

Ernst Chr. Suttner

Ekklesiologische Überlegungen zu Verlust und Wiedererlangung der Communio

I) Biblische Aspekte

1) Der Herr trug seinen Jüngern auf: "Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe" (Mt 28,19-20). Dies bedeutet eine Pflicht für uns alle. Wir haben unser Bestes zu tun, damit sie erfüllt wird, und kein Christ darf Jünger des Herrn daran hindern wollen.

2) Doch unser Auftrag, alle Menschen zu lehren und zu Jüngern zu machen, hat Grenzen, wie sich aus Worten des Herrn und aus dem Beispiel der Apostel ergibt.

Als der Herr Boten vor sich hersandte, damit sie bei der Verkündigung des Gottesreiches halfen, trug er ihnen auf, die freie Entscheidung der Hörer zu respektieren. Er befahl, eindringlich zu reden, aber sich abzuwenden, wenn das Wort nicht angenommen wird: "Wenn ihr aber in eine Stadt kommt, in der man euch nicht aufnimmt, dann stellt euch auf die Straße und ruft: Selbst den Staub eurer Stadt, der an unseren Füßen klebt, lassen wir euch zurück; doch das sollt ihr wissen: Das Reich Gottes ist euch nahe" (Lk 10,10-11). Als die Donnersöhne Jakobus und Johannes göttliche Machtzeichen verlangten, weil die Bewohner eines Dorfes sich Jesus verweigerten, wies sie der Herr zurecht; eine verbreitete Textvariante berichtet dafür die scharfen Worte: "Ihr wißt nicht, welches Geistes ihr seid" (Lk 9,54-55).

Darum ist festzuhalten, daß es keine Freiheitsverletzung geben darf, denn "wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit" (2 Kor 3,17). Die Kirchengeschichte kennt allerdings Vorkommnisse, bei denen es die Verantwortlichen von Kirche und Staat für richtig hielten, die Glaubensverkündigung mit Machtmitteln zu unterstützen. Ohne in eine Diskussion darüber eintreten zu wollen, ob sie dabei persönliche Schuld auf sich luden oder ob sie in gut gemein-

tem Irrtum handelten, müssen wir feststellen, daß ihr Verhalten nicht dem Auftrag des Herrn entsprach. Jedesmal, wenn es in unserer Geschichte Zwang und Nötigung gab, wurde etwas falsch gemacht.

Wir finden im Neuen Testament auch Richtlinien, die in jenen Fällen Grenzen für den Verkündigungsauftrag eines einzelnen Apostels aufzeigen, in denen die Tätigkeitsfelder verschiedener Missionare einander berühren. In manchen dieser Fälle bezeugt das Neue Testament zugleich, daß es den Aposteln und ihren Gemeinden nicht leicht fiel, sich den Richtlinien zu beugen.

Als es wegen verschiedener Prediger in der Kirche von Korinth zu Rivalitäten gekommen war, gemahnte Paulus an die Rangordnung zwischen göttlichem und menschlichem Zusammenwirken beim Aufbau der Kirche und forderte auf, den Hilfsdienst derer, die predigen, nicht wichtiger zu nehmen als das entscheidende Tun Gottes, von dem die Fruchtbarkeit der Verkündigung abhängt. Er schreibt: "Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, Gott aber ließ wachsen. So ist weder der etwas, der pflanzt, noch der, der begießt, sondern nur Gott, der wachsen läßt" (1 Kor 3,6-7). Paulus erkannte es als seine Pflicht, das Gnadenhandeln Gottes durch andere Apostel und Lehrer dankbar zu begrüßen, und zwar sogar in Fällen, in denen sich die Prediger unfair gegen ihn verhielten. Als er um des Evangeliums willen gefangen war, mußte er zur Kenntnis nehmen, daß einige, die die Last seiner Ketten noch schwerer machen wollten, "Christus aus Neid und Streitsucht verkündigen, andere aber in guter Absicht". Er versuchte nicht, die Irregeleiteten zu hindern, sondern schreibt: "Aber was liegt daran? Auf jede Weise, ob in unlauterer oder lauterer Absicht, wird Christus verkündigt, und darüber freue ich mich" (vgl. Phil 1,12-18).

Nicht nur Rivalitäten und persönliche Unzulänglichkeiten waren zu ertragen. Die Botschaft der verschiedenen Verkündiger wies eigentümliche Charakteristika auf. Aus dem sogenannten Antiochener Zwischenfall ersehen wir, wie konfliktgeladen das Nebeneinander dieser Eigentümlichkeiten für die Apostel sein konnte. Apostelgeschichte und Galaterbrief geben deutlich zu erkennen, daß Ungleichheit in der christlichen Lebensführung die Kirche zutiefst aufwühlten konnte, so tief sogar, daß sich die beiden genannten Schriften des Neuen Testaments in der einschlägigen Berichterstattung nicht einmal ohne weiteres harmonisieren lassen. Nach langem Bemühen, als man erkannt hatte, daß Gott die gleiche Gnade gibt,

kam man zu der Einsicht, daß auch große Divergenzen fortbestehen dürfen und die kirchliche Gemeinschaft nicht behindern. Man sah ein, daß das unterschiedliche Verhalten, das je nach den Umständen von verschiedenen Predigern gelebt und in ihren Gemeinden gelehrt wird, dann, wenn Gottes Gnadengaben gemeinsam sind, nicht bekämpft werden darf; daß vielmehr jeder Prediger dort wirken soll, wo das Evangelium in der ihm anvertrauten Art von Gott her fruchtbar gemacht wird; und es ergab sich, daß die anfänglichen großen Bedenken angesichts der Gemeinsamkeit der Verankerung in Gott hinten zu stellen waren. Paulus schreibt: Die "Angesehenen" in der Gemeinde von Jerusalem "sahen, daß mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen - denn Gott, der Petrus die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat, gab sie mir zum Dienst unter den Heiden -, und sie erkannten die Gnade, die mir verliehen ist. Deshalb gaben Jakobus, Kephas und Johannes, die als die 'Säulen' Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft: Wir sollten zu den Heiden gehen, sie zu den Beschnittenen" (Gal 2,7-9).

Doch gibt es auch Unterschiede, die nicht fortbestehen dürfen, sondern geheilt werden müssen, weil sie aus einem nur unvollkommenen Beschenktsein mit Gottes Gnade erwachsen. Die Apostelgeschichte zeigt, daß für ein Ergänzen Sorge zu tragen ist, wo solche Mängel auftreten. Erst das Ergänzen ermöglicht in solchen Fällen die kirchliche Gemeinschaft. Wir lesen in der Apostelgeschichte: "Apollos war unterwiesen im Weg des Herrn. Er sprach mit glühendem Geist und trug die Lehre von Jesus genau vor, doch kannte er nur die Taufe des Johannes. Er begann, offen in der Synagoge zu sprechen. Priszilla und Aquila hörten ihn, nahmen ihn zu sich und legten ihm den Weg Gottes noch genauer dar" (18,25-26). Auf dem Weg nach Ephesus traf Paulus "einige Jünger und fragte sie: Habt ihr den Heiligen Geist empfangen, als ihr gläubig wurdet? Sie antworteten ihm: Wir haben noch nicht einmal gehört, daß es einen Heiligen Geist gibt. Da fragte er: Mit welcher Taufe seid ihr denn getauft worden? Sie antworteten: Mit der Taufe des Johannes. Paulus sagte: Johannes hat mit der Taufe der Umkehr getauft und das Volk gelehrt, sie sollten an den glauben, der nach ihm komme: an Jesus. Als sie das hörten, ließen sie sich auf den Namen Jesu, des Herrn, taufen. Paulus legte ihnen die Hände auf, und der

Heilige Geist kam auf sie herab" (19,2-6).

3) Deutliche Worte des Herrn waren notwendig, um die Apostel zu belehren, daß es keine Nötigung geben darf, wenn sie ihrer Sendung in alle Welt nachkommen. Die Gläubigen in Korinth mußten sehr eindringlich belehrt werden, daß es unangebracht ist, verschiedene Prediger und deren Besonderheiten gegeneinander auszuspielen, und bei Paulus bedurfte es großer persönlicher Heiligkeit, damit er sich trotz des unfairen Vorgehens seiner Rivalen über das gute Ergebnis freute. Sogar den Aposteln fiel es gelegentlich schwer, die Eigentümlichkeiten im christlichen Leben, die den Handschlag zum Zeichen der Gemeinschaft erlauben, von jenen anderen zu unterscheiden, die Korrekturen erforderlich machen. Kein Wunder also, daß in den zweitausend Jahren ihrer Geschichte auch unsere Kirchen die Richtlinien, die für die Apostel schwierig waren, nicht einwandfrei zu beachten vermochten. Daß es ihnen immer wieder Probleme bereitete, wenn ihnen andere als die vertrauten christlichen Lebensformen begegneten oder wenn berechtigte Klagen über unfaires Verhalten vorlagen. Daß sie nicht immer der Versuchung widerstanden, die Annahme ihrer Botschaft mit Druckmitteln zu erreichen zu suchen, wenn ihnen die historischen Umstände die Möglichkeit dazu boten. Kein Wunder auch, daß sie manchmal zögerten, wo es gegolten hätte, sich zu entscheiden, und daß sie manchmal Fehler begingen, wenn sie Entscheidungen trafen.

II. Unterschiede in der ekklesiologischen Bewertung des Schismas

Wir beschränken im folgenden den historischen Durchblick auf die 400 Jahre seit der Erhebung des Moskauer Metropoliten zum Patriarchen. Allein in dieser Zeit haben unsere Kirchen ihre gegenseitige Beurteilung so oft und so gründlich geändert, daß wir weder auf katholischer noch auf orthodoxer Seite eine bestimmte Bewertung des Schismas ausfindig machen können, die lange genug festgehalten worden wäre, um als traditionelle Auffassung angesehen werden zu dürfen. Die unterschiedlichen Standpunkte, auf die wir stoßen, wurden nicht nur nacheinander vertreten; man bekannte sich in unseren Kirchen bisweilen sogar gleichzeitig zu einander

widersprechenden Meinungen.

1) Als die Moskauer Kirche zum Patriarchat erhoben wurde, verblieb die Kiever Metropole im Verband des Ökumenischen Patriarchats, innerhalb dessen ihr durch die historischen Verhältnisse Autonomie zugewachsen war. In der Zeit, die der Romreise der Bischöfe Pocij und Terlecki vorausging, waren die gesamte Hierarchie der Metropole und mit den Bischöfen auch führende Persönlichkeiten, die wenig später die Union bekämpften, bereit, in der katholischen Staatskirche Polen-Litauens eine Schwesterkirche ihrer Metropole anzuerkennen. Von den Gravamina, die man gegen die Katholiken vorbrachte und deren Korrektur man wünschte, hielten die Hierarchen und die übrigen führenden Kreise der ruthenischen Kirche Polen-Litauens keines für einen Grund, der die sakramentale Gemeinschaft mit der katholischen Staatskirche absolut unmöglich gemacht hätte. Angesichts der großen Gefährdung, die wegen der schnellen Verbreitung der Reformation unter den führenden Schichten der Ruthenen über ihre Kirche gekommen war, drängten manche Bischöfe auf konkrete Schritte zur Beseitigung des Schismas. 1594 versammelt, schrieben sie, sie mißbilligten den Zwist mit den Katholiken, "von denen wir, obgleich ein und demselben Gott angehörend und als Söhne einer und derselben heiligen katholischen Kirche, getrennt sind, weswegen wir uns gegenseitig keine Hilfe und Unterstützung angedeihen lassen können¹".

Als im Juni des folgenden Jahres alle Hierarchen der Metropole versammelt waren, erklärten sie, nicht mehr warten zu wollen, bis die Oberen im Patriarchat, die stets um die Einheit beteten und viel darüber redeten, tätig werden. Denn die ruthenischen Hierarchen waren sich darüber im Klaren, daß die Griechen, auch wenn sie es noch so ersehnten, zum damaligen Zeitpunkt wegen der Türken keine Einigung mit den Katholiken erstreben durften². Durch die erzwungene Untätigkeit der Griechen wollten sich die ruthenischen Hierarchen nicht hindern lassen. Vielmehr beschlossen sie, sich unter ausdrücklicher Berufung auf die Kirchenversammlung von Florenz, auf der eine gesamtorthodoxe Delegation dasselbe tat, unverzüglich um die Gemeinschaft mit der katholischen Schwesterkirche zu bemühen.

Für mindestens einen Teil derer, die eine Einigung mit den Katholiken wünschten, läßt sich beweisen, daß sie dadurch den

Fortbestand der *Communio* mit der Mutterkirche in Konstantinopel und mit der Schwesterkirche im Zarenreich nicht in Frage stellen wollten. Als nämlich aus Gründen, die im folgenden zu besprechen sind, der Unionsabschluß, welcher 1595/96 in Rom und in Brest tatsächlich durchgeführt wurde, einen Bruch mit den östlichen Kirchen im Ausland unvermeidlich machte, wurden manche, die bisher den Unionsgedanken unterstützten, zu entschiedenen Gegnern der Brester Union. Doch trotz ihrer Gegnerschaft zu dem, was in Brest geschah, verwarfen sie keinesfalls jeden Gedanken an eine Union. Vielmehr suchten sie weiter nach einer anders gearteten Union, die nicht wie die Brester Union eine Trennung heraufbeschwört. Gesprächspartner, die ähnlich dachten wie sie und ebenfalls bestrebt waren, die aus der Brester Union erwachsene Spaltung durch eine andere Union wieder zu bereinigen, fanden sie sogar unter den Unierten. Dies wird belegt durch zweimalige ernsthafte Verhandlungen zwischen Vertretern der Unierten und der orthodox Gebliebenen, bei denen man beide Parteien dadurch versöhnen wollte, daß der römische Stuhl für Kiev ebenso die Zustimmung zur Errichtung eines Patriarchats geben sollte, wie es 1589 der Konstantinopeler Patriarch in Moskau getan hatte³. Die als Patriarchat in volle Autokephalie entlassene Kirche von Kiev hätte - so war das Projekt - *Communio* pflegen sollen mit den Patriarchaten in Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau.

