

Philosophische Aspekte des ökumenischen Dialogs

I. Aristoteles – in der Finsternis oder an den Stufen des Altars?

„Breviter: Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem“ – „Kurz: Der ganze Aristoteles verhält sich zur Theologie wie die Finsternis zum Licht“. So formuliert der Reformator Martin Luther in seinen „Thesen gegen die scholastische Theologie“ (WA 1,226). Und auf der Reformationsmauer in Genf lesen wir in großen Lettern die energische Umkehr: POST TENEBRAS LUX. Im ökumenischen Dialog die Aufmerksamkeit auf die Philosophie zu lenken, könnte daher von vornherein als ein antiökumenischer Akt erscheinen, bestenfalls als eine konfessionell katholische Eigenart, die von der Versuchung geprägt ist, das reine Evangelium durch Menschengedanken zu ersetzen.

In der Tat begegnen wir Aristoteles an erhabener Stelle im Vatikan: Raffael hat ihn in der Darstellung der Schule von Athen in der Stanza della Segnatura neben Platon durch die Mitte schreitend unter den Großen der Philosophiegeschichte dargestellt, seine Ethik in der Hand.



Auf der gegenüberliegenden Seite des Raumes malte Raffael die „Disputa del Sacramento“, eine große Gesamtschau der offenbarten Wahrheit, die die Seligen des Himmels mit der Kirche auf Erden um das Geheimnis des Glaubens, die Eucharistie, vereint. Papst Julius II. selbst soll den thematischen Entwurf für diesen Raum angefertigt haben. Auch hier könnte ja die herrliche Überbietung der natürlichen Wahrheit durch die Offenbarung dargestellt sein. Was jedoch in den Kunstführern nicht zu lesen ist und selbst für Spezialisten nicht festzustehen scheint, zeigt sich dem aufmerksamen Betrachter, wenn er mit Aristoteles die Menge der Philosophen durchschreitet bis auf die gegenüberliegende Seite: Der Philosoph, wie Thomas zu sagen pflegt – nicht Platon! – findet sich mitten im Heilsgeschehen des neuen Bundes auf den Stufen zum Altar, gar eine Stufe höher als Papst Sixtus IV. auf der rechten Seite.

Aristoteles trägt künstlerisch die Einheit zwischen Philosophie und Theologie. Er wird zum Symbol der *praeparatio evangelica* in der philosophischen Wahrheitsuche aller Zeiten.



Welche Bedeutung ist dem hier dargestellten Verhältnis von Philosophie und Theologie für den ökumenischen Dialog abzugewinnen? Mein Mitbruder Charles Morerod hat 2004 ein viel beachtetes Werk unter dem Titel „Oecuménisme et philosophie“ in den „Editions Parole et Silence“ veröffentlicht. „Renouveler le dialogue“ ist nach dem Untertitel das Ziel, nicht die Weiterführung einer kontroverstheologischen Frage. Er beschränkt sich auf die westkirchlichen Debatten zwischen Katholiken und Protestanten und stellt die philosophische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt im Kontext der neuzeitlichen Denkgeschichte ins Zentrum. Doch nicht nur von katholischer Seite wird der Philosophie Bedeutung für die Ökumene beigemessen: Die Kommission „Faith and Order“ des Weltkirchenrates hat es für nötig befunden, eine Studie zum Thema „A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics“ zu erarbeiten, um die im weiten Sinne philosophische Frage der Metareflexion über Interpretations- und Rezeptionsprozesse in der ökumenischen Bewegung zu klären.

II. Une question au point de départ: Evêque ou episkope ?

Je ne voudrais pas partir immédiatement de ces deux études, mais reprendre une observation qui concerne en quelque sorte le noyau théologique dur du dialogue œcuménique et qui requiert des précisions philosophiques. C'est la question : évêque ou episkope ? On entend souvent : le Pape est le problème le plus difficile et peut être la seule question qui nous sépare dans les efforts d'atteindre l'unité de l'Eglise de Jésus Christ. Si on prend au sérieux les derniers résultats des dialogues œcuméniques, on trouve des indices qui font croire que la décision préalable concernant l'évêque de Rome est prise dans la discussion sur l'évêque en tant que tel. Au milieu du débat on trouve la question de savoir si les episkopoi ou bien la fonction de l'episkope, qui peut être exercée sous d'autres formes, sont constitutifs pour l'Eglise. Ces formes peuvent être un synode ou un collège quelconque. Je voudrais examiner les

implications philosophiques de cette question – tout d’abord dans le cadre du dialogue catholique-protestant ; ensuite je veux essayer d’ouvrir aussi une perspective sur le dialogue catholique-orthodoxe.

