Die Autoritäten der orthodoxen Kirche werden ihren Gläubigen gegenüber entsprechend handeln. So wird man zugleich in Liebe und in Gerechtigkeit mit der außerordentlich verwickelten Lage umgehen können, die in Mittel- und Osteuropa sowohl für die Katholiken als auch für die Orthodoxen entstanden ist.

22. Die Seelsorgstätigkeit der katholischen Kirche, sowohl die der lateinischen wie die der östlichen, ist nicht darauf gerichtet, die Gläubigen von einer Kirche zur anderen überwechseln zu lassen: sie zielt also nicht mehr darauf, unter den Orthodoxen Proselyten zu gewinnen. Die katholische Kirche will vielmehr den geistlichen Bedürfnissen ihrer eigenen Gläubigen entsprechen und hat nicht die Absicht, sich auf Kosten der orthodoxen Kir

che auszudehnen. Damit in Zukunft kein Mißtrauen und kein Verdacht mehr aufkommen können, ist es unter dieser Rücksicht notwendig, sich gegenseitig über die verschiedenen Seelsorgsprojekte zu informieren, damit sich zwischen den Bischöfen und allen Verantwortlichen unserer Kirchen Zusammenarbeit anbahnen und entwickeln kann.

23. Die Geschichte der Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und den katholischen Ostkirchen ist geprägt von Verfolgungen und Leiden. Was immer diese Leiden und ihre Ursachen gewesen sind, sie rechtfertigen keinerlei Triumphalismus; niemand kann sich ihrer rühmen oder daraus eine Begründung für Anklagen oder Herabsetzung der anderen Kirche herleiten. Gott allein kennt seine wahren Zeugen. Wie immer die Vergangenheit gewesen ist, man muß sie der Barmherzigkeit Gottes überlassen; und alle Kräfte der Kirchen müssen darauf gerichtet werden, daß die Gegenwart und die Zukunft mehr dem Willen Christi für die Seinen entsprechen.

24. Es ist auch erforderlich - das gilt für beide Seiten -, daß die Bischöfe und alle Verantwortlichen mit größter Sorgfalt die Religionsfreiheit der Gläubigen achten: diese müssen ihre Meinung frei ausdrücken können, d. h., sie müssen befragt werden und sich zu diesem Zweck organisieren können. Die Religionsfreiheit verlangt ja in der Tat, daß die Gläubigen, vor allem in Konfliktsituationen, ihre Wünsche aussprechen und ohne Druck von außen entscheiden können, ob sie mit der orthodoxen Kirche oder mit der katholischen Kirche Gemeinschaft halten wollen. Es wäre eine Verletzung der Religionsfreiheit, wenn man unter dem Deckmantel finanzieller Hilfe die Gläubigen der anderen Kirche anlocken wollte, indem man ihnen z. B. bessere Ausbildung und andere materielle Vorteile versprechen würde, die ihnen in ihrer eigenen Kirche so nicht geboten werden. Aus diesem Grund ist es notwendig, daß jede soziale Hilfe, ja jegliche Aktivität im Sinne der Philanthropie in gemeinsamem Einvernehmen organisiert wird, um neue Verdächtigungen zu vermeiden.

25. Darüber hinaus kann der notwendige Respekt vor der Freiheit der Christenmenschen - sie ist eine der kostbarsten Gaben, die wir in Christus empfangen haben - nicht Anlaß sein, ein Seelsorgsprojekt, das auch die Gläubigen anderer Kirchen betrifft, in Gang zu setzen, ohne sich zuvor mit der Leitung dieser Kirchen verständigt zu haben. Es darf nicht nur keinerlei Druck ausgeübt werden, es muß auch klar sein, daß die Hochachtung vor einem von echtem Glauben geleiteten Gewissen für die Verantwortlichen der beiden Kirchen einer der wichtigen Grundsätze ihrer gesamten Seelsor-

ge ist und deshalb ihre Auswirkung für die Praxis auch Gegenstand gemeinsamer Überlegungen sein muß (vgl. *Gal 5,13*).