An der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert hielten es also zumindest weite Kreise in Polen-Litauen nicht für unmöglich, daß zwischen den östlichen Patriarchaten und der römischen Kirche, die miteinander keine *Communio* hatten, eine östliche Kirche zur Brücke wird und mit beiden Seiten Gemeinschaft pflegt, weil sie in jeder der voneinander getrennten Kirchen die gleiche Gnade erkennt, welche auch ihr selber geschenkt ist. Jene Kreise, die so dachten, hielten an einer Auffassung fest, die in den vorangegangenen Jahrhunderten im christlichen Osten mehrfach vertreten wurde, der aber auch widersprochen worden war. Wegen der notwendigen Beschränkung unserer Darlegungen können wir die aufschlußreiche Geschichte dieser Auffassung hier nicht verfolgen. Halten wir deshalb nur fest, daß die führenden Kreise in der Kiever Kirche, die ähnlich wie Bischöfe und Theologen früherer Zeit in solcher Weise den Handschlag zur Gemeinschaft mit zwei voneinander getrennten Kirchen

für möglich hielten, der Überzeugung gewesen sein mußten, daß die Probleme, die zum Schisma geführt hatten, nicht auf einen grundlegenden Mangel in Gottes Gnadengaben für eine der getrennten Kirchen hinweisen, sondern auf weniger bedeutsame Ursachen zurückgehen. Sie mußten die beiden Kirchen, obgleich diese getrennt waren, im wahren und vollen Sinn für Schwesterkirchen gehalten haben, und das Schisma konnte für sie keine Glaubensspaltung bedeutet haben. Und halten wir ausdrücklich ebenfalls fest, daß sich unter den Verhandlungsführern bei jenen Gesprächen an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert sowohl Unierte und lateinische Katholiken fanden als auch entschiedenste orthodoxe Gegner der Brester Union. Kein Geringerer als Petr Mogila war an der zweiten Verhandlungsrunde beteiligt und galt als Kandidat für das Patriarchat.

2) In Rom wurde die Kirchenunion im Dezember 1595 anders verstanden.

Den Kievern war es darum zu tun, daß eigenständige Kirchen⁴, die bislang zueinander im Schisma lebten, ihr gegenseitiges Verhältnis bereinigten und wieder die Sakramentengemeinschaft aufnahmen. Dies sollte geschehen auf der Basis des Florentiner Unionsabkommens, welches die gottesdienstlichen Traditionen beider Seiten gutgeheiß, die zeitweise bestrittene Kompatibilität der griechischen und der lateinischen Lehrformulierungen bestätigt und die primatiale Funktion des römischen Bischofs im Rahmen der alt ehrwürdigen synodalen Ordnung der Kirche anerkannt hatte. Im Rom der tridentinischen Reform kannte man jedoch seit langem keine autonomen Metropolen mehr, und die nachkonziliäre Entwicklung akzentuierte die zentrale Leitungsfunktion in der katholischen Kirche weiter. So fand in Rom zwar die sakramentale Würde der ostslawischen Bistümer Anerkennung; für ihre Autonomie als einer eigenen Landeskirche hatte man jedoch kein Verständnis. Man dachte statt dessen sofort daran, daß die ruthenischen Bistümer, wenn sie durch eine Union katholisch würden, mit allen übrigen katholischen Bistümern einzubeziehen sind in den Erneuerungsprozeß, den das Konzil von Trient eingeleitet hatte und der nun unter Führung durch den römischen Oberhirten zu vollenden war. Dafür erschien allein die Aufnahme der Sakramentengemeinschaft nicht genug; nach Ansicht einflußreicher Kreise bedurfte es dazu auch einer Unterstellung unter die pastorale Führung in Rom, also einer kirchenrechtlichen

Eingliederung der hinzukommenden Bistümer in den Verband der Papstkirche. Diesen Bistümern war folglich noch etwas zu geben, was ihnen nach römischem Urteil trotz ihrer Zustimmung zum Florentiner Konzil an kirchlichen Gnadengaben fehlte: Sie sollten einbezogen werden in die unmittelbare, durch keine metropolitane Zwischeninstanz abgeschirmte Hirtensorge des Nachfolgers Petri.

Die Delegierten aus Kiev, die gemäß einer vom sakramentalen Leben her verstandenen Kirchengauffassung um Aufnahme der *Communio* zwischen der römischen Kirche und ihrer als eigenständige Größe aufgefaßten Metropole ansuchen sollten, begegneten also in Rom dem fertigen Konzept einer institutionellen Eingliederung in die römische Kirche⁵. Die Kiever Metropole scheint nicht als kirchenrechtliche Größe auf in der Unionsbulle "Magnus Dominus" vom 23.12.1595⁶, in der Clemens VIII. die Vorgänge, die zur Union führten, aus römischer Sicht darlegt. In ihr wird mit keinem Wort erwähnt, daß eine Metropole als Ganzheit um die *Communio* nachsuchte. Vielmehr werden Erzbischof Michael, den man, wie wenn es sich um nichts weiter als um einen Ehrentitel handelte, "Metropolit" nennt, seine Mit Bischöfe, deren Klerus und ihre Nation jeweils einzeln aufgeführt, und dies sogar mehrfach. Die Unionsbulle antwortet also nicht auf das Ansuchen einer Metropole, sondern hebt hervor, daß bestimmte Bischöfe die Union wünschen, daß im Namen eines jeden von ihnen die beiden Delegierten das Glaubensbekenntnis ablegten und daß die Delegierten, die aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses vom päpstlichen Großpönitentiar persönlich von allen Zensuren absolviert wurden, nach ihrer Heimkehr in päpstlichem Auftrag den Erzbischof, ihre Mit Bischöfe, sowie alle Kleriker und Laien ebenso zu absolvieren haben. Die Unionsbulle sanktioniert statt der *Communio* mit einer Metropole die kanonische Aufnahme bestimmter Bischöfe, ihres Klerus und ihrer Gläubigen in die Einheit mit dem Römischen Stuhl. Dabei gewährt sie als päpstliches Privileg das Recht, die bisherigen liturgischen Gebräuche beizubehalten.

Darf eine Eingliederung von solcher Art verstanden werden als angemessene Weise, in die Praxis des kirchlichen Alltags umzusetzen, was die Väter der Florentiner Kirchenversammlung im Dekret "Laetentur coeli" meinten, als sie sagten, daß der Papst Vollmachten habe, "wie es die Akten der ökumenischen Konzilien und die heiligen Kanones enthalten"? Die Frage zwingt zum Nachdenken über

die historische Entfaltung. Die Interpretation der primatialen Rechte und ihre Ausübung hatten auf römischer Seite bereits in der Zeit zwischen den sieben ökumenischen Konzilien und der Florentiner Kirchenversammlung eine Entwicklung erfahren, und **die Väter nahmen in Florenz keine Wertung der Entwicklung vor**. Nach dem Florentiner Konzil ging die Entwicklung weiter, und sie setzte sich nach der Brester Union abermals fort. Erst beim 1. Vat. Konzil, fast drei Jahrhunderte nach dem Abschluß der Union der Ostslawen, fand die katholische Kirche dazu, den Jurisdiktionsprimat ihres Papstes in einer autoritativen Aussage zu definieren, d.h. abzugrenzen gegen das Zuviel und das Zuwenig. An der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert konnte es also nicht einmal auf römischer Seite eine ausgewogene Auffassung vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat geben, die alles das, aber auch nur das verlangte, was Dogma der katholischen Kirche ist. Noch viel weniger war es möglich, daß die Katholiken und die Orthodoxen Polen-Litauens zu einer **gemeinsamen** Auffassung darüber gefunden hätten, wie damals in angemessener Art im konkreten kirchlichen Leben zu verwirklichen war, was die Väter in Florenz mit ihrer knappen Formel meinten. Denn Katholiken und Nichtkatholiken konnten in den Jahrhunderten der Entfaltung römischer primatialer Praxis der Meinung sein, was in Rom geschehe, sei die angemessene Weise, um zu verwirklichen, was immer schon Prärogative des römischen Stuhls gewesen sei. Oder sie konnten diese Entwicklung eher als Wildwuchs und verfälschende Neuerung statt als Verdeutlichung der altkirchlichen Ordnung betrachten.

Das 2. Vat. Konzil gab eine Richtlinie für die Interpretation der Florentiner Formulierung, indem es erklärte, daß für das Streben nach Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft mit den orientalischen Kirchen die Art der vor der Trennung zwischen ihnen und dem römischen Stuhl bestehenden Beziehungen die Leitlinie zu bilden habe⁷. Josef Ratzinger faßte dies mit der einfachen Formel zusammen: "Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde."⁸ Wir müssen es also als irrig bezeichnen, daß damals viele meinten, durch eine Eingliederung gemäß dem in Rom erst im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts für die Griechen Süditaliens erarbeiteten Konzept⁹ werde der Florentiner Übereinkunft am besten entsprochen, und eine solche Eingliederung **müsse** eingefordert werden, denn nur sie

erlaube die Zustimmung der Katholiken zur Communio mit Orientalen.

Die Ursache für den Irrtum ist wohl zu suchen in der Konsequenz und im Eifer, mit denen man damals die tridentinischen Reformen betrieb. Wer immer sie mittrug, lebte in Ländern, auf welche sich auch jene Prärogativen des römischen Stuhls bezogen, die diesem als Patriarchatssitz zukommen. Weil seit langem die Ausdehnung der Papstkirche mit jener des römischen Patriarchats so gut wie ident war, war es in der lateinischen Kirche längst unüblich geworden, zwischen patriarchalen und päpstlichen Prärogativen des römischen Stuhls zu unterscheiden. Was immer eine einzelne Diözesankirche nicht alleine, sondern mit römischer Hilfe tat, erschien jenen, die an die patriarchale Funktion des Bischofs von Rom nicht mehr dachten, als mit päpstlicher Hilfe durchgeführt. Im Reformeifer unmittelbar nach dem tridentinischen Konzil meinte man nun, die Christen, die durch Union zur Papstkirche kämen, so eingliedern zu sollen, daß auch ihnen alles und jedes zuteil würde, was man als päpstliche Hilfestellung verstand. Da aber auch alles **patriarchale Wirken** des römischen Bischofs als **päpstliches Tun** angesehen war, wollte man ohne Unterscheidung auch dieses sich auf die neu einzugliedernden Unierten erstrecken lassen. Damit ist über die Aufnahme der Communio mit der Papstkirche hinaus, die von den unionswilligen Ostslawen erstrebt wurde, auch eine Eingliederung der Unierten ins römische Patriarchat erfolgt. Die Union, die nach Kiever Vorstellung die Wiederaufnahme der Sakramentengemeinschaft zwischen der abendländischen Kirche und einer autonomen Schwesterkirche hätte sein sollen, wurde so zur Eingliederung eines bisher abseits gestandenen Teils in ein einziges Ganzes.

Daß man beim Unionsabschluß unterschiedslos nicht nur die Zuständigkeiten des römischen Bischofs, die ihm in der Gesamtkirche zukommen, sondern auch seine patriarchalen Zuständigkeiten auf die Unierten auszudehnen für richtig hielt, hatte umgekehrt auch zur Folge, daß von den Kontroverstheologen manche Zurückweisung **bestimmter** römischer Ansprüche durch die Orthodoxie sofort als globale Ablehnung des päpstlichen Amtes verstanden wurde. Denn da man es im Abendland verlernt hatte, zwischen patriarchalen und päpstlichen Privilegien des römischen Bischofs zu unterscheiden, hielten viele Lateiner die Tatsache, daß die Orthodoxen altem Herkommen gemäß keine patriarchale Zuständigkeit des römischen Bischofs

über sich anerkannten, irrtümlicherweise sofort für eine Ablehnung des päpstlichen Amtes überhaupt. Und so kamen sie zu der Überzeugung, in der Kirchengauffassung der Orthodoxen auf einen korrekturbedürftigen Mangel, nämlich auf die Ablehnung der Vollmachten des Papstes, "wie es die Akten der ökumenischen Konzilien und die heiligen Kanones enthalten," gestoßen zu sein. Und sie verlangten um der Union willen die Korrektur.

3) Als man in der Kiever Metropole erfuhr, daß die römische Kirche nicht einfach die Hand zur Gemeinschaft reichte, sondern anlässlich der Aufnahme der Communio das kirchliche Leben in einer für das Herkommen einer nicht-abendländischen Metropole befremdlichen Art korrigieren zu müssen meinte, war dort nur ein Teil von Klerus und Volk zur Zustimmung bereit. Viele verweigerten sich, und es kam zum Bruch zwischen Unierten und Orthodoxen. Denn die Unierten sind wegen der von ihnen in Brest akzeptierten römischen Interpretation der Privilegien des römischen Bischofs für die Orthodoxen fremd geworden.

So zerfiel die bisher geeinte autonome Kiever Metropolitankirche in zwei Teile, von denen ein jeder einer bestimmten Interpretation der Privilegien des römischen Bischofs anhing. Es sollte sich alsbald erweisen, daß beiden die Gnade verblieb, kirchliches Leben führen zu dürfen, d. h. daß weder die Annahme noch die Ablehnung einer der beiden Interpretationen den Verlust der Gnade des Heiligen Geistes nach sich zog. Der eine Teil, der seine Zustimmung gab zu jener Interpretation für die Privilegien des römischen Bischofs, welche eine Einbuße an herkömmlicher orientalischer Autonomie mit sich brachte, führte seit der Brester Union sein kirchliches Leben eingegliedert in die Papstkirche und unter Verlust der Communio mit den orthodoxen Patriarchaten. Der andere Teil, der diese Zustimmung verweigerte, verblieb, um das orientalische Herkommen besser zu wahren, unter Fortdauer des Schismas mit den Katholiken in Communio mit den östlichen Patriarchaten. Die beiden Teile der Metropole verloren dabei untereinander die Communio, und in Polen-Litauen, wo es einst eine einzige östliche Kirche gab, standen sich fortan zwei östliche Kirchen gegenüber.