1. Une trouvaille?

A première vue il semble que l’usage du mot *episkopè* soit une véritable trouvaille pour le dialogue œcuménique. Des études sur l’histoire de l’Eglise montrent clairement, que ce n’était pas l’intention des réformateurs d’évincer ou d’éliminer tout court les évêques de la structure ecclésiale. C’était justement le respect devant l’autorité épiscopale qui empêchait Martin Luther d’installer lui-même des évêques : il préférerait plutôt de laisser l’organisation de la structure ecclésiastique « évangélique » aux autorités civiles. Car en effet, au début il n’avait pas à sa disposition des évêques qui avaient passé à la Réforme et qui auraient pu conférer une ordination épiscopale.

Par conséquent l’article sur le « Pouvoir des évêques » dans la Confession d’Augsbourg (*Confessio Augustana*) de 1530 n’est pas intégré dans la première partie parmi les articles fondamentaux de la foi et de la doctrine. Il est inséré comme dernier article de la deuxième partie parmi les articles qui sont contestés et qui traitent des « abus » qui ont été corrigées. Il est dit que l’autorité de l’évêque (pouvoir spirituel) ne devrait pas être mêlée ou confondue avec ses droits en tant que souverain civil (pouvoir temporel). Son autorité doit se limiter à la juridiction qui est conférée *iure divino* et qui est décrite de manière suivante : « Donc, le ministère épiscopal, en tant que ministère de droit divin, consiste à prêcher l’Evangile, à pardonner les péchés, à juger la doctrine, à rejeter la doctrine contraire à l’Evangile, à exclure de l’Eglise chrétienne les impies dont l’impiété est manifeste, sans violence, uniquement par le moyen de la Parole de Dieu. Dans ces choses, les laïques et les églises doivent obéissance aux évêques, selon la parole de Christ, Luc 10, 16 : « Celui qui vous écoute, m’écoute » (CA 28,20–22; BSLK 123f.).

En latin: *Proinde secundum evangelium seu, ut loquuntur, de iure divino haec iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, remittere peccata, reicere doctrinam ab evangelio dissentientem et im-pios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo. Hic necessario et de iure divino debent eis ecclesiae praestare oboedientiam, iuxta illud: Qui vos audit, me audit”.*

Est-ce qu’on ne pourrait pas construire un pont doré aux réformateurs en utilisant le mot *episkope* et en montrant : 1) On reconnaissait en principe la continuité du ministère des évêques, ce qui est plus, il fut défendu contre les abus et son obscurcissement. 2) Les circonstances historiques – et les évêques de l’Eglise à ce moment en étaient aussi responsables – sont à l’origine d’une rupture dans la succession apostolique. 3) La continuité de l’*episkope* fut pourtant sauvegardée sous d’autres formes et elle offre aujourd’hui la possibilité de rétablir une fonction de « surveillance » ecclésiale commune.

Est-ce que c’est tellement important si celui qui exerce une *episkope* ecclésiale-ment constitutive, est désigné par un mot d’origine grec *Episkopos* ou Evêque – ou par un mot d’origine latine « Superintendent » ? Ce qui est plus, est-ce que même la théologie catholique ne pourrait pas tirer profit de cette nouvelle conceptualité ? Car le mot *episkopè* permettrait d’intégrer l’évêque – selon l’inspiration du Concile Vatican II – dans un exercice collégial et synodal de son ministère.

2. Bedenken

Mehrere Feststellungen auf historischer wie auf systematischer Ebene wecken Be-denken gegenüber dieser verbreiteten Hoffnung. Beginnen wir mit der Frage nach der faktischen Fruchtbarkeit des Begriffs in der Reformationszeit und heute:

a. Ansatzpunkte in der Reformationszeit

Die Apologie der *Confessio Augustana*, verfaßt von Philipp Melancthon, präzisiert 1531 den Kernpunkt der Auseinandersetzungen: „Von diesem Artikel ist nun der Streit: ob die Bischöfe Macht haben Gesetz zu machen außer dem Evangelio, und zu gebieten dieselbigen zu halten als Gottesdienst, dadurch ewiges Leben zu verdienen“ (Ap. 28,6). Denn das ewige Leben „wirkt der Heilige Geist im Herzen durch das Evangelium. Darum werden die Widersacher nimmermehr nicht beweisen, dass man durch Menschensatzung das ewige Leben verdiene“ (Ap. 28,10). Die Kontroverse ist sehr subtil. Auch im Mittelalter war es selbstverständlich: einem Papst und a fortiori einem Bischof, der gegen das Evangelium handelt, darf der Gehorsam verweigert werden, und er verliert ipso facto sein Amt. Strittig ist in der Reformationszeit allein die Frage, ob bestimmte Elemente des kirchlichen Lebens – etwa die Mönchs-gelübde – im Widerspruch zum Evangelium stehen oder nicht. Die reformatorische Auslegung des Evangeliums wird zum Maßstab für die Autorität des Bischofs, und zwar prinzipiell und nicht nur in Grenzfällen. Der lutherische Theologe Hans Christian Asmussen formuliert als unverdächtigere Zeuge diese Aporie: „Wie kann man auf der einen Seite sagen, die Bischöfe hätten nach göttlichem Rechte die Jurisdiktion, worunter man ausgesprochenerweise auch die Obacht über die Lehre verstand, auf der anderen Seite aber von den Bischöfen verlangen, sie sollten die reine Lehre dulden?“ (Das Amt der Bischöfe nach Augustana 28, zit. nach: Iserloh 481 mit Anm. 30).

Diese Logik bahnt sich bereits in den vorreformatorischen Bewegungen an: Jan Hus verlangt auf dem Konzil von Konstanz, dass seine Richter ihn überzeugen. Er stellt damit sein eigenes Urteil, das er mit dem reinen Evangelium gleichsetzt, über die Autorität der versammelten Konzilsväter. Das ist möglich, weil unbemerkt die philosophischen Deutungskategorien sich gewandelt haben: Person und Autorität treten auseinander. Theologisch gesprochen: Die Person des Bischofs wird nicht mehr als der sakramentale Ausdruck der Gegenwart Jesu Christi als Haupt seines Leibes in der Gemeinschaft der Kirche betrachtet. Die Autorität liegt jenseits der Person – einerseits im Geist Gottes selbst, andererseits in einer „Sache des Evangeliums“, die an keinerlei geschöpfliche Gestalt mehr gebunden ist und daher zur „Idee“ wird.

In der heutigen theologischen Evaluation der Reformationsgeschichte wird der Bruch explizit: Harding Meyer betont mit Peter Brunner: „Die lutherische Reformation ‚hat nie die Abschaffung des bestehenden historischen Episkopats, sondern stets seine Reformation erstrebt‘.“ (zit. nach Iserloh, 490). Doch die Gretchenfrage folgt: „Werden, wenn die Verbindung zum historischen Episkopat nicht erhalten bleibt, die reformatorischen Gemeinden und Kirchen an einem wesentlichen Defizit leiden? Die Antwort der lutherischen Bekenntnisschriften ist ein eindeutiges Nein. So sehr sie die bischöfliche Jurisdiktion zu wahren wünschen, so klar geben sie gleichzeitig zu verstehen, dass dort, wo die Treue zum Evangelium dies verhindert, die Kirche auch außerhalb des historischen Episkopates Kirche bleibt“ (ebd. 495).

b. Von den Notbischöfen zum „Notfall Bischof“

Bei dem evangelischen Theologen Gunther Wenz, Nachfolger von Wolfhart Pannenberg auf dem Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Universität München, hat sich die Bilanz zu einem allgemeinen theologischen Urteil verselbständigt: Das Amt der Verkündigung des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente ist „keineswegs schlechthin gleichzusetzen“ mit den ordinierten Personen, sondern „sachlich identisch mit der wirkenden Kraft des Heiligen Geistes, der von den Tagen des Apostel an sich Werkzeuge geschaffen hat, um sich in der Kirche heilsam zu bezeugen. Auf die Art dieser Werkzeuge, auf ihren amtlichen Charakter etwa, kommt es zunächst gar nicht an, einzig auf den

Inhalt dessen, was sie bezeugen, und auf die geistliche Kraft, die dadurch wirksam wird" (G. Wenz, *Studium Systematische Theologie 3: Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht*, Göttingen 2005, 76-91, hier: 82). Nach Wenz widerspricht das Zeugnis des Heiligen Geistes keineswegs „beamteten Werkzeugen“, sondern „sucht sie vielmehr, ja schafft sich im Notfall [sic] geordnete Formen" (ebd.). Aus den „Notbischöfen“ der Reformationszeit wird der „Notfall Bischof“...

