

Peripateite en agape – Ambulate in dilectione

ALBERTO MELLONI

Die gegenseitigen Besuche des Bischofs von Rom und des Patriarchen von Konstantinopel sind im Lauf des letzten halben Jahrhunderts zu einer festen Gepflogenheit geworden.¹ Alle römischen Päpste haben den Fanar besucht – eine Ausnahme bildet aufgrund seines sehr kurzen Pontifikats Papst Luciani –, und alle Erzbischöfe des Neuen Rom sind in den Vatikan gekommen, um den Nachfolger des Petrus zu besuchen. Und um den Sinn und den Horizont dieser Praxis zu beschreiben ist die Mahnung des Paulus, »wandelt in der Liebe«, verwendet worden.² Dies sind Reisen, die ausgehen von zwei Episoden, die zutiefst mit der Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils verknüpft sind.

Die erste Episode war die Umarmung, die Paul VI. und Athenagoras im Jahr 1964 in Jerusalem ausgetauscht haben. Als Paul VI. sich unmittelbar nach der zweiten Sitzungsperiode des Konzils, in der sich das Tempo der Reformbemühungen des Konzils immer mehr beschleunigt hatte (vgl. Melloni 1996), zu einer Pilgerfahrt ins Heilige Land entschloss, hatte er nicht die Absicht, eine »ökumenische Reise« zu unternehmen; sein Entschluss kam vielmehr aus dem tief empfundenen Bedürfnis, sich von Neuem ganz auf das Mysterium Christi zu konzentrieren. Es war Athenagoras, der dann beschloss, in die Heilige Stadt zu reisen, um damit den Anspruch auf den chronologischen Primat der Orthodoxie an diesem Ort zu betonen und dabei einen Grundsatz von unerschöpflicher Vitalität geltend zu machen: »Die Hierarchen handeln, und die Theologen liefern die Erklärung dazu« (vgl. Martano 1969, Melloni 2000). Und durch seine Anwesenheit verwandelte er den Besuch in Jerusalem in einen Wendepunkt in der ökumenischen Glaubwürdigkeit des römischen Katholizismus und des Dialogs zwischen den Kirchen (Martano 2014). Die Unterredung zwischen Paul VI. und dem Patriarchen, die von den Mikrofonen des Italienischen Rundfunks aufgenommen und jetzt neu herausgegeben wurde, zeigt, wie schwierig es sein würde, zurückzukehren zu einer Sprache der Brüderlichkeit, und zwar ausgehend von »Studien« (wie Paul VI. sagte), welche die Art und Weise, wie die Kirche Roms sich mit ihrer Geschichte konfrontiert, verändert haben (Agasso 2014).

Die zweite Episode war die Aufhebung der Exkommunikationen, die der Grundsaterklärung des Dekrets *Unitatis Redintegratio* (eines der wohl wichtigsten theologischen Beiträge des II. Vaticanums) sozusagen Fleisch und Blut verliehen hat (Tavard 1971, Henn 1987): dass eine *hierarchy veritatum* zu beachten sei. Diese neue Deutung einer »Lehre«, die immer als etwas Monolithisches gedacht worden war, die aber nun als ein Wegabschnitt gelesen wurde, ermöglichte es nun auch, die Exkommunikationen von 1054 zu widerrufen. Dieses *fraternitatis christianae testimonium*, wie es das Apostolische Schreiben »*Ambulate in dilec-*

tion« Pauls IV. vom 7. Dezember 1965 nennt und das eine Entsprechung fand in einer vom Bischofssitz des Apostels Andreas ausgehenden Erklärung, ließ an einen Übergang, und zwar einen sehr schnellen Übergang von der Exkommunikation zu einer allgemeinen *fraternitas* und von dieser her dann zur *communio* denken (Alberigo 1989, 2012: 128f).