Weil der Brester Union also nicht ein gesamtkirchlicher Konsens über den Umfang der päpstlichen Privilegien, sondern nur die Interpretation einer der beiden Seiten zugrunde lag, behob die

Union keine Kirchenspaltung, sondern erwies sich als ein Vorgang, der die Grenze des Schismas an eine andere Stelle verschob. Zusätzliches Unheil erwuchs daraus, daß die rivalisierenden Parteien wegen der damaligen engen Bindung zwischen Staat und Kirche den Fehler begingen, von jenen politischen Kräften, die ihnen gewogen waren, Zwangsmaßnahmen zu ihren Gunsten durchführen zu lassen.

Auch bei späteren Unionen von Teilen der orientalischen Kirchen mit Rom wurde jeweils eine institutionelle Eingliederung in die Papstkirche von jener Art vollzogen, wie sie uns in "Magnus Dominus" begegnet. Dennoch dürfen wir nicht der irrtümlichen Annahme verfallen, eine solche Eingliederung sei zum damaligen Zeitpunkt übereinstimmend von allen Katholiken als die unausweichliche ekklesiologische Vorbedingung für die Aufnahme der *Communio* betrachtet worden. Denn im Jahrhundert nach der Union von Brest wurde keineswegs immer eine entsprechende Forderung erhoben. Die römische Kirche gewährte in mehreren Fällen orthodoxen Hierarchen - ökumenische Patriarchen nicht ausgenommen - "*pro foro conscientiae*" die *Communio*, obwohl die Hierarchen ihr leitendes Amt in ihrer bisherigen Kirche fortführten. Dabei handelte es sich jeweils um Einzelpersönlichkeiten, nicht um ganze Diözesen bzw. Gemeinden. Sie wurden nicht nur nicht in den Jurisdiktionsbereich des Papstes eingegliedert; ihre Kirche besaß nicht einmal *Communio* mit der römischen Kirche. Wenn dies in Rom auch als Notlösung verstanden worden sein dürfte, von der man bestimmt hoffte, daß sie baldigst bereinigt werden könne, so ist daran doch abzulesen, daß damals nicht von jedermann in der römischen Kirche die institutionelle Einbindung im strikten Sinn als eine ekklesiologische Vorbedingung für die *Communio* verstanden wurde. Sonst hätte man solche Unionsabschlüsse als ekklesiologische Unmöglichkeit ablehnen müssen.

So stehen wir vor zwei offenen Fragen. Erstens hat sich ergeben, daß zu unterscheiden ist zwischen patriarchalen und primatialen Prärogativen des römischen Stuhls. Doch es blieb offen, wie diese voneinander abgehoben werden können. Zweitens hat sich gezeigt, daß die Katholiken noch nicht eindeutig antworten können auf die Frage, wieweit die Zustimmung zu den von den ökumenischen Konzilien und den heiligen Kanones stets anerkannten Vollmachten des römischen Stuhls gehen muß, die gemäß ihrer Ekklesiologie unbedingt für die *Communio* einzufordern ist.

Für das Beantworten der ersten Frage hilfreiche Hinweise können nur in beschränktem Ausmaß aus der Überlieferung unserer Kirchen erhoben werden. Denn seit dem Schisma wurden sowohl die primatialen als auch die patriarchalen Strukturen, welche die alte Kirche aufwies, entfaltet. Dies geschah so, daß in der katholischen und in der orthodoxen Kirche jeweils gegenläufig ausgebaut wurde, was der einen Ebene zugehört, und mehr und mehr verdeckt wurde, was zur anderen Ebene gehört. Die gegenläufige Entfaltung je eines Gesichtspunktes der altkirchlichen Strukturen hier und dort in unseren beiden Kirchen war überdies in unserer Kontroversliteratur von heftigen Fehden begleitet. Es wurden Stimmen laut, und sie sind zum Teil noch heute vernehmbar, daß es in einer gesunden Ekklesiologie keinen Platz geben könne für ein echtes Nebeneinander von patriarchalen und primatialen Strukturen. Nach einer verbreiteten Meinung wäre die Alternative eines Entweder-Oder unvermeidbar: entweder Eingliederung aller unter eine ins Detail gehende und überall in der Kirche gleich intensive pastorale Führung durch einen einzigen obersten Hirten - oder eine den regionalen Verschiedenheiten besser anpaßbare pastorale Führung durch je einen eigenen Oberhirten und eine mit ihm gemeinsam die Verantwortung tragende Synode für jede Region, die untereinander durch keine jurisdiktionellen Bande verknüpft sind, sondern die Kircheneinheit aufgrund einer Ordnung des Ehrenvorrangs wahren.

Obwohl eingeräumt werden muß, daß die gegenläufige Entwicklung im Bewußtsein vieler Gläubiger unserer Kirchen und, wie es scheint, auch bei manchen Hierarchen und Theologen zu exzessiver Beachtung des jeweils einen und zum Fast-Übersehen des anderen Gesichtspunktes führte, ist es eine Überzeichnung, wenn eine unerbittliche Alternative für richtig gehalten wird.

Die orthodoxe Theologie weist mit Nachdruck darauf hin, daß ihre Autokephalieordnung nicht verwechselt werden darf mit uneingeschränkter Autonomie der einzelnen Kirchen. Denn in der Gemeinsamkeit des Glaubens, der gottesdienstlichen Tradition und der heiligen Kanones, über die keine von den autokephalen Kirchen Verfügungsgewalt besitzt, sind die autokephalen orthodoxen Kirchen miteinander die eine Kirche. Der Ehrenerweis, den eine jede autokephale Kirche ihren orthodoxen Schwesterkirchen schuldet, verbietet auch schon den Gedanken an ein autonomes Fällen von Entscheidungen in diesen Angelegenheiten durch eine einzelne autokephale

Kirche, weil einschlägige Akte der ausschließlichen Verfügungsgewalt der Gemeinschaft aller Schwesterkirchen vorbehalten sind. Entzöge sich eine autokephale Kirche der einschlägigen schweren Verpflichtung, hörte sie auf, eine orthodoxe Kirche zu sein.¹⁰

Unbeschadet der Ausdehnung der lateinischen-abendländischen Weise des Christ-Seins über alle fünf Kontinente in nachtridentinischer Zeit hat sich in der katholischen Kirche das Wissen erhalten, daß sich die pastorale Verantwortung des Nachfolgers Petri im Zuständigkeitsbereich der altehrwürdigen östlichen Patriarchate anders auswirkt als im Gültigkeitsbereich des aus der Kirchenordnung des römischen Patriarchats erwachsenen CIC. So geschehen Bischofswahlen in den mit Rom unierten östlichen Kirchen in einer von der Rechtsordnung der lateinischen Kirche wesentlich abweichenden Weise. Das Dekret des 2. Vat. Konzils über die katholischen Ostkirchen spricht den Patriarchen und Großserzbischöfen der mit Rom unierten Kirchen eine pastorale Verantwortung zu, wie sie kein Ehrenpatriarch, Primas oder Metropolit im Geltungsbereich des CIC ausüben darf. Klar unterscheiden sich auch die Synoden dieser Kirche von den Bischofskonferenzen im Geltungsbereich des CIC. Im Apostolischen Schreiben "Euntes in mundum" zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiev bezeugt Papst Johannes Paul II., daß besonders zu beachtende Tatsachen, die nicht aus einer Selbstbeschränkung des römischen Bischofs, sondern aus einer dem Papst vorgegebenen Ordnung erwachsen, den pastoralen Dienst des römischen Stuhls bedingen, sooft dieser auf östliche Kirchen bezogen ist. Der Papst betont, daß sich aus dem Ökumenismusdekret des 2. Vat. Konzils "deutlich die charakteristische Autonomie in der Disziplin (ergebe), der sich die orientalischen Kirchen erfreuen: Sie ist nicht Folge von Privilegien, die die Kirche von Rom ihnen gewährt hätte, sondern des Grundgesetzes selbst, das diese Kirchen seit den apostolischen Zeiten besitzen."¹¹)

Es bedarf noch vieler Studien zur Ekklesiologie und Kanonistik, damit Katholiken und Orthodoxe - gestützt auf das, was unsere Kirchen in ihrer Tradition kennen und (eventuell nur verdeckt) bewahrten - zu einer gemeinsamen ekklesiologischen Umschreibung der patriarchalen und der primatialen Strukturen der Kirche Christi finden. Diese Studien wären die Vorarbeit für gemeinsame Aussagen unserer beiden Kirchen über die Prärogativen der einzelnen mit besonderen Privilegien ausgestatteten Stühle und

letztlich auch für einen Konsens, wie die Aufgaben und Zuständigkeiten des Bischofs von Rom in seiner patriarchalen und in seiner päpstlichen Verantwortung voneinander abzuheben sind. Erst diese Ergebnisse werden uns Katholiken befähigen, mit Joseph Ratzinger ("Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde"¹²) die Ekklesio-logie des 2. Vat. Konzils auf die zweite offene Frage anzuwenden und das Mindestmaß an Zustimmung zu den von den ökumenischen Konzilien und den heiligen Kanones anerkannten Vollmachten des römischen Stuhls zu ermitteln, das für die *Communio* unbedingt eingefordert werden muß.

4) Im Gegensatz zur Metropolitankirche von Kiev sprach das Moskauer Patriarchat 1620 durch seine Synode ein scharfes Verdikt aus über die katholische Kirche. Die Moskauer Kirche begnügte sich damals nicht, die katholische Kirche für ergänzungsbedürftig zu erklären, sondern hielt sie sogar für geistlich ganz unfruchtbar. Die Synode von 1620 griff alte, nicht mehr befolgte Vorschriften aus der Zeit des Widerstands gegen Metropolit Isidor und gegen das Konzil von Florenz erneut auf, gab ihnen wieder Gültigkeit und stellte fest, daß die Taufe erforderlich sei, wenn Lateiner zur Orthodoxie konvertieren. Denn, so wurde ausdrücklich gesagt, die Lateiner verträten schlimmere Häresien als jene Häretiker und Schismatiker, deren Taufe gemäß dem 95. Kanon des Trullanums anerkannt werden dürfe. Es waren Mißverständnisse und Fehlinformationen, worauf die Synode dieses Urteil über die Lehren der Lateiner stützte und die Katholiken als der Kirche ganz fernestehend qualifizierte. Längst sind die Irrtümer erkannt und dürften vergessen werden. Aber in unserem Zusammenhang sind sie deswegen von Bedeutung, weil sich an ihnen zeigt, daß die Synode das harte Urteil über die katholische Kirche nicht einfach wegen des Schismas fällte, sondern erst, nachdem es mit vermeintlich gewichtigen Argumenten den Nachweis geführt zu haben glaubte, daß die Lateiner der Kirche zutiefst entfremdet seien¹³

Zu den Argumenten, auf die sich 1620 die Synode beim Verwerfen der Lateinertaufe stützte, zählte unter anderem die irrtümliche Annahme einer "diesbezüglichen Übereinstimmung mit allen östlichen Patriarchen"¹⁴. Doch wurde den Russen recht bald erläutert, daß es keine solche Übereinstimmung gab, daß vielmehr die anderen

orthodoxen Kirchen, mit denen die Russen Communio hatten, die 1620 verfügte russische Praxis entschieden verwarfen. Aus der griechischen Welt und ebenso aus der Kiever Metropole, wo Petr Mogila und seine Mitarbeiter sich in der Wertschätzung für die abendländische Christenheit nicht irre machen ließen, wurde auf Korrektur des Beschlusses von 1620 gedrängt. Griechische Kleriker, die auf Kollektenreisen nach Rußland kamen, trugen die Auffassung der übrigen orthodoxen Kirchen vor, und auch Briefe, die sich mit der angemessenen Wertschätzung für die abendländische Christenheit befaßten, gingen von Konstantinopel nach Moskau¹⁵.

So intervenierte z.B. bei den Synodalberatungen von 1655/56, bei denen sich die Moskauer Kirche vom Beschluß des Jahres 1620 wieder abkehrte, der Antiochener Patriarch Makarios, der zum Kollektieren im Zarenreich weilte. Makarios zweifelte an der Richtigkeit der Sakramentspendung bei Protestanten, über die er allerdings nur ungenaue Kenntnisse besaß. Von der katholischen Kirche hielt er hingegen fest, daß sie, was immer ihre Mängel auch seien, eine heilige Kirche Christi mit Vollmacht zur Sakramentspendung ist. Von ihm haben wir einen Brief¹⁶, in dem er darlegt, daß man Kalviner und Lutheraner taufen müsse, weil sie echte Häretiker seien, keine Priesterweihe anerkennen, die Überlieferung verwerfen und weil ihre Taufe also unecht und unheilig ist. Die Lateiner aber dürften nicht getauft werden, denn sie hätten das Priestertum, anerkennen alle sieben Sakramente, verehren die hl. Reliquien und die Ikonen, und sind richtig im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, unter Anrufung der hl. Dreifaltigkeit, getauft; sie wiederzutaufen würde heißen, in die Häresie der Wiedertäufer zu verfallen und dem Symbolum, das die eine Taufe bekennt, zu widersprechen. "Wir anerkennen ihr Priestertum, und nie weihen wir lateinische Priester bei der Konversion zur Orthodoxie wieder; so müssen wir auch ihre Taufe anerkennen. Sie sind lediglich Schismatiker; ein Schisma aber macht den Menschen nicht zum Ungläubigen und Ungetauften, sondern macht nur, daß er getrennt ist von der Kirche."