c. Die Aporie im protestantisch-anglikanischen Dialog

Im heutigen ökumenischen Dialog führt das Prinzip der episkope zu ähnlich vieldeutigen Ergebnissen, vor allem im anglikanisch-protestantischen Dialog. Die gegenseitige Anerkennung verschiedener Formen der episkope weckt die Hoffnung auf die volle kirchliche Gegenseitigkeit der kirchlichen Ämter. Was jedoch von protestantischer Seite als gegenseitige Bereicherung in der Vielgestaltigkeit der Formen der episkope interpretiert wird, erscheint aus anglikanischer Perspektive als Verlust der Kontinuität im personal verstandenen bischöflichen Dienst. Enttäuschungen und Frustrationen bleiben nicht aus und finden keine Erklärungsmöglichkeit. Sehr klar wird die protestantische Position in dem „Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland" aus dem Jahr 2001 unter dem programmatischen Titel „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis . Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“:

„2.1 Die Beziehung zu den anglikanischen Kirchen. Der weitergehende Dialog mit den anglikanischen Kirchen schließt Gespräche über die ‚sichtbare Einheit‘, das Bischofsamt und die historische apostolische Sukzession im Amt ein. Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob, sondern wozu und in welcher Gestalt es das Amt der Episkope geben soll. Es geht also um die Funktion und die ekklesiologische Begründung des Bischofsamtes. Fortschritte in diesem Bereich, z. B. die schrittweise Austauschbarkeit von Ämtern, können im evangelischen Verständnis jedoch nur der strukturellen Ausprägung der Kirchengemeinschaft dienen, nicht aber der Grund der Kirchengemeinschaft sein. Denn die Vereinheitlichung der Amtsauffassung ist nach diesem Verständnis nicht die Voraussetzung solcher Gemeinschaft“.

Selten wird so deutlich wie hier gesagt, dass die personale Gestalt der episkope in der apostolischen Sukzession der Bischöfe vielleicht zum bene esse, jedenfalls nicht zum esse der Kirche gehört. Nicht nur bei katholischen Gesprächspartnern, sondern auch in der anglikanischen wie in der orthodoxen kirchlichen Tradition wird diese Deutung nicht geteilt.

III. Une réflexion philosophique intermédiaire sur le concept de personne

A cet endroit nous avons besoin d'une réflexion philosophique intermédiaire, qui nous mène vers le concept de personne. Car dans l'opposition évêque – episkope, c'est une personne qui est opposée à une notion abstraite.

1. La personne – perfectissimum in tota natura

Dans la *Summa theologiae* I, Quaestio 29, articulus 3, Saint Thomas formule de manière résolue et hardie: "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Personne signifie ce qui est le plus parfait dans toute la nature, à savoir ce qui subsiste pour soi-même dans une nature douée de raison."

Nous savons que cette compréhension philosophique de la personne humaine fut élaborée à la lumière des réflexions christologiques et trinitaires des premiers conciles œcuméniques. Même si la métaphysique aristotélicienne de la substance reste présente, elle est néanmoins radicalement dépassée. Car on ne parle pas uniquement d'une subsistance pour soi-même qui est propre à une nature finie entre sa naissance et sa disparition. En Jésus Christ les humains rencontrent une subsistance qui garde son être en soi et pour soi de manière inaliénable même au-delà de la mort. Jésus Christ est le premier être humain à qui s'applique la définition de l'homme « *rationalis naturae individua substantia* » de manière inconditionnée. Ainsi s'ouvre au croyant une promesse prodigieuse : la personne humaine est une personne créée qui reçoit en Christ l'espérance d'une subsistance inaliénable.

Au centre de notre foi ne se trouve pas une doctrine, mais une personne vivante : Jésus Christ. Nous connaissons cette expression clé de la théologie. La même affirmation peut être appliquée aux croyants et aussi à la communauté des croyants : La personne – dans le domaine du créé : la personne en train de devenir personne – se trouve au centre de la foi. D'ici nous avons la possibilité d'épeler pour ainsi dire les propositions de la foi dans un horizon philosophique :

- Jésus Christ est le *primum analogatum* de la personnalisation de la nature humaine.
- La rédemption signifie pour l'être humain en tant que créature la personnalisation comme subsistance inaliénable de sa nature corporelle et rationnelle, y inclue la personnalisation de son existence sociale et de sa « *Lebenswelt* ».
- Cette rédemption comme devenir de la personne n'est possible que dans la communion avec Jésus Christ et elle se réalise dans la rencontre avec Lui dans son corps historique et concret, l'Eglise, c'est-à-dire sur la voie sacramentelle.