Die gegenseitigen Besuche von Paul VI. und Athenagoras, sodann der Dialog Johannes Pauls II. zunächst mit Dimitrios und dann mit Bartholomaios, der von Benedikt XVI. fortgesetzt wurde, hatten dann eine Parallele in der Entwicklung eines theologischen Dialogs, in dem die Unstimmigkeiten innerhalb der Orthodoxie von großem Gewicht waren. Da gibt es einerseits die Theologie des Joannis Zizioulas, Metropolit von Pergamon und vielleicht der größte derzeit lebende christliche Theologe, die zeigt, dass es auf lokaler Ebene eine wechselseitige Verbindung von Synodalität und Primat sowie in der Aktivierung der Synodalität die Funktion eines *protos* gibt; und die Synodalität wird in der raum-zeitlichen Wirklichkeit der Ortskirche genährt von der Feier der Eucharistie und erleuchtet vom Grunde des *eschaton* durch die trinitarische Perichorese (vgl. Vgenopoulos 2013). Heftig widersprochen wird dieser Theologie von Hilarion Alfeev, Metropolit von Wolokolamsk, einem feinsinnigen Leser und Deuter des Kirchenvaters Basileios (Alfeev 1999, 2001), der diese Argumentation nicht deswegen ablehnt, weil er etwas gegen das Erste Rom hätte, sondern weil er fürchtet, dass der Dienst an der orthodoxen Homophonie, die dem Neuen Rom zugesprochen wird, die Führungsrolle, die das Patriarchat von Moskau hat und auch in der Öffentlichkeit ausübt, in den Schatten gestellt werden könnte.³

Über diese innere Dialektik, die nicht von ungefähr zur Polemik wird, hat sich der römische Katholizismus nie Gedanken gemacht.⁴ Nichtsdestoweniger war er fähig, mit einer angemessenen Kreativität »den Dialog zu schützen«, indem er bei allen »technischen« Verständigungsschwierigkeiten half, eine reine Liebe zu den Traditionen des Ostens fühlen zu lassen. Dies war ein Ansatz, den Benedikt XVI. aufgrund der Grenzen seiner persönlichen theologischen Position nicht übernehmen konnte: Gerade der Gebrauch des Plurals »Traditionen« war der Hauptgrund seiner Einwände gegen den 1967 veröffentlichten abschließenden Arbeitsbericht der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC 1; vgl. Ratzinger 1987, Hofmann 2009: 101–143). Und seine Überzeugung von der ontologischen und chronologischen Vorordnung der Universalkirche gegenüber den Teilkirchen, die Gegenstand eines unendlichen theologischen Duells mit Kollegen wie Walter Kasper war, ermöglichte es ihm nicht, aus dem alten Schema der benachbarten Themen (Apostolizität, Episkopat) auszubrechen, das in den sechziger Jahren die ökumenische Dialogfähigkeit der Kirche Roms erodiert und nicht vermehrt hatte.

Franziskus dagegen ist fähig, mit der Freiheit, die aus seiner evangeliums-gemäßen Frische kommt, eine neue Stärke zu entfalten: Er kommt aus der langen Erfahrung eines »Diözesanökumenismus« in Buenos Aires, er hat den frustrierenden Verlauf der eurozentrischen Dialoge nicht miterlebt, auch nicht die Gegnerschaft gegen den neuen prophetischen Protestantismus der von Rom als »Sekten« betrachteten Pfingstkirchen, deren Erfolg in Lateinamerika zum Teil

auch mitbestimmt sind von der in US-Amerika zur Zeit Reagans verbreiteten geopolitischen Einstellung gegen die politische Richtung der katholischen Befreiungstheologie. Die Entschiedenheit, mit der Papst Franziskus seine Funktionen als »Bischof von Rom« aufnahm (ein Titel, der zwar immer verwendet wurde, aber ohne dass ihm Gewicht beigelegt wurde), oder auch wie er seine Funktionen als Leiter der Kirche verstand, »die den Vorsitz im Bund der Liebe innehat« (ein Schlüsselthema der Ekklesiologie des Ignatios von Antiochia), hat den Orient stark beeindruckt. Patriarch Bartholomaios – der 2013 während der Papstwahl in Kiew weilte – hat sofort begriffen, dass dies eine gewichtige Akzentsetzung war. Und unter Bruch aller protokollarischen Regeln fand er sich bei der Messe ein, mit der Franziskus seinen Pontifikat begann. Diese beiden alten Männer des Glaubens eröffneten einen direkten Dialog, in dem sie einander mit Freundlichkeit und ernster gegenseitiger geistlicher Hochschätzung begegneten. Wer sagt, Franziskus habe Bartholomaios als geistlichen Vater angenommen, übertreibt damit nur wenig, wenn nicht gar überhaupt nicht. Und wer sagt, er sehe in dem Zutrauen des Bartholomaios etwas, was weit über eine ökumenische »Politik« hinausgeht, der irrt sich nicht.