Die Moskauer Synode von 1666/67 bestätigte feierlich die bis heute in der russischen Kirche nicht mehr widerrufene Anerkennung der Fruchtbarkeit des sakramentalen Lebens in der katholischen Kirche. An dieser Synode, der die Angelegenheit "betreffs der Taufe der vom römischen Glauben zum rechten Glauben in der heili-

gen östlichen Kirche Übertretenden, ob zu Recht angeordnet sei, sie zu taufen¹⁷", nochmals vorlag, haben außer den russischen Hierarchen auch ausdrücklich geladene ausländische Hierarchen als Vertreter der anderen orthodoxen Kirchen teilgenommen. Metropolit Makarij (Bulgakov) charakterisiert den besonderen Rang dieser Synode in seiner Kirchengeschichte wie folgt: "Bei der Moskauer Synode 1666/67 waren zugegen: zuerst zwei, dann drei Patriarchen (von Alexandrien, Antiochien und Moskau), 12 Metropoliten (5 Russen und 7 Ausländer), 9 Erzbischöfe (7 Russen und 2 Ausländer), 5 Bischöfe (4 Russen und 1 Ausländer), im ganzen also 29 Hierarchen ... und unter diesen Hierarchen fanden sich Vertreter aus allen bedeutenden selbständigen Kirchen des orthodoxen Ostens¹⁸." Diese Synode sprach sich entschieden für die Vollmacht der katholischen Kirche zur Sakramentenspendung aus und verbot die Wiedertaufe von Katholiken.

Bemerkt zu werden verdient, daß das große Interesse der Griechen, mit dem sie die Russen zum Anerkennen der Fruchtbarkeit des sakramentalen Lebens in der katholischen Kirche bewegten, wachgerufen worden war durch Petr Mogila¹⁹. Ihm war es freilich um eine solche Anerkennung nicht nur für die katholische, sondern auch für die evangelischen Kirchen gegangen. Für sein Euchologion, das er 1646 publizierte, verfaßte er zwei Erläuterungen über die Aufnahme von Häretikern in die Kirche²⁰. In der ersten von ihnen legt er dar, daß es drei Arten der Aufnahme Andersgläubiger in die Kirche gibt. Wer vorher den Glauben an die Dreifaltigkeit nicht bekannte und nicht auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft wurde, sei wie ein Heide zu taufen. Jene, die auch früher den Glauben an die Dreifaltigkeit bekannt haben und getauft worden seien, "aber ihre Irrtümer und verschiedene Häresien haben und außer der Taufe die anderen kirchlichen Mysterien nicht kennen, wie da sind Sachsen²¹ und Kalviner und ihresgleichen", seien durch Abschwören der Häresien, durch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses und durch die Myronsalbung aufzunehmen. Die Schismatiker aber, die alle sieben Mysterien besitzen, aber sich von der Einheit der Kirche durch das Einführen von Neuerungen trennten, seien weder durch Taufe, noch durch Myronsalbung, sondern durch einen Widerruf ihrer Lostrennung, durch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses und durch den Empfang des Bußsakraments aufzunehmen. In der zweiten Erläuterung schärft der Metropolit ein, daß Taufe,

Myronsalbung und Priesterweihe auf keinen Fall wiederholt werden dürfen, und er bekräftigt dies mit den Worten: "Wer es wagt, diese drei Mysterien zu wiederholen, begeht ein Sakrileg und kreuzigt Christus erneut und spottet seiner, gemäß dem Apostelbrief an die Hebräer (6,6)." Für die russische Kirche bildeten die Protestanten um die Mitte des 17. Jahrhunderts noch kein Problem. Als die russische Kirche es aber unter Peter I. häufiger mit Protestanten zu tun bekam, nahm sie Rücksprache mit dem Patriarchat von Konstantinopel und entschied bezüglich der protestantischen Taufen ebenso, wie es die Kiever Kirche schon unter Petr Mogila getan hatte.

1755 rückten die Griechen von jener Haltung ab, zu der sie im 17. Jahrhundert die russische Kirche gedrängt hatten, und sie legten fest, daß sie Konvertiten aus der katholischen Kirche künftig "als Ungetaufte und Ungeheilte"²² durch die Taufe aufnehmen werden. Nun waren also sie es, die die Meinung vertraten, daß die katholische Kirche der geistlichen Fruchtbarkeit ermangle. Die russische Kirche beantwortete den Umschwung der Griechen, indem sie sich voll zu eigen machte, was unter Petr Mogila die Kiever Kirche den Katholiken gegenüber für richtig befand. Seither wird nämlich in Rußland an bereits gefirmten Konvertiten aus der katholischen Kirche auch keine Myronsalbung mehr vollzogen.

Seitdem in der russischen Kirche der Synodalbeschuß von 1620 überwunden ist, gilt ihr die geistliche Fruchtbarkeit der katholischen Kirche als heilig. Doch blieb sie dabei, daß bestimmte Eigenarten im kirchlichen Leben der katholischen Kirche eine heilende Korrektur erforderlich machen, damit ihr die orthodoxe Kirche die Communio gewähren kann. Die Wertschätzung der russischen Kirche für die nicht-orthodoxen Kirchen, die daraus erwuchs, umschrieb Metropolit (später Patriarch) Sergij (Stragorodskij) wie folgt: "Den Schismatikern, die sich getrennt haben wegen Fragen, die eine Heilung zulassen, beläßt die Kirche ein Fundament für solche Heilung: die Taufe in der verbliebenen Eigenschaft eines kirchlichen Sakramentes. Denen, die sich eine eigene Kirchenordnung gegeben haben, beläßt sie, in der Hoffnung auf ihre Heilung, auch die Handauflegung und Salbung. Wie in der persönlichen Disziplin der Sünder nach dem Sakrament der Buße voll berechtigtes Glied der Kirche wird, der seine von der Kirche zuvor empfangene Taufe und anderes behält, so geschieht es auch hier: Der Konvertit empfängt von der Kirche das, was ihm fehlt, - der eine die Sal-

bung, der andere die Sündenabsolution in der Beichte - und er bewahrt alle diejenigen wirkenden Sakramente, die ihm seine andersgläubige Gemeinschaft spenden konnte, d.h. die Kirche selbst, aber nicht unmittelbar, vielmehr nur diejenige Gemeinschaft, die noch nicht völlig von ihr entfremdet war²³." Bei anderer Gelegenheit schrieb Sergij: "Mir scheint, vieles im Verhalten der Kirche zur Heterodoxie wird uns verständlicher, wenn wir nicht übersehen, daß die Heterodoxie von der Kirche nicht verstanden wird als etwas in sich selbst Stehendes und ihr völlig Fremdes, ähnlich der andersgläubigen Welt; daß die Heterodoxen im Grunde genommen eine Klasse Gefallener bzw. von Büßern sind. Die Gefallenen sind von der Sakramentengemeinschaft, einzelne auch von der Gebetsgemeinschaft ausgeschlossen; doch sie befinden sich noch innerhalb der Kirche und unter ihrem Einfluß²⁴."

5) Jener Umorientierung bei den Griechen, die es mit sich brachte, daß die griechische und die russische Kirche ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gegenüber der katholischen Kirche gegensätzliche Haltungen einnahmen, ging ein Wandel in der Auffassung der katholischen Kirche von der orthodoxen Kirche parallel. Zwar hörte die katholische Kirche nicht auf, die heiligen Sakramente, wenn sie von orthodoxen Priestern gespendet wurden, zu ehren und zu achten. Weil aber die Wertschätzung der Katholiken für die Hirtensorge ihres obersten Bischofs, des Nachfolgers des heiligen Petrus, mehr und mehr wuchs, kamen ihnen Zweifel, ob Bischöfe und Priester, die diesem obersten Hirten nicht in ausdrücklicher Weise Gehorsam erwiesen, die heiligen Sakramente legitimerweise verwalten. So bildete sich die ekklesiologische Lehre heraus, daß die Kirche Christi nur dort sei, wo der oberste Hirte im Auftrag Christi seinen Dienst verrichtet; daß es auch bei Nichtkatholiken Sakramente gibt, sei Gottes Erbarmen zu danken, der wegen seines Heilswillens, den er für alle Menschen hegt, die außerhalb der Kirche stehenden irrigen Christen in einer uns Menschen letztlich unergründlichen Weise an den Sakramenten der katholischen Kirche teilhaben lasse; doch ihre Gemeinschaften seien nicht die Kirche Christi. Dieser Ekklesiologie gemäß gab es also "vestigia ecclesiae" jenseits der Grenzen der katholischen Kirche, aber Schwesterkirchen, denen die katholische Kirche die *Communio* gewähren könnte, waren undenkbar.

Bekehrung der irrigen Christen, ihre "Rückkehr ins Vaterhaus der römischen Kirche", von der einst ihre Väter abgefallen seien, galt als der einzige Weg zur kirchlichen Einheit²⁵. Im Fall ihrer Rückkehr würden den Heimkehrern alle fehlenden Gnaden - insbesondere die Kirchengliedschaft - zuteil. So waren denn in einer (gemessen an den zweitausend Jahren der Kirchengeschichte) kurzen Periode vor dem 2. Vat. Konzil die offiziellen Texte der katholischen Kirche von dem Bewußtsein geprägt, daß die Zugehörigkeit zur Kirche Gottes unabdingbar gebunden sei an die Gemeinschaft mit dem römischen Papst. Zur katholischen Kirche zu gehören, war nach dieser Ekklesiologie die einzig mögliche Weise von Zugehörigkeit zur Kirche Gottes überhaupt. Katholiken, die dieser Auffassung beipflichteten, konnten von der östlichen Christenheit nur den unierten Zweig als in der Kirche befindlich verstehen. Die meisten Bücher und apologetischen Traktate, die heute die Regale unserer theologischen Bibliotheken füllen, wurden in dieser Periode geschrieben. Es ist erforderlich, die Zeitgebundenheit des darin vertretenen Verständnisses von Union und Kirchengliedschaft zu bedenken und sich zu hüten, daß man es in andere Zeiten hinein interpretiert.

6) In dieser Zeit besaß die unierte Kirche Galiziens und des Karpatengebiets volle Einheit im Glauben und in der hierarchischen Leitung mit der römischen Kirche und war von dieser in ihrer ekklesialen Würde voll anerkannt. Der russischen Kirche aber galten die Unierten, um mit den Worten des Patriarchen Sergij zu sprechen, wie "Gefallene bzw. Büsser", die der orthodoxen Kirche "nicht völlig fremd" waren, vielmehr sich "noch innerhalb ihrer und unter ihrem Einfluß" befanden und es notwendig hatten, von ihr "das, was fehlt" noch zu empfangen. Nach dem 2. Weltkrieg erlaubten es die Umstände, daß das Moskauer Patriarchat bei ihnen jene Ergänzungen einleiten konnte, die ihm erforderlich schienen, damit deren Kirche von den Mängeln frei werde, die der Communio mit der Orthodoxie im Weg standen.

Einerseits zeigen sich Parallelen zwischen dem, was beim Unionsabschluß von Brest und was nach Ende des 2. Weltkriegs beim Beenden der Union durchgeführt wurde. Wie einst beim Abschluß der Brester Union aus römischer Sicht, so gehörte aus Moskauer Sicht auch bei ihrem Beenden in erster Linie eine Eingliederung zu dem,

was für notwendig galt. Nach römischer Vorstellung war es bei der Brester Union erforderlich gewesen, den Erzbischof, seine Mitbischöfe, ihren Klerus und ihre Nation in die römische Kirche einzugliedern; die bisherigen Diözesen behielten dabei ihre Bischöfe und konnten in der katholischen Kirche auch dort weiterbestehen und ihr überliefertes Brauchtum weiterpflegen, wo es bereits lateinische Bistümer gab. Als man jetzt unter Moskauer Anleitung die Folgen des Unionsabschlusses zu bereinigen suchte, gliederte man Klerus und Laien der unierten Kirchen ohne deren Bischöfe und ohne, daß ihren Diözesen ein Freiraum für ihr herkömmliches pastorales und liturgisches Erbe²⁶ zugesichert worden wäre, ins Moskauer Patriarchat ein. Man wollte erreichen, daß die bisherigen Unierten gänzlich mit den Orthodoxen verschmelzen. Bei der Brester Union wurde das römische, diesmal wurde das Moskauer Patriarchat durch die Eingliederung erweitert; denn wie das Gebiet der Kiever Kirche vor dem Abschluß der Brester Union nie ins römische Patriarchat einbezogen war, hatten auch die Gebiete der unierten Kirche Galiziens und des Karpatengebiets vor der Aufhebung der Union nie zum Moskauer Patriarchat gehört. Der Gedanke an den Fortbestand irgendwelcher Autonomierechte für die nun in die eigene Communio aufgenommene Kirche lag der Moskauer Patriarchatsleitung beim Aufheben der Union noch viel ferner, als ein solcher Gedanke zur Zeit der tridentinischen Reformen den römischen Instanzen gelegen hatte. Wieder stand staatlicher Zwang hinter den Maßnahmen.