2. La personne – universale concretum

Retournons maintenant à la question de l'évêque et de l'episkope. La théologie qui est appelée à démontrer l'*intellectus fidei*, la structure rationnelle de la foi chrétienne, utilise des concepts universels. Mais elle doit résister à la tentation de donner aux abstractions de la raison la priorité et la préséance devant l'individualité vivante de la personne. Cela ne veut pas dire que je voudrais favoriser la thèse nominaliste *universalia post rem*. La personne elle-même est l'universale concretum, la subsistance unique et singulière – potentiellement de toute la nature. Elle communique de manière intérieure avec toute la réalité créée. Connaissance et personnalisation coïncident à cet égard.

Le débat autour de l'episkope implique une ambigüité très sérieuse : l'évêque n'est pas le « *Notfall* » (cas d'urgence), mais la médiation suprême de la présence d'une vie sauvée personnelle. Il y a episkope, puisque la foi, depuis le temps des apôtres, est confiée aux êtres humains, qui témoignent de cette foi et qui par cela deviennent personnes en Christ. L'Eglise n'est pas apostolique uniquement parce qu'elle a gardé et toujours à nouveau interprété l'enseignement des apôtres. Elle est apostolique puisque chaque homme et femme croyante est apôtre du devenir personne pour soi et pour les autres. L'évêque représente en force de son ordination ce chemin de la personnalisation qui nous est ouvert au milieu de l'histoire ; chaque homme et femme croyante témoigne qu'il est possible d'aller ce chemin sacramentel dans la force de l'Esprit Saint.

La discussion sur l'episkope tourne à l'envers cette logique : l'évêque devient une sous-catégorie de l'episkope sous la forme de son exercice personnelle. C'est l'abstraction que domine la personne, c'est-à-dire : la fonction est arrachée de son contexte personnel et sacramentel et opposée de manière abstraite et anonyme à la personne. Cette forme de pensée est encore renforcée par le discours des sciences de

religion. Même les chrétiens sont prêts trop vite de ranger Jésus Christ parmi les fondateurs d'une religion, de rendre invisible l'Eglise comme sous-catégorie de religion comprise comme expression sociale de croyances, de mettre la Bible dans le rayon des Saintes Ecritures, de voir dans la liturgie une expression du besoin de hommes d'avoir des rites et de voir dans les prêtres une variante plus ou moins civilisée des serviteurs de culte à côté des druides et des chamanes.

Johann Adam Möhler formuliert schon 1825 angesichts ähnlicher Argumentationsformen die ironische Rückfrage: Was machen wir mit unseren schönen Allgemeinbegriffen anderes, „als dass wir das Eigentümliche der christlichen [Offenbarung], die Art, wie sie in die Erscheinungswelt eintrat, als Regel aufstellen für alle Offenbarungen, und dann die christliche wieder unter diese Regel subsummieren; dass wir jene Wahrheiten über Gott und den Menschen, die uns seit der Erscheinung des Christentums so zu eigen geworden sind, dass wir uns selbst ohne sie nicht mehr denken können, als die innern Kriterien aufstellen, woran die Gotteswürdigkeit einer gegebenen Religion, die sich eine geoffenbarte nenne, gehalten werden müsse ... Mit andern Worten, wir vergleichen das Christentum mit sich selbst und finden dann, wenn es gutgeht, eine Übereinstimmung, was sehr natürlich ist, behaupten aber dann, wir hätten das Christentum an unserer Vernunft geprüft“ (Die Einheit in der Kirche, 123).