Dies wurde in Jerusalem sichtbar bei dem Besuch zum Gedenken an die Fünfzigjahrfeier der ersten Umarmung: in dem Kleinbus, in dem die Teilnehmer im Juni 2014 miteinander zum Gebet für den Frieden im Mittleren Osten fuhren. Und dies wurde auch sichtbar am 29. und 30. November 2014 in Istanbul, wo Franziskus einige Worte von gewissem Gewicht gesprochen hat, hinter denen – Bergoglio verbirgt gern die Spuren und Quellen seiner Stellungnahmen – entweder der Wille stand, die Öffnungen der letzten fünf Jahrzehnte nicht zurückzunehmen, oder sogar der Wille, aus eigener apostolischer Verantwortung weiter voranzuschreiten.

Am Abend des 29. November, bei der Ersten Vesper zum Fest des Apostels Andreas, gab es im Rahmen des gemeinsam gefeierten Gottesdienstes einen Austausch von Grußworten, in deren Verlauf der Papst den Patriarchen um den Segen für sich (und schon das ist nicht wenig), sondern auch für »die Kirche Roms« bat: eine Formulierung, mit der Franziskus sich nicht so wie immer nur in gehobener Sprache ausdrücken wollte, sondern eine Formulierung, die das, was auch eine banale Geste persönlicher Demut hätte sein können (was angesichts der weltweiten Fernsehübertragung sogar verdächtig gewesen sein könnte) umwandelte zu einem ekklesiologischen Akt, der die beiden Kirchen in einem symmetrischen Primat der beiden Rom, ihre symmetrische Funktion hinsichtlich der *Communio* der Ortskirchen und beide als handelnde Subjekte darstellte, die einander im Gebet anerkennen, deren jedes das andere braucht, um eine Funktion erfüllen zu können, die nicht eine solche der Herrschaft, sondern des Dienstes ist; die einander brauchen zur Herstellung der Einheit, deren Notwendigkeit und deren Fundament die beiden Patriarchen des Ostens und des Westens anerkennen. (Der Titel »Patriarch des Westens« ist zwar aus dem *Annuario Pontificio* entfernt worden, aber es ist nicht möglich, ihn aus der Geschichte zu entfernen – vgl. Tillard 1987.)

Wenn Franziskus sich eine Überlegung, über die seit mehr als zwei Jahrzehnten in der Ökumene nachgedacht wird, zu eigen gemacht hat, hat er nicht gesagt, zu welchem Zweck die Einheit verwirklicht werden muss (und sei es auch nur um der Wirksamkeit der christlichen Mission willen). Aber er hat von ihrem Fundament gesprochen, einem Fundament, »von dem her wir uns ausstrecken müssen in unserer Bewegung zwischen einem heute und einem morgen«, und dieses Fundament ist »die Treue Gottes«. Bartholomaios dagegen wies vom »Ersten Thron der Allerheiligsten Orthodoxen Ortskirchen« her (vgl. Meyendorff 1983: 136) in einer zur Tradition gewordenen Sprache hin auf »die notwendige Wiederherstellung der vollkommenen *Communio* zwischen unseren Kirchen« als das gemeinsame Ziel, und dabei stellte er die vom II. Vaticanum gewählte Formulierung *plena communio* als dynamisch wirkenden Horizont dar.⁵

Am darauffolgenden Tag, am Ende der Göttlichen Liturgie, erfolgte ein Austausch von Botschaften, die mehr auf konkretes Handeln ausgerichtet waren: Bartholomaios sagte: Nach der Umarmung in Jerusalem »hat der Lauf der Geschichte eine andere Richtung eingeschlagen«. »Und seitdem sind die parallel verlaufenden und bisweilen auch gegensätzlichen Wege unserer Kirchen einander begegnet im gemeinsamen Traum von der Wiederfindung ihrer verlorenen Einheit; die erkaltete Liebe hat sich von Neuem entzündet, und gefestigt wurde unser Wille, alles zu tun, was wir tun können, damit unsere *communio* im selben Glauben und im Teilen desselben Kelches neu aufblühe.«

Ein Weg also, der die liturgische *communio* einschließt und von dem es kein Zurück mehr gibt. Dieser Position aber, die bekannt ist, hat der Patriarch eine neue Komponente hinzugefügt: Er sprach von einer »Franziskuszeit«, in der es zu einem Austausch von Geschenken kommen wird:

»Außer anderen Dingen bietet Ihr Euren orthodoxen Brüdern die Hoffnung an, dass noch zu Eurer Zeit die Annäherung zwischen unseren beiden großen alten Kirchen weiter gebaut werde auf den fest gefügten Fundamenten unserer gemeinsamen Tradition, die allzeit im Leib der Kirche den Vorrang der Liebe, der Ehre und des Dienstes im Rahmen der synodalen Verfassung respektiert und anerkannt hat, damit der dreieinige Gott mit einem Munde und einem Herzen bekannt werde und damit sich Seine Liebe in die Welt ergießen kann.«