Andererseits zeigen sich große Unterschiede zwischen den beiden Vorgängen. Wollte man gegen Ende des 16. Jahrhunderts durch eine Union das Weiterbestehen der bisherigen östlichen Kirche Polen-Litauens sichern, so stand die Eingliederung in das Moskauer Patriarchat von Anfang an bewußt im Gegensatz zum bisherigen Leben der unierten Kirche. Als man die Brester Union vorbereitete, suchte man größere Einheit, keine neuen Grenzen. Viele von den Vorkämpfern waren, wie oben gezeigt, von dem Wunsch geleitet, künftig Gemeinschaft zu haben mit Ost und West. Die Grenzen, die sie nicht suchten, wurden freilich bald aufgerichtet, weil man in Rom auf ein anderes Verständnis von Union stieß. Aber alle Beteiligten konnten sich für das Ziel, das gesteckt war, guten Gewissens einsetzen. Die einen, die in der östlichen und in der lateinischen Kirche gleich ehrwürdige Schwesternkirchen sahen, konnten es tun, weil sie hofften, nach Abschluß der Union mit allen diesen Kirchen

in der vom Herrn aufgetragenen Einheit zu stehen. Auch die Andersdenkenden in Rom, welche die östlichen Kirchen für einer wesentlichen Korrektur bedürftig hielten, konnten guten Gewissens handeln, weil sie dankbar waren, wenigstens bei den östlichen Christen in Polen-Litauen jene Korrekturen zu erreichen, die anderswo (noch) nicht zu erlangen waren. Beim Beenden der Brester Union wurde hingegen von Anfang an ein Kirchenwechsel der Unierten und der Abbruch ihrer Communio mit der katholischen Kirche erstrebt. Nur diejenigen konnten dies guten Gewissens erstreben, die dem Moskauer ekklesiologischen Urteil beipflichteten, daß die Unierten Gottes heiligem Willen dann erst richtig nachkämen, wenn sie einen Übertritt zur orthodoxen Kirche vollziehen. Schwerstens belastet wurden hingegen die Gewissen jener Gläubigen, die dem 1870 von ihrer Kirche verkündeten Dogma vom päpstlichen Amt gläubige Zustimmung gaben und jener oben skizzierten katholischen Ekklesiologie beipflichteten, derzufolge niemand zur Kirche gehört, wenn er nicht die kanonische Bindung mit dem römischen Oberhirten bewahrt. Man muß berücksichtigen, daß in der katholischen Lehre über den Papst seit der Brester Union eine wesentliche Entfaltung eingetreten war, und daß fast gleichzeitig mit den Ereignissen, welche die Union rückgängig machen sollten, den Katholiken die eben erwähnte Ekklesiologie in den Enzykliken "Mystici corporis"²⁷ und "Humani generis"²⁸ eindringlichst vorgelegt wurde. Also stellte sich für einen Christen, der die Lehren seiner Kirche ernst nahm, die Frage nach Zustimmung oder Ablehnung einer Union mit Rom um die Mitte des 20. Jahrhunderts ganz anders, als sie sich an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert gestellt hatte. Die Zielsetzung mußte daher bei vielen von Anfang an die Gewissen schwerstens belasteten.

Als die Brester Union geschlossen war und sich ergab, daß ihr nur anhangen konnte, wer zur Übernahme der in Rom vertretenen Sichtweisen und zum Abbruch der Communio mit den Glaubensbrüdern jenseits der polnisch-litauischen Grenzen bereit war, gab es entschlossenen Widerstand. Nach einer Generation, als Patriarch Theophan orthodoxe Bischofsweihen vornahm, war es für jedermann sichtbar, daß in Polen-Litauen neben der unierten Kirche auch eine orthodoxe Ortskirche lebte. Daß heute in Galizien und im Karpatengebiet neben der orthodoxen Kirche auch eine unierte Ortskirche mit eigenen Bischöfen besteht, weil zahlreiche Gläubige die Übernahme

der ekklesiologischen Auffassungen des Moskauer Patriarchats und den Abbruch der *Communio* mit den Katholiken verweigerten, ist ebenso deutlich.

7) Ende des 16. Jahrhunderts hielten jene Kiever Hierarchen und Theologen, welche vor den Ereignissen der Jahre 1595/96 über eine Union nachdachten und dann im 17. Jahrhundert die Unierten und die Orthodoxen in einem gemeinsamen Patriarchat vereinen wollten, die *Communio* mit der katholischen Schwesterkirche für möglich, weil sie den Blick zuerst auf die Gnadengaben Gottes richteten, die den Kirchen geschenkt sind. Erst in zweiter Linie achteten sie auf die Divergenzen zwischen ihnen, und sie waren überzeugt, daß diesen weniger Gewicht zukommt als dem gemeinsamen Beschenktsein durch den Heiligen Geist. Ausdrücklich wünschten sie, als sie nach Rom schrieben und um die Gewährung der *Communio* nachsuchten, gegenseitige Hilfe, das heißt Einander-zur-Seite-Stehen der Kirchen, damit bestehende Mängel behoben werden. Wäre es dazu gekommen, daß sich beide Kirchen in Autonomie, aber mit offenem Ohr aufeinander hörend, miteinander um besseres Verstehen und Verwirklichen des Evangeliums bemüht hätten, wären sie aneinander gereift. Doch es kam nicht dazu. Die römische Antwort auf das Ansuchen war nicht von dem Gedanken geleitet, daß die Kiever Kirche gleichrangig sei und daß ihr Autonomie gebühre. Sie erfolgte vielmehr aus dem Bewußtsein heraus, daß die um Einheit ansuchenden Ostslawen die volle Würde des Kirche-Seins erst empfangen, wenn der Nachfolger Petri ihnen *Communio* gewährt. In Rom tat man damals, was auch in einigen anderen Fällen, die wir besprachen, geschah: Man richtete den Blick in erster Linie auf die Divergenzen und verstand sie als Indizien dafür, daß Gottes Gnade der eigenen und der fremden Kirche in verschiedenem Maß mitgeteilt sei.

Das 2. Vat. Konzil kehrte sich von diesem Vorgehen ab. Es forschte im Ökumenismusdekret ausdrücklich nach dem Handeln Gottes an jenen Kirchen, mit denen die katholische Kirche im Lauf der Kirchengeschichte die *Communio* verlor. Dabei richtete es den Blick auf das liturgische Leben der Kirchen als auf ihr zentrales Tun.²⁹ Über die orientalischen Kirchen, die "in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum besitzen", führte es aus: "Es ist allgemein bekannt, mit welcher Liebe die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeier,

die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie 'der göttlichen Natur teilhaftig' geworden sind. So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes, und durch die Konzelebration wird ihre Gemeinschaft offenbar³⁰." Hier wird gesagt, daß die Eucharistiefeier der orientalischen Kirchen alles gewährt, was nach dem Willen des Herrn aus der hl. Eucharistie der Kirche erfließen soll. Der Anbruch des ewigen Lebens, die Gemeinschaft und die Teilhabe an der allerheiligsten Dreifaltigkeit sowie das Heranwachsen der Kirche Gottes in jeder einzelnen von den orientalischen Kirchen werden geschenkt. Auch ein sichtbares Zeichen der Kircheneinheit erwächst diesen Kirchen, die am Einheitszeichen des Petrusdienstes nicht teilhaben, aus ihrem liturgischen Dienst. Trotz der Unterschiede zwischen den orientalischen Kirchen und unserer Kirche, die weder beiseite geschoben noch für geringfügig erklärt werden, anerkennt das Konzil, daß im vollen und eigentlichen Sinn die Kirche Christi überall dort auferbaut wird, wo das liturgische Leben eine Eucharistie einschließt, die ein in apostolischer Sukzession stehendes Priestertum vollzieht. Autoritativ für die katholische Kirche ist also gesagt, daß die orientalischen Kirchen die Kirche Christi sind und für uns Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft, wie Papst Paul VI. unter Berufung auf dieses Konzilsdokument ausführte, als er den Ökumenischen Patriarchen besuchte³¹.

Es erscheint vielversprechend und wichtig, daß auch die orthodox-katholische Dialogkommission in der Feier einer wahren Eucharistie das Kriterium sieht, woran sich das Vorhandensein einer Ortskirche erweist. In ihrer Münchener gemeinsamen Erklärung schrieb sie: "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 Freie, weder Juden noch Heiden. Dann wird eine neue Einheit mitgeteilt, die alle Trennungen übersteigt und die Gemeinschaft mit dem Leib Christi wieder herstellt.

... 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 widersprechen³²." Ebenso deutlich wie im Ökumenismusdekret des 2. Vat. Konzils ist auch hier die Rede vom Beschenktwerden mit der Fülle der Heilsgaben durch eine jede wahre Eucharistiefeyer. Allerdings trat die Kommission noch nicht heran an die Frage, in welchen Ortskirchen die Feier einer wahren Eucharistie anerkannt werden darf. Hätte sie dies getan, wäre sie vor der - gewiß unangemessenen - Notwendigkeit gestanden, sich schon im ersten Dokument für oder gegen die gegenseitige Anerkennung unserer beiden Kirchen aussprechen zu müssen. Insbesondere angesichts der noch nicht bereinigten innerorthodoxen Divergenz, die auf die oben erwähnte Umorientierung der Griechen von 1755 zurückgeht, war ein solcher Schritt am Beginn des theologischen Dialogs nicht möglich.

Die klare Anerkennung für die Fruchtbarkeit des sakramentalen Lebens in der katholischen Kirche, die von der russischen Kirche seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nie mehr zurückgenommen wurde, überzeugt uns davon, daß die russische Kirche im Geist dieser Erklärung der Dialogkommission und über das in ihr ausdrücklich Gesagte hinaus die katholische Kirche ebenso uneingeschränkt als eine Kirche anerkennt, die in Wahrheit Eucharistie feiert, wie es die katholische Kirche bezüglich der östlichen Kirchen *expressis verbis* im Ökumenismusdekret tat. Somit hat die katholische Kirche eine ekklesiologische Einsicht erlangt, die sie hinauswachsen ließ über das Urteil, das in den Enzykliken "Mystici corporis" und "Humani generis" über die nichtkatholischen Kirchen vorgelegt worden war. Und die russische Kirche hat eine ekklesiologische Einsicht erlangt, die sie hinauswachsen ließ über das Urteil, das von Patriarch Sergij über die nichtorthodoxen Kirchen vorgelegt worden war.

III) Folgerungen für die Gegenwart

Der Blick in die Kirchengeschichte erbringt, daß weder die katholische Kirche eine ihr seit langer Zeit vertraute ekklesiologische Sicht von der orthodoxen Kirche, noch die Gesamtheit der orthodoxen Kirchen eine solche von der katholischen Kirche besitzt. Zu tiefgreifend, zu rasch aufeinanderfolgend, ja sich sogar überschneidend waren die Wandlungen in den Auffassungen, die von Katholiken und Orthodoxen vorgetragen wurden. Wir können nicht einmal entfernt so etwas wie eine durch jahrhundertalte Tradition geheiligte einschlägige theologische Überzeugung der einen oder der anderen Kirche herausfinden. Denn wir begegnen Auffassungen, die wie zwischen der Kirche von Jerusalem und den paulinischen Kirchen den Handschlag zur *Communio* erlauben, und anderen Auffassungen, die vor der Zustimmung zur *Communio* mit der anderen Kirche, bei der man die Schuld für die Spaltung suchte, ein Ergänzen der Gnadengaben verlangen, wie dies in der Apostelgeschichte für Apollos und die Jünger in der Umgebung von Ephesus berichtet wird. Die Meinungen über das Ausmaß der bestehenden Mängel sind dabei vielgestaltig und reichen von der Anerkennung, daß die abgetrennten Gemeinschaften trotz der Spaltung im wahren und vollen Sinn Schwesterkirchen der eigenen Kirche sind, bis hin zu der These, daß die in die Irre gegangenen Christen außerhalb der Kirche stünden, sodaß ihnen zwar "*vestigia ecclesiae*" verblieben, ihre Kirchengemeinschaft aber nicht im vollen ekklesiologischen Sinn als Schwesterkirche bezeichnet werden dürfe. Selbst auf eine dritte Möglichkeit, nämlich auf das Bestreiten auch der "*vestigia ecclesiae*", stießen wir in jenen Fällen, in denen außerhalb der eigenen Kirche jedwede Fruchtbarkeit des sakramentalen Lebens angezweifelt wurde. Im zuletzt genannten Fall und ebenso dort, wo man bei den getrennten Christen nur mehr schwache "*vestigia ecclesiae*" anerkannte, mußte sich die christliche Liebe zur Sorge um das Seelenheil der Verirrten aufgerufen spüren. Wir wissen aus der Geschichte, daß unsere Kirchen begonnen haben, den Missionsauftrag des Matthäusevangeliums auch an Christen anderer Kirchen auszuüben.

Des öftern hat man herausgestellt, daß die gesamte katholische und die gesamte orthodoxe Kirche bislang einander nie in kanonisch gültiger Form verurteilten. Der historische Befund macht deutlich, daß es bis in die jüngste Zeit für ein solches Urteil

noch nicht einmal die unerläßlichen Voraussetzungen gab. Denn die katholische Kirche unternahm es erst in unserem Jahrhundert durch eine Entwicklung, die auf dem 2. Vat. Konzil ihren Abschluß fand, und die orthodoxe Kirche unternahm es bisher noch gar nicht, aus den früher erarbeiteten ekklesiologischen Aussagen über das Gewicht des ausgebrochenen Schismas und über den geistlichen Rang der getrennten Gemeinschaften eine bestimmte Auffassung auszuwählen und sie sich klar zu eigen zu machen. Somit sind sowohl die ekklesiologischen Auffassungen als auch die da oder dort aus konkretem Anlaß aus ihnen für den lokalen Bereich gezogenen kanonistischen Konsequenzen, auf die wir im historischen Durchblick stießen, aus orthodoxer Sicht freie theologische Lehrmeinungen geblieben, aus denen zu wählen erlaubt ist. Für Katholiken, für die dies bis in jüngste Zeit ebenfalls galt, besteht eine solche Wahlfreiheit seit dem 2. Vat. Konzil nicht mehr.

Wollen wir also in der Gegenwart für unser Problem zu einer Auffassung finden, die in unseren beiden Kirchen gemeinsam vertreten werden darf, dann scheint uns, daß das Konzept jener Kiever Hierarchen, Theologen und Laien des 16. und 17. Jahrhunderts, die mit der römischen Kirche *Communio* erlangen und sie mit den östlichen Kirchen beibehalten wollten, besonders in Betracht gezogen werden sollte. Es wurde, wie wir oben betonten, von orthodoxen Kreisen des 16. und 17. Jahrhunderts ohne Bruch mit der Tradition vertreten und erscheint uns daher auch heute als aus orthodoxer Sicht vertretbar. Außerdem steht es, da es den jüngst erarbeiteten Einsichten über die ekklesiale Würde einer jeden Ortskirche, die wahrhaft Eucharistie feiert, Rechnung trägt, auch in Einklang mit der Entwicklung, die durch das 2. Vat. Konzil in der katholischen Theologie eintrat. Zudem meinen wir, daß dieses Konzept auch helfen könnte, die derzeitigen kirchlichen Verhältnisse in Galizien und im Karpatengebiet zum Besseren zu wenden.