Wo hat mitten in dieser selbstgewissen Spezialistenklassifikation das Zeugnis für das einmalige und einzigartige Angesicht Gottes, für den einmaligen und einzigartigen Namen Gottes, der uns offenbar ist, seinen Platz? für die vielfältige Brechung dieses Angesichts und dieses Namens in den Gesichtern und Namen der Menschen, die mit uns auf dem Weg der Personwerdung, der Personalisierung unserer Lebenswelt sind? Es erstaunt nicht, dass der Person selbst, nachdem sie weitgehend gleichbedeutend geworden ist mit dem Individuum der Gattung des sterblichen Erdenwurms Mensch, heute von philosophischer Seite ihr vermeintlich überzogenes Selbstbewußtsein abgesprochen und das „Ende des Subjekts“, ja das „Ende des Menschen“ proklamiert wird. Kaum wundert noch die freiwillige Suche nach der Unterordnung der Person unter die allgemeinen, ewigen Gesetze des Kosmos, wie wir sie etwa bei Albert Einstein finden, entlastet diese Gewißheit doch wenigstens von der Verantwortung, die uns als Relikt vergangener Zeiten anzuhaften scheint.

IV. Im Dialog mit der Ostkirche

Der Bezug dieser Debatte zum Dialog mit unseren orthodoxen Schwesterkirchen erschließt sich, wenn wir Person und Gemeinschaft miteinander in Bezug setzen. Wenn die Person „das Vollkommenste in der ganzen Natur“ ist, dann bleibt eine Gemeinschaft von Personen entweder hinter dem Personsein zurück, so dass der Mensch nicht länger als animal sociale gedacht werden kann, oder die Gemeinschaft selbst muß sich in ihrer personalen Qualität erweisen, sozusagen als persona personarum.

1. „Jetzt ist die Kirche eine Person geworden“

In der armenischen Liturgie findet sich ein eindrucksvolles Zeugnis für dieses Verständnis. Als Antwort auf den Aufruf des Diakons zum „heiligen Kuß“ des Friedensgrußes singt der Chor:

„Christus hat sich kundgetan in unserer Mitte. Gott, das wesenhafte Sein, hat hier Wohnung genommen. Eine Stimme, die den Frieden ankündigt, ist erklungen. Die Aufforderung zum heiligen Kuß wurde gegeben. Die Kirche ist eine einzige Person geworden. Der Kuß wurde gegeben als Band der Vollkommenheit. Die Feindschaft ist geschwunden, die Liebe hat sich in uns ergossen. Ihr Diener,

erhebt die Stimme und preist mit einer einzigen Stimme die wesensgleiche Gottheit, der die Seraphim das ‚Heilig‘ singen“.

Die wesensgleiche Gottheit findet ihr sakramentales Zeichen in der wesensgleichen Menschheit, personalisiert im Leib Christi, seiner Braut, der Kirche. Individuen handeln nebeneinander, potentiell gegeneinander. Personen auf dem Weg der Personwerdung in Christus handeln miteinander, ja ineinander. Sie handeln als Kirche. „Im heiligen Dominikus Dein ...“, unterschreibt ein Dominikaner seine Briefe an Mitbrüder. Unsere gesamte Theologie und Mystik der Stellvertretung beruht auf dieser personalen Durchdringung. In der ostkirchlichen Liturgie werden die theologischen Aussagen zur Erfahrung: Während wir im responsorischen Geschehen der westkirchlichen Liturgie wohlherzogen abwarten, bis der jeweils andere seinen Satz oder seine Melodie abgeschlossen hat und dann nach einer kleinen Kunstpause selbst einsetzen, nehmen dort Chor, Diakon und Priester den Gesang der anderen so auf, dass in ihrem Einstimmen ein wirklicher Einklang geschieht, eine Vorahnung des vollendeten Ineinander erlöster Personen in Freiheit.

2. Concurrence ou commercium?

Dans le dialogue entre catholiques et protestants, il s'agit de la cooperatio personnelle entre Dieu et les êtres humains. Dans le dialogue entre catholiques et orthodoxes, il s'agit de la coopération entre les personnes humaines et entre les Eglises locales. Jusqu'au niveau de l'évêque, la théologie orthodoxe partage les réflexions que nous avons faites. Là où il s'agit du collège des évêques et de la communion des Eglises locales, on peut découvrir du côté orthodoxe la crainte qu'un signe d'unité visible et personnel au-delà de cette pluralité mettrait en danger l'autonomie des évêques ainsi que des Églises locales. A l'occasion de la fête de Saint André en 1973 le patriarche Dimitrios I de Constantinople formulait sa conviction quasi-protestante que le Christ seul est la tête de l'Église et que pour l'unité du collège épiscopal

«nous sommes obligés de répéter et de souligner encore une fois que, dans la chrétienté, aucun évêque ne possède de privilège universel, divin ou humain, sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique du Christ, mais que nous tous – soit à Rome, soit en cette ville de Constantinople, soit dans quelque autre ville, quelle que soit sa position dans la hiérarchie ecclésiastique ou dans le monde politique –, nous exerçons notre charge épiscopale dans la collégialité pure et simple, sous un seul pontife suprême, qui est la tête de l'Église, notre Seigneur Jésus-Christ » (Tomos Agapis, Paris 1984, 63).