Allen war bewusst, dass der Papst, wenn der Patriarch seinen Äußerungen auch noch eine Einladung zur Teilnahme an der für das Jahr 2016 geplanten Panorthodoxen Synode beigefügt hätte, diese Einladung angenommen hätte. Hier aber ist ein Widerstand gegen eine getrennte Behandlung der beiden Themen Eucharistiegemeinschaft und Synodalgemeinschaft aufgetreten, den zu überwinden nicht allein vom Urteil des Patriarchen, sondern von der (noch fehlenden) Bereitschaft der *Synodos Endemousa* (der »Ständigen Synode« des Patriarchats Konstantinopel) abhängt, einen Schritt von dieser Tragweite zu tun:

»Leider«, so der Patriarch, »erlaubt der schon tausend Jahre zwischen unseren Kirchen bestehende Abbruch der Eucharistiegemeinschaft noch nicht die Einberufung

eines großen Ökumenischen Konzils. Beten wir also, dass nach der Wiederherstellung der vollen Communio zwischen ihnen auch dieser große und wichtige Tag nicht mehr fern sein möge. Bis zu diesem gesegneten Tag wird die Beteiligung unserer beiden Kirchen am synodalen Leben der jeweils anderen Kirche durch die Entsendung von Beobachtern zum Ausdruck kommen, wie dies auf Ihre freundliche Einladung schon bei den Synoden Ihrer Kirche geschehen ist und wie es – so hoffen wir – mit Hilfe Gottes auch bei der Durchführung unserer Heiligen und Großen Synode geschehen möge.»

Die Antwort von Papst Franziskus war auf einen hohen Ton gestimmt: Keinerlei direkte Klage (wie es unter solchen Umständen selbstverständlich ist), aber auch keine Anspielungen auf etwas zu Beklagendes. Franziskus wiederholte wörtlich, was er schon zum Horizont des ökumenischen Weges gesagt hatte, als er nochmals von der »Wiederherstellung der vollen Kommuniongemeinschaft, die wir anstreben« sprach. Er erkannte an, dass dem »theologischen Dialog« eine wesentliche Rolle zukomme. Er bekannte sich aber auch feierlich zu der Pflicht, die Aussagen des Konzilsdekretes *Unitatis Redintegratio* über die Weise (*quoad modum*) der Ausübung des Petrusamtes und über den Kerngehalt (*quoad substantiam*) des Glaubensbekenntnisses auf eine Weise zu deuten, die wachsende Spielräume eröffnet, wie dies viele Theologen, zu denen auch der junge Ratzinger (1982: 209) gehörte, schon getan haben. Dass dies Konsequenzen haben könne, die aus den gewohnten Wegen ausbrechen, wurde – in perfektem Bergoglio-Stil – keineswegs nur in Andeutungen gesagt:

»Ich will, um bei dem ersehnten Ziel der vollen Einheit anzukommen, jedem von Ihnen versichern, dass die katholische Kirche nicht beabsichtigt, außer dem Bekenntnis zum gemeinsamen Glauben noch etwas anderes zu fordern, und dass wir bereit sind, im Licht der Lehren der Heiligen Schrift und der Erfahrung des ersten Jahrtausends miteinander zu erkunden, auf welche Weise die notwendige Einheit der Kirche unter den derzeitigen Lebensbedingungen gesichert werden kann: Das Einzige, was die katholische Kirche ersehnt und was ich suche als Bischof von Rom, der Kirche, die den Vorsitz im Liebesbunde innehat, ist die Communio mit den orthodoxen Kirchen.«

Eine engagierte Erklärung also, die noch bekräftigt wurde mit dem Hinweis auf drei verschiedene Stimmen, welche die Einheit fordern: die Stimme der Armen, die Stimme der Opfer und die Stimme der jungen Menschen (die vernehmbar wird in den ökumenischen Versammlungen der Bruderschaft von Taizé). In den abschließenden Worten sagte der Papst, den nicht namentlich genannten Karl Rahner zitierend: »Wir sind schon auf dem Weg, auf dem Weg zur vollkommenen Einheit, und wir können Zeichen einer realen, wenn auch noch partiellen Einheit leben.« Dieses Prinzip des Realen und zugleich Partiiellen ist eine Anwendung des Bergoglio-Prinzips des Vorrangs der *Zeit* gegenüber dem *Raum*.