Befassen wir uns zuerst mit dem zuletzt genannten Punkt. Wie zur Zeit der Brester Union mit Polen, so ist die Ukraine heute mit Rußland staatlich verbunden. Im gemeinsamen Staatswesen gibt es eine Minderheit, deren Kirche in *Communio* lebt mit großen Schwesterkirchen im Ausland, aber nicht die Gemeinschaft besitzt mit der großen Schwesterkirche im eigenen Staat. Wieder gilt, was damals die Hierarchen der Kiever Metropole schrieben, daß "Söhne einer und derselben heiligen katholischen Kirche getrennt sind,

weswegen sie sich gegenseitig keine Hilfe und Unterstützung angedeihen lassen können". Wäre nun einerseits die große Kirche der Sowjetunion bereit, der Kirche der Minderheit jene Autonomie zuzusichern, die einer jeden Kirche mit eigener Tradition zusteht³³, und ihr die Communio zu gewähren, ohne den Abbruch der Communio mit den Schwesterkirchen im Ausland dafür zur Bedingung zu setzen, und gäben andererseits dazu die Schwesterkirchen im Ausland mit dem römischen Bischof an der Spitze ihre Zustimmung, könnte auf eine dem Kiever Konzept entsprechende Weise für die derzeitige unbefriedigende Situation Abhilfe geschaffen werden. Vereinbarungen über wünschenswerte gegenseitige Hilfe zwischen der Hierarchie des Moskauer Patriarchats und der autonomen kleineren Kirche im Westen der Ukraine stünde in einem solchen Fall nichts im Weg. Und die Belastung der Gewissen, die derzeit zu beklagen ist, hätte ein Ende.

Ein solches Vorgehen trägt der Einsicht in die ekklesiale Würde jeder wirklich Eucharistie feiernden Ortskirche Rechnung. Wir haben durch unser theologisches Reflektieren über die heilige Eucharistie wieder sehen gelernt und sind wieder dankbar dafür geworden, daß die orthodoxe und die katholische Kirche durch Gottes Gnade Schwesterkirchen sind. Von derselben Einsicht und Dankbarkeit waren die Kiever Hierarchen, Theologen und Laien geleitet, die in Communio stehen wollten mit allen Kirchen in Ost und West. Sie gingen davon aus, daß trotz uralter Querelen und trotz des Schismas die katholische Kirche Polen-Litauens genauso eine Schwesterkirche zur Kiever Kirche war wie die orthodoxe Kirche jenseits der Staatsgrenze. Angesichts der Gnadengaben, die Gott den Orthodoxen wie den Katholiken gleichermaßen gewährte, stellten sie die alten Besorgnisse wegen der Fremdartigkeit der kirchlichen Manifestationen bei den Christen der anderen Kirche hintan und baten um den Handschlag zur Gemeinschaft.

Weil sie die katholische Kirche als wahre Schwesterkirche anerkannten, haben sie nicht gefordert, daß diese sich erst ändern müsse, damit die Communio möglich werde. Denn Kirche-Sein heißt Geführt-Sein durch den Heiligen Geist. Nach dem gemeinsamen Glauben von Katholiken und Orthodoxen bringt es die Führung des Heiligen Geistes mit sich, daß die Kirche die göttliche Wahrheit unfehlbar lehrt. Unfehlbar lehren heißt nicht, die Fülle der Wahrheit aussprechen können. Die dafür notwendige Einsicht ist der ir-

dischen Kirche nicht gewährt, denn nach dem hl. Paulus gilt: Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden, und erst wenn das Vollendete kommt, wird das Stückwerk vergehen (vgl. 1 Kor 3,9-10). Unfehlbar lehren heißt, daß sich die Kirche dank des Beistands des Heiligen Geistes nicht von der Wahrheit abkehrt. Daß das kirchliche Lehren wie das kirchliche Leben insgesamt stets der Verbesserung bedarf, bleibt also selbstverständlich, und der Wunsch, die notwendige gegenseitige Unterstützung beim Überwinden der bestehenden Mängel endlich zu ermöglichen, war nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Kiever Hierarchen der eigentliche Anlaß für ihr Handeln. Aber es wäre widersinnig, prüfen zu wollen, ob Besonderheiten im Leben und Lehren einer **Kirche** Irrlehre sind. Unser Glaubensbekenntnis schließt dies als Unmöglichkeit aus.

Nachdem die russische und die katholische Kirche beim tieferem Reflektieren über die heilige Eucharistie einander - wie unser historischer Durchblick ergab - als **Kirchen** im vollen theologischen Sinn dieses Wortes erkannten, gibt uns unser Glaubensbekenntnis die Zuversicht, daß wir die wechselseitigen Besorgnisse, die wir von unseren Vätern ererbten, hintan stellen dürfen in der Gewißheit, daß sie zwar Ungenügen anzeigen mögen, nicht aber einen Bruch mit der göttlichen Wahrheit bedeuten können. Was hindert, im 20. Jahrhundert dieselben Konklusionen zu ziehen, die man in der Kiever Kirche an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert ziehen wollte, da wir dieselben Voraussetzungen zurückgewonnen haben? Was hindert, angesichts der Einsichten, mit denen uns der Ökumenismus der Jetztzeit beschenkte, die **Communio sofort** für vollziehbar zu halten und uns frei zu machen von den Lehrmeinungen jener Zeit, in der man dafür bestimmte Korrekturen zur Vorbedingung erklärt hatte?

Vor 400 Jahren haben orthodoxe Hierarchen, Theologen und Laien ein solches Konzept für gut befunden. Wie stellt sich heute die Hierarchie der Moskauer Kirche dazu? Damals, in ihrer nachtridentinischen Phase, entsprach die römische Kirche dem Konzept nicht. Wird sie sich nach dem 2. Vat. Konzil anders entscheiden? Wird ihr, wenn sie dies tut, die unierte Kirche der Westukraine zustimmend folgen? Diesen Fragen nachzugehen erscheint lohnend. Einige Schwierigkeiten dagegen seien im folgenden besprochen.

IV) Schwierigkeiten gegen den unterbreiteten Vorschlag

1) Würde die Zustimmung gegeben, bedeutete dies, daß **eine** der mit Rom geeinten katholischen Kirchen Communion erlangte mit **einer** Kirche aus der Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen. Dies müßte als ein Keim, als ein Anbruch einer neuen Entwicklung unserer Kirchen verstanden sein; es dürfte nur geschehen in der Hoffnung, daß nach baldmöglichster Beseitigung der noch bestehenden Hindernisse jeder Art³⁴ die volle Communion zwischen **allen** orthodoxen und **allen** katholischen Kirchen verwirklicht werde.

Ist aber die Communion zwischen **einer** orthodoxen und **einer** katholischen Kirche möglich, ohne daß dadurch die Einheit aller orthodoxen bzw. aller katholischen Kirchen je unter sich in Gefahr gerät? Bedeutete ein solcher Schritt nicht wieder eine Teilunion? Bestünde nicht die Gefahr, daß abermals dort, wo bisher Communion bestand, neue Gräben aufgerissen werden, wie es bei der Brester Union, bei allen nachfolgenden Unionsabschlüssen kleinerer und größerer Teile der Orthodoxie mit Rom und ebenso bei den Rückgliederungen von Unierten in die Orthodoxie geschah? Lehrt nicht das große Unheil, das unseren Kirchen aus Teilunionen und ihren Auflösungen erwuchs, daß von Teillösungen sowohl die gesamte Gemeinschaft aller orthodoxen Kirchen, als auch die gesamte Gemeinschaft aller katholischen Kirchen in Mitleidenschaft gezogen werden? Hat uns nicht die geschichtliche Erfahrung die Augen dafür geöffnet, daß aus Gründen der Ekklesiologie **nur die Erneuerung der Communion zwischen der ganzen orthodoxen Kirche und der gesamten katholischen Kirche oder eben überhaupt keine Erneuerung der Communion** möglich ist?

Doch übersehen wir nicht, daß ein großer Unterschied besteht zwischen dem hier erwogenen Schritt und dem, was man zu tun für erforderlich hielt, wenn man Teilunionen abschloß bzw. aufhob. Wenn der erwogene Schritt gesetzt wird im Geist jener ekklesiologischen Denkweise, die wir Kiever Konzept nannten, halten sich die Schwesterkirchen, die miteinander Communion suchen, gegenseitig für wahre und wirkliche Kirchen, die ausgestattet sind mit allen für das Kirche-Sein unerläßlichen Gnadengaben Gottes. Die Aufnahme der Communion beseitigt bei solchem Verständnis zwar einen Mangel in der wechselseitigen Liebe zwischen den beiden Kirchen und erleichtert es³⁵, daß beide Kirchen einander in Zukunft geistlich

fördern, aber sie verursacht keinen Wandel in ihrem Erbe. **Da die Kirchen also bleiben, was sie waren, ergibt sich für die Kirchen, mit denen sie bisher Communio hatten, keine Notwendigkeit, das Verhältnis zu ihnen neu zu überdenken.** Teilunionen und ihre Auflösungen wurden hingegen als Vorgänge verstanden, die die betroffenen Gläubigen und ihre Ortskirchen um Gnadengaben bereicherten, welche diesen vorher, wie man überzeugt war, mangelten. Der Wandel, der nach übereinstimmender Auffassung der betroffenen und der nicht betroffenen Orthodoxen **und** Katholiken bei jeder Teilunion bzw. bei ihrer Auflösung vorgenommen wurde, verursachte eine klare Grenze, und diese verhinderte es, daß jene Communio fortbestand, die die von der Union bzw. ihrer Auflösung betroffene Ortskirche vorher besaß.

Bedenken wir auch, daß die Erneuerung der Communio unter Bedingungen, wie sie in dem hier vorgelegten Vorschlag vorgesehen werden, nicht etwa in Kiev zu Ende des 16. Jahrhunderts neu konzipiert wurde; sie ist herkömmliche Vorgehensweise unserer Kirchen. Diese haben regelmäßig so gehandelt, wenn in den Jahrhunderten unserer gemeinsamen ökumenischen Konzilien ernste Probleme Anlaß gegeben hatten, die Communio zwischen einzelnen Patriarchaten vorübergehend abubrechen. Die Kirchengeschichte macht deutlich, daß damals der Ausbruch bzw. die Bereinigung eines Schismas zwischen zwei Patriarchaten nicht notwendigerweise sogleich Auswirkungen hatte auf deren Verhältnis zu den anderen Patriarchaten. Dies gilt von Schismen, zu denen es nicht wegen einer häretischen Verfälschung der Glaubenslehre gekommen war, bei denen vielmehr die Kirchen einander die Würde des Kirche-Seins trotz aller Vorwürfe³⁶ und der daraus entstandenen gegenseitigen Ablehnung nicht absprachen. Bei solchen Schismen kam es vor, daß andere Patriarchate mit beiden Parteien in Gemeinschaft blieben. Die zueinander im Schisma befindlichen Kirchen nahmen in diesen Fällen zwar die Probleme, die es zwischen ihnen gab, sehr ernst und sahen sich gehindert, die sakramentale Communio beizubehalten. Dennoch waren sie überzeugt, daß die Gegensätze Zweitrangiges betrafen und nicht bis in die letzten Tiefen hinabreichten. Man zweifelte nicht, daß trotz der gewichtigen und nach Korrektur verlangenden Fragen beide Streitparteien Kirche Gottes und Verwalterinnen der göttlichen Gnadengaben blieben, daß also dank dem Wirken des Heiligen Geistes hier wie dort das sakramentale Leben der Kirche weiterging.

Gerade deshalb war es den Kirchen sehr darum zu tun, die Gemeinschaft wieder zu erlangen. Da sogar die direkt involvierten Kirchen bei den betreffenden Schismen in ihrer Gegenpartei die Kirche Gottes achteten, brauchte ein drittes, in den Streit nicht unmittelbar verwickeltes Patriarchat nicht zurückhaltender zu sein und konnte ohne ekklesiologische Bedenken mit beiden Parteien in Gemeinschaft bleiben. Genau diese Bewertung des Schismas zwischen Orthodoxen und Katholiken war in jenen Kreisen verbreitet, die für das eintraten, was wir in diesem Aufsatz das Kiever Konzept nennen.

Ähnliche Fälle gibt es auch in der Orthodoxie der Neuzeit. Als z.B. das bulgarische Schisma ausbrach, bezweifelte niemand in der Orthodoxie die Gnadenhaftigkeit des vom Patriarchat von Konstantinopel anathematisierten bulgarischen Exarchats. Die russische Kirche sah keinen Grund, die Gemeinschaft mit den Bulgaren abzurechnen; sie blieb mit ihnen und mit dem Ökumenischen Patriarchat verbunden. Die Autokephalieerklärung für die Orthodoxe Kirche in Amerika hat zur Folge, daß von den 14 orthodoxen Kirchen, die untereinander volle Communio pflegen und miteinander die panorthodoxen Beratungen führen, ein Teil mit der Kirche in den USA in Communio steht, andere aber nicht; die panorthodoxe Solidarität gilt durch die unterschiedliche Haltung zur Kirche in Amerika nicht als gebrochen. Die Kirche vom Berg Sinai besitzt Communio mit der Kirche von Griechenland **und** mit Gruppen von Altkalendariern, die in scharfem Kontrast stehen zur Kirche von Griechenland³⁷. Jüngst kündigte das Patriarchat von Jerusalem an, ebenfalls die Altkalendariere an sich zu ziehen; dabei liegt es ihm ferne, einen Bruch mit der Kirche von Griechenland heraufbeschwören zu wollen.