La représentation sacramentelle est remplacée –au niveau de l'Église universelle – par la délimitation et la démarcation extérieure de l'autonomie de la personne de l'évêque, voire de l'Église locale. En conséquence les ministères hiérarchiques comme ceux des métropolitains et des patriarches doivent être compris comme des titres d'honneur personnels, comme des obligations de représentation ou comme des tâches d'administration supérieure, mais pas comme des signes de la cooperatio intérieure dans la responsabilité commune pour le corps sacramentel du Christ.

3. Renouveler le dialogue

Die katholische Lehre und Theologie enthalten in diesen Fragen ein noch unausgeschöpftes Potential, das nicht nur ökumenisch fruchtbar gemacht werden kann, sondern auch zu einer Vertiefung der katholischen Theologie selbst einlädt. Wenn das I. Vatikanische Konzil die „ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion“ zugleich mit der direkten ordentlichen und unmittelbaren Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Bischofs festhält (vgl. DH 3060–61), dann will es

ausdrücklich keine Konkurrenz, sondern eine gegenseitige Stärkung in der gemeinsamen Verantwortung des Leibes Christi zum Ausdruck bringen. In derselben Gestaltwerdung personaler Durchdringung gilt, dass jeder Bischof in einer Mitverantwortung für die Leitung der Universalkirche steht. Das Schreiben „Communio notio“ der Glaubenskongregation von 1992 hält unter Berufung auf Papst Johannes Paul II. fest: Wir müssen „das Amt des Petrusnachfolgers nicht nur als einen ‚globalen‘ Dienst ansehen, der jede Teil-kirche ‚von außen‘ erreicht, sondern als schon ‚von innen her‘ zum Wesen jeder Teilkirche gehörig“ (Nr. 13).

Wenn die orthodoxen Kirchen an dieser Stelle ihre Bedenken anmelden, dann liegt das vielleicht nicht allein an theologischen Differenzen, sondern an einer nicht unberechtigten Skepsis gegenüber der kirchlichen Praxis: Über die theologisch-philosophische Reflexion hinaus liegt in den sakramentalen Gestalten, die sich aus dem gegenseitigen Innewohnen der Personen im Vollsinn des Wortes ergeben, eine anspruchsvolle Aufgabe der Ökumene. Der sogenannte „ökumenische Dialog“ ist weder ein Expertendisput um die richtigen Begriffe noch ein äußeres Kräftespiel um die Selbsterhaltung oder Durchsetzung der eigenen Gestalt. Dialog als Dialog von Personen, die „das Vollkommenste in der ganzen Natur“ sind, verwirklicht sich als gemeinsamer Dienst an der je tieferen Personalisierung der einzelnen wie der Gemeinschaft durch, mit und in Jesus Christus.

Permettez-moi, pas de conclure mais plutôt d'interrompre ici mes réflexions qui gardent leur caractère provisoire. Le Magister est celui qui pose tout d'abord des questions et qui veut provoquer ainsi la dispute – avant qu'il mette fin à la discussion par un jugement théologique, qu'il a pu lui-même gagner peut être au cours du débat. Je ne veux pas vous priver au moins d'une impulsion pour une solution de la discussion : Pourquoi ne pas considérer, dans le dialogue œcuménique, l'episkope – dans la mesure où elle a perdu la continuité avec la succession apostolique de personne à personne – comme une ordination de désir, comme nous parlons aussi d'un baptême de désir ? Nous pourrions ainsi

- avouer la complicité des deux côtés dans la rupture non-voulue
- reconnaître la continuité de la grâce qui est nécessaire au salut
- considérer le rétablissement de la communion entre les églises locales, constituées dans une structure personnelle, sous le signe des personnes de leurs évêques, comme une réalité à laquelle on ne peut renoncer.

Mais je ne veux pas anticiper davantage le futur débat et je vous remercie pour votre attention.