Die wirkliche Tragweite dieses Besuchs wird sehr freimütig zum Ausdruck gebracht einerseits durch die Worte, die gesagt wurden – vor allem durch die Unbekümmertheit, mit der von der Einheit des Glaubens gesprochen wurde –

und andererseits durch die Worte, die nicht gesagt wurden.⁶ Zwei Hindernisse haben sich derzeit für die Gesprächspartner, die das Andreasfest miteinander feierten, als unüberwindlich erwiesen: Der Patriarch konnte Franziskus nicht zum Panorthodoxen Konzil im Jahr 2016 einladen. Dabei eröffnet sich aber die Möglichkeit, dass der Papst an den Feierlichkeiten zur Erinnerung an das Konzil von Nikaia im Jahr 325 teilnehmen könnte. Das Patriarchat hat nämlich beschlossen, die Kirchen einzuladen, einander dort zu begegnen, wo der Glaube seine erste Ausdrucksform und seine erste Inkulturation gefunden hat, die zum Schlüssel und zum Legitimationskriterium alles dessen geworden ist, was seitdem geschehen ist und noch geschehen wird⁷: Bezieht sich dieser Abschnitt über das Glaubensbekenntnis auf dieses Vorhaben?

Der Papst hat nicht brechen wollen mit der albernen Streichung des Titels »Patriarch des Westens«, die aufgrund einer Entscheidung Benedikts XVI. geschehen war. Dieser hatte in einer kleinen Studie von A. Garuti⁸ Einwände gegen diesen Titel gelesen, die er sich zu eigen machte und zu denen Walter Kasper noch politische Opportunitätsgründe beisteuerte, die sich darauf bezogen, welche Bedeutung das Wort »Westen« in der kulturellen und diplomatischen Szene habe: Dies geschah, ohne dass man in Rechnung gestellt hätte, dass das Papstamt, wenn man dem Nachfolger des Petrus diesen Titel entzieht, nicht vor einer möglichen Rückkehr von Pentarchiegedanken geschützt wird, sondern dass dies ein falscher Schritt ist: Denn dadurch, dass der Papst diesen Titel nicht mehr führt, wird auch das Gebet, das in den Diptychen, den liturgischen Gebetsformularen für das Gebet der anderen Patriarchen für ihn vorgesehen ist, gestrichen. Die Frage ist, ob Franziskus die Entscheidung, ob er »Patriarch des Westens« genannt werden will oder nicht, auf einen späteren Zeitpunkt verschoben hat oder ob er die Streichung dieses Titels akzeptiert hat.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Anmerkungen

1 Vgl. *Visits of Ecumenical Patriarchs to Rome and Popes to the Ecumenical Patriarchate*. Der Text dieses Büchleins, das an die Teilnehmer der gemeinsamen Liturgiefeier verteilt wurde, ist auch zugänglich über die Website des Patriarchats www.patriarchate.org unter dem Menüpunkt »meetings-between-ecumenical-patriarchs-and-popes-of-rome-through-history«.

2 Es war dieser Vers Eph 5,2, den Paul VI. als Titel seines Apostolischen Briefs gebrauchte, der in der italienischen Version den Untertitel trug »*nelle quale si offre una testimonianza di carità verso la chiesa di Costantinopoli*«, unter: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19651207_ambulate-in-dilectione.html.

3 Anklage gegen eine Elephantiasis Ottomanischer Art war bereits erhoben worden in Artikeln wie dem von Skurat 1989.

4 Vgl. Kasper 2004: 28; für die Situation in fortgeschrittener Zeit Salachas 1994.

5 Das Kanonische Recht der lateinischen Kirche hatte den Begriff *communio ecclesiastica* und nicht den vom Konzil verwendeten Begriff gebraucht. Darin sahen Aymans u. a. 1991 eine eigene Dynamik; siehe dazu auch Borrás 1988; zum theologischen Prinzip Tillard 1987: 323–397.

6 Die *Gemeinsame Erklärung*, die am Schluss der der Liturgiefeyer unterzeichnet wurde, erinnert an verschiedene Aspekte der derzeitigen Situation. Sie ist zu finden unter der Website www.patriarchate.org, Stichwort *joint-declaration*, 30. November.