Die Tradition unserer Kirchen kennt also die Möglichkeit, daß im Fall eines Schismas zwischen Ortskirchen, die einander voll in ihrer ekklesialen Würde achten, eine dritte Kirche mit beiden Parteien Communio haben kann. Dies ermutigt uns zu der Überzeugung, daß die Zustimmung zu dem in diesem Aufsatz unterbreiteten Vorschlag vom Standpunkt der Ekklesiologie her nicht ausgeschlossen ist. Denn die volle wechselseitige Achtung vor der ekklesialen Würde der zueinander im Schisma stehenden römischen und russischen Kirche ist verbürgt. Auf römischer Seite steht dies fest durch die Anerkennung des 2. Vat. Konzils für das Kirche-Sein der orientali-

schen Kirchen. Die Ausführungen über das Kriterium des Kircheseins in der Münchener Erklärung der Dialogkommission zusammen mit der nun schon über 300 Jahre gegebenen uneingeschränkten Wertschätzung für die Fruchtbarkeit des sakramentalen Lebens der Katholiken machen dies auch auf russischer Seite deutlich. Es gibt also eine hinreichende ekklesiologische Basis dafür, daß zwischen der römischen und der russischen Kirche eine weitere Kirche Brücke wäre. Somit könnte zwischen der russischen Kirche und der unierten Kirche der Westukraine die *Communio* schon zu einem Zeitpunkt aufleben, zu dem noch nicht alle Kirchen, die mit der russischen Kirche kommunizieren, bereit sind, mit dieser unierten Kirche die Gemeinschaft aufzunehmen, und zu dem auch noch nicht alle Kirchen, die mit der unierten ukrainischen Kirche Sakramentengemeinschaft pflegen, unverzüglich in eine solche mit der russischen Kirche eintreten wollen.

2) Wird bei diesen Überlegungen genügend beachtet, daß kirchliche Schismen ungleich bewertet werden müssen? Daß ihnen unterschiedliches Gewicht zukommen kann?

Zu manchen Spaltungen im Lauf der Kirchengeschichte kam es wegen Ursachen rein disziplinären Charakters. Schismen von solcher Art sind verhältnismäßig leicht zu bereinigen. Die Vorwürfe, die manchen anderen Schismen zugrunde lagen, wogen schwerer. Dann reichte das Schisma tiefer und war entsprechend schwieriger zu überwinden. Insbesondere dann ist die Kluft tief und erfordert größte Sorgfalt beim Bereinigen, wenn es um Fragen der Glaubenslehre geht. Denn Glaubensspaltungen unterscheiden sich fundamental von Schismen disziplinärer Art; sie sind unüberbrückbar ohne das ernsthafteste Verlangen, daß zuvor die Irrtümer bereinigt werden. Es ist daher die Frage zu stellen, ob es legitim sein kann, auf die schon lange andauernde und in der Kontroverstheologie mit schweren gegenseitigen Vorwürfen untermauerte Spaltung zwischen katholischer und orthodoxer Kirche anzuwenden, was abgelesen wurde am Beispiel altkirchlicher Schismen, die kanonischer Art waren und jeweils nur kurze Zeit dauerten, bzw. an vorübergehenden innerorthodoxen Gegensätzen.

Ohne Zweifel ist unerbittliche Akribie angemessen, wenn der Verdacht einer Glaubensspaltung im Raum steht. Zwischen Schwesterkirchen verbietet unser Glaube aber einen solchen Verdacht. Denn dort, wo wir anerkennen, daß wir die Kirche finden, müssen wir

Irrtum gegen den heiligen Glauben ausschließen, wenn anders wir an unserer Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Kirche festhalten. Umgekehrt ist zu sagen: Solange wir einer kirchlichen Gemeinschaft gegenüber Verdacht auf Glaubensirrtum hegen, bleibt es verboten, in ihr eine Schwesterkirche zu erkennen. Das 2. Vat. Konzil übte denn auch Zurückhaltung und sprach im Ökumenismusdekret von "Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften"; es anerkannte die östlichen Kirchen als Schwesterkirchen, enthielt sich aber, weil zumindest bei einem Teil der innerabendländischen Spaltungen der Verdacht der Irrlehre besteht, der Aussage, wo in der nichtkatholischen Christenheit des Westens die Kirche, wo kirchliche Gemeinschaften anerkannt werden dürfen.

Da Schwesterkirchen einander als in der Wahrheit geheiligt und als vom Heiligen Geist geführt erkennen, kann zwischen ihnen dann, wenn sie zueinander im Schisma stehen, nicht viel zur vollen Gemeinschaft fehlen. Wenn sie zwischen sich eine Frage der Glaubenslehre aufwerfen, kann nicht die Wahrheit selbst in Frage stehen, vielmehr nur die Theologie: nur das irdische Kleid, in das gehüllt die Kirchen unterschiedlich zum Ausdruck bringen, was ihnen an bruchstückhafter Einsicht in die Wahrheit geschenkt ist.

Bei Gegensätzen kanonischer Art ist es Schwesterkirchen nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten, schnellstens das Wiedererlangen der *Communio* zu suchen. Analoges gilt für sie bei jenen Gegensätzen in der Glaubenslehre, die es zwischen ihnen geben kann, weil diese nur Gegensätze in der Theologie, keine Glaubensunterschiede sein können.³⁸ Wo Schwesterkirchen auf Differenzen in Glaubensfragen, d.h. auf Divergenzen in der Darlegung bzw. Erläuterung des ihnen als Gabe des einen Heiligen Geistes geschenkten gleichen heiligen Glaubens stoßen, dürfen, ja müssen sie diese ernst nehmen. Denn die Ehrfurcht vor dem kostbaren Schatz der heiligen Wahrheit, die wir in unseren überkommenen Lehrformeln wie in zerbrechlichen Gefäßen tragen dürfen (vgl. 2 Kor 4,7), muß uns besorgt machen um das bestmögliche Korrigieren unserer Redeweisen. Indifferentes Vertuschen oder Überspielen theologischer Unklarheiten wäre kein Ökumenismus, sondern sein Gegenteil. Doch sollen sich die Schwesterkirchen fragen, ob es ihnen nicht schon während des noch notwendigen Suchens nach einer angemesseneren Redeweise in der Theologie erlaubt oder vielleicht sogar geboten ist, unter Bedacht auf die Beschränktheit der eigenen Einsicht in die göttli-

che Wahrheit den Schwesterkirchen, deren Einsicht ebenfalls der Vertiefung bedarf wie ihre eigene, bereits die Communio zu gewähren.

3) Bedarf es aber überhaupt noch des vom Moskauer Patriarchat gesonderten Bestehens der unierten Kirche in der Ukraine für den Fall, daß das Moskauer Patriarchat ihr die Communio gewährt? Communio ist Ausdruck für tiefinnerstes Zusammengehören. Warum trotz Communio also Grenzen ziehen?

Diese Frage kann sich nur dann zur Aporie auftürmen, wenn man ausschließlich in Betracht zieht, daß die Kirche **eine** ist, wie das Glaubensbekenntnis lehrt. Diese Betrachtungsweise ist für sich alleine aber nicht genug, denn sie nimmt einen zwar überaus wichtigen, jedoch nicht den einzigen der Beachtung würdigen Aspekt in den Blick. Einen anderen ebenfalls wichtigen Aspekt zeigt die Dialogkommission in ihrer Münchener Erklärung auf: "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. ... Es handelt sich immer um die Kirche Gottes, aber um die Kirche an einem Ort."³⁹ Im folgenden führt die Erklärung näher aus, daß Existenz der Kirche am Ort als göttliche Gnadengabe geschenkt und dort Tatsache wird, wo "ein Jerusalem von oben von Gott her herabsteigt"; daß die Kirche an einem bestimmten Ort "sich als solche kundgibt, wenn sie versammelt ist"; daß die Versammlung "im vollen Sinn ist, was sie sein soll, wenn sie Eucharistiegemeinde ist."

Wo dies der Fall ist, wo Eucharistie gefeiert wird und das himmlische Jerusalem herniedersteigt, dort ist die Kirche, und zwar die eine Kirche, weil es nur eine Kirche Christi gibt. Aber sie ist dort jeweils als eine bestimmte Ortskirche, die trotz Einheit mit den anderen Ortskirchen unterschieden ist von diesen, die ihr eigenes Leben führt, eigene Traditionen besitzt, auf Autonomie Anspruch erheben darf und deswegen abgegrenzt bleibt gegenüber den anderen Ortskirchen, mit denen sie in Einheit steht. Daß alle Ortskirchen zusammen die eine Kirche sind, verleiht ihnen tiefinnerstes Zusammengehören und erlaubt ihnen, so will uns scheinen, auch dann, wenn zwischen ihnen um weniger tiefgreifender Angelegenheiten willen, Spannungen bestehen, kirchliche Communio zu pflegen. Metropolit Damaskinos Papandreou schreibt: "Es ist von

kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommuni-
 onsverweigerung rechtfertigen ...Ich denke, man muß in der Tat
 auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: 'Dürfen wir mit-
 einander kommunizieren', sondern auch: 'Dürfen wir einander die
 Kommunion verweigern?' Denn auch dies darf doch nur geschehen,
 wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung
 dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen
 wir uns schuldig."⁴⁰

Wiewohl das gemeinsame Kirche-Sein das Zusammengehören aller
 Ortskirchen ekklesiologisch grundlegt, macht die Tatsache, daß die
 eine Kirche immer verwirklicht ist als Kirchen am Ort, zwischen
 ihnen auch Grenzen zu einer ekklesiologischen Notwendigkeit. Denn
 jede Kirche hat das Recht und die Pflicht, die göttlichen Gnaden-
 gaben in der nach Ort und Zeit gerade für sie angemessenen Weise
 zu verwalten, und den anderen Kirchen obliegt es, die dafür erforder-
 liche Freiheit zu respektieren.

An der Geschichte der ökumenischen Konzilien zeigt sich al-
 lerdings, daß es in einzelnen Kirchen zu Entwicklungen kommen
 kann, die das Eingreifen der übrigen Kirchen und ein Drängen auf
 Korrektur erforderlich machen, wie gemäß der Apostelgeschichte
 Priszilla und Aquila bei Apollos und Paulus bei den Jüngern in der
 Nähe von Ephesus eingriffen und Korrekturen herbeiführten. Wenn in
 Krisensituationen nach eingehender Prüfung ein Konsens der Ge-
 samtheit der Ortskirchen und ein von ihnen **gemeinsam** getragener
 Spruch erlangt war, hatten alle Ortskirchen sich dem Spruch zu
 beugen. Jede Ortskirche, die dies verweigerte, verlor die Commu-
 nio. Doch durfte erst dann die gebieterische Forderung an eine
 Ortskirche gestellt werden, von ihrer unzulänglichen Position ab-
 zurücken, wenn im gemeinsamen Bemühen der Kirchen eine ausgewogene
 Lösung gefunden war. Objektiv gesehen war eine irri-
 ge Position vor dem gemeinsamen Spruch ebenso unzulänglich wie hinterher. Solange
 aber ihre möglicherweise von bestimmten Theologen längst schon er-
 kannte Unzulänglichkeit noch nicht in kirchlicher Weise, d.h.
 durch freien Konsens aller Kirchen, festgestellt war, durfte kei-
 ner Ortskirche das Festhalten an ihr untersagt werden, weil dies
 Verletzung ihrer Freiheit und Knechtung der Gewissen ihrer Gläubi-
 gen bedeutet hätte. Trotz aller Vorbehalte, die mit Fug und Recht
 gegen die Position der betreffenden Kirche angemeldet werden konn-

ten, war ihr der Platz in der Gemeinschaft der Kirchen noch zu belassen. Weil es vor dem gemeinsam erarbeiteten Spruch keine Verurteilungen geben darf, gelten uns z. B. auch manche Bischöfe und Theologen der frühen Kirche, die in ihren Schriften Redeweisen verwandten, gegen die sich nach ihrem Tod ein ökumenisches Konzil aussprach, als heilige Väter.

Als man zur Zeit der Brester Union für die Florentiner Aussage über die Privilegien des römischen Bischofs ("wie es die Akten der ökumenischen Konzilien und die heiligen Kanones enthalten") unterschiedliche Meinungen über deren richtige Umsetzung ins konkrete kirchliche Leben vertrat, stimmte ein Teil der ostslawischen Gläubigen der römischen Auffassung zu, der andere verwarf sie. Beide Seiten hielten die andere für fehlerhaft, aber keine von ihnen konnte für die eigene Auffassung auf einen gesamtkirchlichen Spruch verweisen. Daß beide über Jahrhunderte hinweg das eucharistische Mysterium weiterfeiern und also als Ortskirchen existieren durften, legt die Annahme nahe, daß der Herr der Kirche beide Auffassungen trotz ihrer Einseitigkeit um der je in ihnen enthaltenen Teileinsicht willen weitergetragen wissen wollte, damit zu einem späteren, von ihm vorgesehenen Zeitpunkt im gemeinsamen Bemühen aller Kirchen eine ausgewogene Lösung herbeigeführt werde.⁴¹ Als das Moskauer Patriarchat in unserm Jahrhundert ähnlich wie ehemals an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert die römische Kirche versuchte, der galizischen Ortskirche in der Papstfrage die eigene Auffassung aufzuerlegen, konnte auch sie nur einen Teil der Gläubigen dafür gewinnen. Abermals gewährte es der Herr jenen, die sich nicht beugten, das eucharistische Mysterium fortfeiern zu dürfen und folglich eine Ortskirche zu bleiben. Der Herr, der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in einzelnen Ortskirchen und aus ihnen bestehend begründete, nahm in beiden Fällen den Eigenstand der lokalen Kirche gegen den Absorptionsversuch unter seinen göttlichen Schutz und verteidigte die Freiheit der Gewissen von deren Gläubigen.