26. Deshalb muß zuerst vor Ort zwischen denen, die die Verantwortung für die beiden Kirchen haben, ein offenes Gespräch gesucht und gefördert werden. Die Leiter jeder der betroffenen Gemeinden werden am Ort paritätisch besetzte Kommissionen bilden bzw. solche, die schon existieren, neu aktivieren, um Lösungen für die konkreten Probleme zu finden und sie in Wahrheit und Liebe, Gerechtigkeit und Frieden zu verwirklichen. Wenn man auf örtlicher Ebene zu keinem Einvernehmen gelangt, muß man das Problem den gemischten Kommissionen vortragen, die auf jeweils höherer Ebene gebildet werden.

27. Das gegenseitige Mißtrauen würde leichter verschwinden, wenn beide Seiten jegliche Gewaltanwendung seitens eigener Gemeinden gegen Gemeinden einer Schwesterkirche verdammen würden. Wie Papst Johannes Paul II. in seinem Brief vom 31. Mai 1991 gefordert hat, muß man jegliche Gewaltanwendung und jeglichen Druck vermeiden, um die Gewissensfreiheit nicht zu verletzen. So obliegt es den Gemeindeleitern, ihren Gläubigen zu einer vertieften Treue zu ihrer eigenen Kirche und deren Überlieferung zu verhelfen und sie gleichzeitig dazu anzuleiten, daß sie nicht nur jegliche Gewaltanwendung physischer, verbaler oder moralischer Art vermeiden, sondern darüber hinaus alles, was zur Mißachtung der anderen Christen führen könnte und sich so als Behinderung des christlichen Zeugnisses in der Öffentlichkeit überhaupt auswirken würde; denn so würde das Heilswerk Christi selbst, welches ja die Versöhnung ist, verdunkelt.

28. Der Glaube an die sakramentale Wirklichkeit insgesamt fordert Ehrfurcht vor allen liturgischen Feiern der anderen Kirche. Deshalb muß man gänzlich darauf verzichten, sich mit Gewalt eines für den Gottesdienst bestimmten Raumes bemächtigen zu wollen. Vielmehr erfordert die Hochachtung vor der sakramentalen Wirklichkeit, daß man gegebenenfalls den Gottesdienst der anderen Kirchen dadurch ermöglicht, daß man ihnen die eigene Kirche zur Verfügung stellt und sich so einigt, daß im selben Kirchengebäude abwechselnd zu verschiedenen Zeiten Gottesdienst gefeiert werden kann. Die Gesinnung, die uns das Evangelium lehrt, fordert darüber hinaus, daß man sich jeglicher Erklärung oder Kundgebung enthält, die die Konfliktsituation verlängern und dem Dialog schaden könnten. Der heilige Paulus ermahnt uns ja, daß wir uns einander gegenseitig annehmen, wie Christus sich unser angenommen hat, zur Verherrlichung Gottes (*Röm 15,7*).

29. Die Bischöfe und die Priester sind vor Gott verpflichtet, die Autorität zu achten, die der Heilige Geist den Bischöfen und Priestern der anderen Kirche gegeben hat, und müssen sich deshalb hüten, sich in das geistliche Leben der Gläubigen der anderen Kirche einzumischen. Wenn aber Zusammenarbeit für das Wohl der Gläubigen notwendig wird, müssen die Verantwortlichen sich verständigen, indem sie für diese gegenseitige Hilfe klare, allen bekannte Grundsätze aufstellen, und entsprechend in Freimut und Offenheit handeln, indem sie die sakramentale Ordnung der anderen Kirchen respektieren.

In diesem Zusammenhang ist es, um jedes Mißverständnis zu vermeiden und um Vertrauen zwischen den beiden Kirchen zu schaffen, notwendig, daß die katholischen und die orthodoxen Bischöfe im selben Gebiet sich verständigen, bevor katholischerseits Seelsorgsprojekte verwirklicht werden, welche die Errichtung neuer Seelsorgsstrukturen in Gebieten mit sich bringen, die traditionell zur Jurisdiktion der orthodoxen Kirche gehören; nur so lassen sich parallele Seelsorgsaktivitäten vermeiden, die sehr schnell zu Konkurrenz oder gar zu Konflikten führen könnten.