7 Zumindest bei jener Gelegenheit wäre es plausibel, an eine neue Übersetzung des Glaubensbekenntnisses zu denken, die zur »*editio typica*« für das *Missale Romanum* werden könnte. Wie die neuen Bibelübersetzungen, die in die nationalen Lektionare eingehen und zum Glaubenserbe der Gläubigen werden, so könnte auch eine neue Übersetzung des Glaubensbekenntnisses dieses befreien von der sklavischen linguistischen Bindung an die ehrwürdige Übersetzung ins Lateinische, die nach der Einfügung des *Filioque* immer wieder zum Kontroversthemata zwischen Orient und Okzident geworden ist.

8 Diese Studie ist zu finden in dem Sammelband von Garuti 2007, der zuerst von Legrand 2007 verrissen wurde.

Literatur

AGASSO, DOMENICO 2014: *Paolo VI e Atenagora fuori onda*, in: Vaticaninsider.lastampa.it, 3. Januar 2014

ALBERIGO, GIUSEPPE 1989: *Nostalgie di unità*, Genua

ALBERIGO, GIUSEPPE 2012: *Breve storia del concilio Vaticano II*, Bologna, 3. Aufl.

ALFEEV, HILARION 1999: *Orthodox Theology on the Fringe of Two Centuries*, Moskau

ALFEEV, HILARION 2001: *One City, One Bishop, One Church*, Internet: orthodoxytoday.org/articles6/HilarionOneBishop.php.

AYMANS, WINFRIED u. a. 1991: *Kanonisches Recht I*, Paderborn

BORRÁS, ALPHONSE 1988: *Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication. Réflexions d'un canoniste*, in: *NRT* 10 (1988/1), 806–814

GARUTI, ADRIANO 2007: *Il Papa Patriarcha d'Occidente? Studio storico dottrinale*, Rom

HENN, WILLIAM 1987: *The Hierarchy of Truths According to Yves Congar, O.P.*, Rom

HOFMANN, PETER 2009: *Benedikt XVI. Einführung in sein theologisches Denken*, Paderborn u. a.

KASPER, WALTER 2004: *Il ministero petrino, cattolici ed ortodossi in dialogo*, Rom

KURAT, KONSTANTIN E. 1989: *The Constantinople Patriarchate and the Problem of the Diaspora*, in: *Journal of the Moscow Patriarchate* 9 (1989), 50–53

LEGRAND, HERVÉ 2007: *Il papa patriarca in occidente: attualità di un titolo inattuale*, in: *Nicolaus* 34 (2007), 19–42

MARTANO, VALERIA 1969: *Athenagoras il patriarca (1886–1972)*, Bologna

MARTANO, VALERIA 2014: *L'abbraccio di Gerusalemme*, Cinisello B.

MELLONI, ALBERTO 1996: *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I voti del 30 ottobre 1963*, in: A. Melloni u. a. (Hg.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, 313–396

MELLONI, ALBERTO 2000: *L'altra Roma. Politica e Santa Sede durante il Concilio Vaticano II (1959–1965)*, Bologna

MEYENDORFF, JOHN 1983: *The Council of 381 and the Primacy of Constantinople*, in: ders., *Catholicity and the Church*, Crestwood NY

- RATZINGER, JOSEPH 1982: *Die ökumenische Situation. Orthodoxie, Katholizismus, Reformation*, in: ders., *Theologische Prinzipienlehre*, München, 203–214
- RATZINGER, JOSEPH 2009: *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello B.
- SALACHAS, DIMITRIOS 1994: *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa Cattolica-Romana e la Chiesa Ortodossa*, Bari
- TAVARD, GEORGE H. 1971: »*Hierarchia veritatum*«: *A Preliminary Investigation*, in: *Theologicas Studies* 32 (1971), 278–289
- TILLARD, JEAN-MARIE 1987: *Église d'Églises. L'écclésiologie de communion*, Paris
- VGENOPOULOS, MAXIMOS 2013: *Primacy in the Church from Vatican I to Vatican II: An Orthodox Perspective*, Chicago

Der Autor

Alberto Melloni, geb. 1959 in Reggio Emilia, ist ordentlicher Professor der Geschichte des Christentums an der Universität Modena e Reggio Emilia und Direktor der Stiftung für Religionswissenschaften in Bologna. Er hat – neben zahlreichen, auch auf Deutsch erschienenen anderen Veröffentlichungen – die italienische Ausgabe der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bologna 1995–2001 betreut (deutsch im Grünewald-Verlag 2006–2009). Anschrift: Via San Vitale 114, I-41125 Bologna, Italien. E-Mail: alberto.melloni@tin.it.