30. Um zukünftige Beziehungen zwischen den beiden Kirchen vorzubereiten, die nicht mehr von einer überholten Ekklesiologie der Rückkehr zur katholischen Kirche geprägt sind, welche ja mit dem hier behandelten Problem engstens verknüpft war, wird man der Ausbildung der zukünftigen Priester und all derer besondere Aufmerksamkeit schenken, die in irgendeiner Weise an der Seelsorgstätigkeit beteiligt sind, welche dort ausgeübt wird, wo die andere Kirche traditionell verwurzelt ist. Man muß ihnen auf objektive Weise ein positives Bild der anderen Kirche vermitteln; alle müssen zuerst davon in Kenntnis gesetzt werden, daß die andere Kirche die apostolische Sukzession besitzt und ein echtes sakramentales Leben. Außerdem muß man allen eine unvoreingenommene und umfassende Darstellung der Geschichte bieten, indem man eine miteinander abgesprochene oder sogar gemeinsame Geschichtsschreibung der beiden Kirchen anstrebt. So wird man zur Zerstreung von Vorurteilen beitragen und eine polemische Verwendung der Geschichte vermeiden. Eine solche Darstellung wird erkennen lassen, daß das Unrecht der Trennung nicht nur auf einer Seite bestand und daß es auf beiden Seiten tiefe Wunden geschlagen hat.

31. Man wird sich an die Mahnung des Apostels Paulus an die Korinther (*1 Kor 6,1-7*) erinnern, der den Christen empfiehlt, ihre Streitigkeiten mit Hilfe eines brüderlichen Gesprächs untereinander auszutragen; so wird man es vermeiden, den zivilen Behörden die praktische Lösung der Probleme

anzuvertrauen, die sich zwischen den Kirchen oder den Ortsgemeinden ergeben. Dies gilt besonders für den Besitz oder die Rückgabe von Kirchengütern. Man darf sich dabei nicht nur auf frühere Verhältnisse stützen oder sich nur auf allgemeine Rechtsgrundsätze berufen, sondern muß auch die örtlichen Gegebenheiten und die Komplexität der Seelsorgsnotwendigkeiten berücksichtigen.

32. Nur in diesem Geist wird man gemeinsam die Neuevangelisierung unserer säkularisierten Welt angehen können. Dabei wird man sich bemühen, den Massenmedien, besonders der kirchlichen Presse, objektive Informationen zukommen zu lassen, damit ungenaue oder tendenziöse Nachrichten vermieden werden.

33. Die Kirchen müssen gemeinsam ihre Anerkennung und ihre Hochachtung für alle die zum Ausdruck bringen, die, seien sie bekannt oder unbekannt, Bischöfe, Priester oder Gläubige, Orthodoxe oder östliche oder lateinische Katholiken, gelitten, ihren Glauben bekannt und ihre Treue zur Kirche bezeugt haben, ja ganz allgemein für alle Christen ohne Unterschied, die Verfolgung erlitten haben. Ihre Leiden rufen uns zur Einheit auf und dazu, unsererseits ein gemeinsames Zeugnis zu geben, um dem Gebet Christi „daß alle eins seien, damit die Welt glaube“ (*Joh 17,21*), zu entsprechen.

34. Die Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche empfiehlt auf ihrer Vollversammlung in Balamand nachdrücklich, daß diese Regeln für die Praxis von unseren Kirchen verwirklicht werden. Diese Empfehlung gilt auch den katholischen Ostkirchen, die aufgerufen sind, an diesem Dialog teilzunehmen, der in jener Atmosphäre der Gelassenheit fortgesetzt werden muß, die für seinen Fortgang in Richtung auf die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft erforderlich ist.

35. Indem sie für die Zukunft jeden Proselytismus und jeden Expansionswillen der Katholiken zum Schaden der orthodoxen Kirche ausschließt, hofft die Kommission, das Hindernis beseitigt zu haben, welches einige autokephale Kirchen veranlaßt hat, dem theologischen Dialog fernzubleiben. Sie hofft und wünscht, daß die orthodoxe Kirche sich wieder zusammenfindet, um die theologische Arbeit fortzuführen, die so glücklich begonnen hat.

Balamand, Libanon, 23. Juni 1993