Für uns Menschen, die wegen unserer Geschichtlichkeit in einer Vielzahl von Fragen nur mühsam, in langen Auseinandersetzungen und nicht allerorts zur gleichen Zeit die rechten Antworten finden, stiftete der Herr die Kirche so, daß sie eine ist, aber zugleich in vielen Ortskirchen voneinander abgegrenzt bleibt. So ist die Kirche, in der wir dank der Gaben des Heiligen Geistes

eins sind, zugleich eine Heimstatt, die auch Platz bietet für unser noch nicht überwundenes Ungenügen nach Ort und Zeit.

4) Nehmen solche Gedankengänge die Differenzen zwischen unseren Kirchen ernst genug? Respektieren sie in gebührender Weise die Dogmen unserer Kirchen? Gleiten sie nicht vielmehr ab in einen gefährlichen Relativismus?

Es ist keine Leugnung der Differenzen, wenn wir sie nicht nur aufzählen, sondern auch wägen. Wenn wir anerkennen, daß die in jeder Ortskirche bei der heiligen Eucharistie geschenkten Gaben uns Christen untereinander tiefer verbinden, als uns die spannungsgeladenen Unterschiede zwischen unseren Ortskirchen voneinander trennen können.

Was bei der eucharistischen Feier gewährt wird, ist unmittelbares Geschenk des Herrn; die Unterschiede zwischen unseren Ortskirchen erwachsen hingegen daraus, daß eine jede von ihnen diese Gaben auf ihre Weise annimmt und unter den konkreten Bedingungen von Zeit und Ort aus ihnen lebt, über sie lehrt und dank ihrer nach Heiligkeit strebt. Das Abgeleitete wird nicht übergangen, wenn man es dem Ursprung hintan stellt, und unsere Differenzen werden nicht vertuscht, wenn wir uns vor Augen halten, daß sie weniger tief hinabreichen als das, was uns verbindet. Sie werden weder übergangen noch bagatellisiert, wenn wir (an Denkweisen früherer Jahrhunderte der Kirchengeschichte uns orientierend) uns durch sie nicht weiter den Blick verstellen lassen auf das Gemeinsame.

Die Gedankengänge stellen auch keine Dogmen in Frage, denn die Dogmen unserer Kirchen werden dadurch nicht widerrufen, daß wir mit dem hl. Paulus die Begrenztheit überhaupt jeder Erkenntnis auf Erden bekennen müssen. Wir erklären nicht für falsch, was unsere eigene Kirche lehrt, wenn wir einräumen, daß es sehr wohl zu einer ausgewogeneren Lehre kommen kann, sobald zu den Themen, zu denen bisher nur ein Teil der zahlreichen Ortskirchen seine Einsicht einbrachte, auch das gehört werden wird, was der Geist des Herrn die übrigen Ortskirchen erkennen ließ. So stellte Papst Johannes Paul II. während des Rombesuchs von Patriarch Dimitrios I. heraus, daß auch nach den beiden Vatikanischen Konzilien die von den katholischen Ortskirchen erarbeitete Auffassung von der Aufgabenführung des Papstes noch einer weiteren Läuterung bedarf, um die sich die Katholiken gemeinsam mit Gläubigen jener Kirchen be-

mühen sollen, deren Einsichten noch nicht in die bisherige Papstlehre einfließen. Er sagte beim Festgottesdienst am 6. Dezember 1987 in St. Peter: "Wie Sie wissen, geschieht es aus dem Wunsch, wirklich dem Willen Christi zu gehorchen, daß ich mich gerufen weiß, als Bischof von Rom dieses Amt auszuüben. So bitte ich in Erwartung jener vollkommenen Gemeinschaft, die wir wieder aufrichten wollen, den Heiligen Geist inständig, daß er uns sein Licht schenke und alle Hirten und Theologen unserer Kirchen erleuchte, damit wir - selbstverständlich gemeinsam - die Formen suchen können, in denen dieses Amt einen Dienst der Liebe leisten kann, der von den einen und von den anderen anerkannt wird. Ich erlaube mir, Eure Heiligkeit zu bitten, mit mir und für mich zu beten, damit Er, 'der in alle Wahrheit einführt' (Joh 16,13) uns von jetzt an die Gesten, Haltungen, Worte und Entscheidungen einbehalte, die erlauben werden, alles zu erfüllen, was Gott für seine Kirche will. Das 2. Vat. Konzil verlangte, daß man beim Streben nach der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft mit den orientalischen Kirchen besonderes Augenmerk richte auf 'die Art der vor der Trennung zwischen ihnen und dem Römischen Stuhl bestehenden Beziehungen'. Diese Beziehungen respektierten voll die Fähigkeit jener Kirchen, 'sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren'. Ich möchte Eurer Heiligkeit versichern, daß der Römische Stuhl, der achtet auf alles, was die Tradition der Kirche mit sich bringt, diese Tradition der Kirche des Ostens voll respektieren will⁴²."

Katholiken und Orthodoxe begingen in der Vergangenheit bisweilen den Fehler, Lehraussagen, die von allen katholischen bzw. von allen orthodoxen Ortskirchen geteilt werden, so zu verwenden, als seien sie ein Spruch, der auf dem Konsens insgesamt aller Ortskirchen beruht. Auch ein Spruch, dem alle Kirchen ihre Zustimmung geben, bleibt bruchstückhafte Erkenntnis. Aber er ist die höchste Form von dogmatischer Wahrheit, die der Kirche dank der Führung durch den Heiligen Geist erreichbar ist, und ihm gebührt unsere gläubige Annahme. Gläubige Annahme gebührt ebenso den Lehren, die die Gesamtheit der katholischen oder der orthodoxen Ortskirchen dank der Führung durch den Heiligen Geist vorlegt, auch wenn solche Lehren noch nicht die höchstmögliche Stufe kirchlicher Lehrtätigkeit erlangten und deshalb möglicherweise von der Gesamtheit der Kirchen noch zu einer abgerundeteren Sicht geführt werden

können. "Man muß klarstellen, welche konkrete Entwicklung, die in einem Teil der Christenheit eingetreten ist, von dem anderen Teil als legitime Entwicklung betrachtet werden könnte", sagt die orthodox-katholische Dialogkommission in der Erklärung von Bari (nr. 33).

Wir verfallen auch keinem Relativismus, wenn wir der Rechthaberei entsagen und nicht einfach von der vorgefaßten Meinung ausgehen, daß von den Aussagen zweier Kirchen, die nicht deckungsgleich sind, notwendigerweise eine falsch sei; wenn wir damit rechnen, daß die Unterschiede in der Regel Polarität bedeuten und keine Widersprüche spiegeln. Umgekehrt ist aber auch nicht gefordert, daß alles kritiklos für richtig zu gelten hätte, was Ortskirchen lehren und leben. Denn unsere Kirchen leben nicht nur aufgrund der Gaben Gottes, durch die sie heilig und der Verehrung würdig sind. Ihnen eignen auch Fehler und Mängel; sie tragen eine Reihe von Zügen an sich, die unsere Spaltungen nicht unbegründet sein lassen. Auch diese Züge haben Gewicht. Es wäre Kurzsichtigkeit, sie zu ignorieren. Wir haben die Pflicht, auf das Überwinden von allem zu drängen, was an unseren Kirchen freimütigen Tadel verdient. Denn unsere Heiligung, unsere bestmögliche Heilung von Unzulänglichkeiten, ist Gottes Wille. Wir dürfen die Dinge also keinesfalls einfach ihren Lauf nehmen lassen, sondern haben Maßnahmen zu ergreifen, die zu Korrekturen führen. Über diese im einzelnen zu handeln, ist aber nicht mehr Sache der Ekklesiologie. Der theologische Dialog insgesamt ist diesen Fragen gewidmet.

5) Zum Schluß sei noch ausdrücklich vermerkt, daß in der Ukraine das, was wir Kiever Konzept nannten, nur dann wird angewendet werden können, wenn die drei beteiligten Kirchen mit jener Großzügigkeit, mit der Paulus sich freute, daß auf irgendeine Weise Christus verkündigt wird, über eine Fülle von Fakten aus fernerer oder jüngerer Vergangenheit hinwegkommen, um deretwillen sie traurigerweise einander mit vollem Recht verfehlte Vorgehensweisen vorzuwerfen haben.

Denken wir auch an Jakobus, der, wie die Apostelgeschichte berichtet, den Handschlag der Gemeinschaft zwischen Paulus und den "Angesehenen" in Jerusalem erleichterte, indem er einen Kompromißvorschlag einbrachte, der verhindern half, was das gegenseitige Verhältnis der Juden- und der Heidenchristen besonders belastet

hätte. Es wird erforderlich sein, daß auch wir Sorge tragen für einen "modus vivendi" in der Übergangszeit. Aber auch dies ist kein ekklesiologisches Thema, vielmehr eine Frage an die Pastoraltheologie.

¹ Aus dem Schreiben der Versammlung ruthenischer Bischöfe vom 2.12.1594; siehe A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitarum historiam illustrantia*, Bd. III, Rom 1863, S. 232f.

² So wird ausdrücklich gesagt im Schreiben der ruthenischen Bischofsversammlung vom 12.6.1595, das von ausnahmslos allen Hierarchen der Metropole unterzeichnet wurde; Theiner, *Vetera monumenta*, III, 237f.

³ Vgl. E. S_murlo, *Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe (1609-1654)*, Prag 1928.

⁴ Die Unionsartikel, die von einer Arbeitsgruppe der ruthenischen Hierarchie unter dem Datum des 1.6.1595 aufgesetzt wurden, zeugen von dem Bewußtsein der Kiever Metropole, eine Kirche mit eigenständiger Tration zu sein und bleiben zu wollen.

⁵ Das Zustandekommen dieses Konzepts in Süditalien kurz vor der Brester Union zeigt V. Peri, *Chiesa romana e "rito" greco. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)*, Brescia 1975; ders., *I metropolitani orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, in: *Bisanzio e l'Italia* (Festschrift Pertusi), Milano 1982, S. 274-321; ders., *L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in: *Aevum* 58(1984)439-498.

⁶ Theiner, *Vetera monumenta*, III, 240-245.

⁷ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Art. 14.

⁸ J. Ratzinger, *Prinzipien der Theologie*, München 1982, S. 209. Das Zitat entstammt einem Vortrag, den Prof. Ratzinger im Jahr 1976 anlässlich des 10-Jahres-Gedächtnisses für das Tilgen der Bannbullen von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche hielt; der Vortrag wurde von Kard. Ratzinger 1982 "bewußt unverändert nachgedruckt", wie der Autor, S. 203, ausdrücklich vermerkt.

⁹ Vgl. Anm. 5.

¹⁰ Eine ausführliche Dokumentation über jüngste Stellungnahmen orthodoxer Dogmatiker und Kanonisten aus den verschiedenen Kirchen zur ekklesiologischen Bedeutung des Prinzips der Autokephalie ist zu finden in: *Ostkirchliche Studien* 30(1981)210-302. Zu weitgehenden jurisdiktionellen Implikationen des herkömmlichen orthodoxen Verständnisses von "Ehrenprimat" vgl. insbesondere auch: Maximos von Sardes, *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*,

Freiburg 1980; von dieser Problematik handelt ebenso unser Beitrag beim Regensburger Ökumenischen Symposion 1989: "Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen?" (Publikation bevorstehend). Reiches Material für die ekklesiologische Einsicht in die gegenseitige Unablösbarkeit von gesamtkirchlicher und patriarchaler Struktur bietet G. Greshake, Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie, in: Kanon IX(1989)17-50.

¹¹ Deutsche Übersetzung des Apostolischen Schreibens in der deutschen Ausgabe von L'Osservatore Romano, 18. Jahrgang, Nummer 13, Beilage XII, vom 25.3.1988. S. 7-10 (Zitat S. 9).

¹² Siehe Anm. 8.

¹³ Diese Argumentation skizziert A. Grenkov, Sobor byvs_ij v Moskve pri patriarche Filarete v 1620 godu, i ego opredelenija, in: Pravoslavnyj sobesednik 1864, Bd. I, S. 158-163.

¹⁴ Ebenda, S. 163.

¹⁵ Vgl. z.B. die Briefe von Ivan Petrov, Meletios Syrigos und Metropolit Daniel von Chalkedon, die zitiert sind bei Suttner, Vasilie Lupu und die griechische Kirche anfangs der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts, in: Kirche im Osten 32(1989), Abschnitt 18, S. 56-58.

¹⁶ Der Brief wird zitiert bei Makarij (Bulgakov), Istorija ruskoj cerkvi, Bd. XII, SPB 1883, S. 197.

¹⁷ So ist der Verhandlungspunkt in den Akten bezeichnet.

¹⁸ Makarij (Bulgakov), Istorija ruskoj cerkvi, Bd. XII, 1883, S. 683f.

¹⁹ Vgl. Suttner, Petr Mogilas Eintreten für die Taufe abendländischer Christen, in: K.-C. Felmy, u.a., (Hg.), Tausend Jahre Christentum in Rußland, Göttingen 1988, S. 903-914.

²⁰ "Ukaz o ez_e kako priimati ot Eretik prichodjas_c_ich k svjatei Boz_iej Apostolstej Kafolic_estej Cerkvi", S. 164-166, und "Ukaz vtoryj kako priimati...", S. 191f.

²¹ D.h. Lutheraner; die Sachsen in Siebenbürgen und in der Moldau waren die einzigen Lutheraner im Umkreis Petr Mogilas, so konnte er die Namen "Sachsen" und "Lutheraner" wie Synonyme behandeln.

²² Vgl. Mansi, 38, Sp. 619, wo sich das entsprechende Dokument der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem findet.

²³ Metropolit Sergij, Otnos_enie Cerkvi Christovoj k otdelivs_ims_jam ot nee obs_c_estvam, in: Z_urnal Moskovskoj Patriarchii 4(1931)7; deutsche Übersetzung durch H. Schaefer, in: Kyrios 1(1960/61)182.

²⁴ Metropolit Sergij, Znac_enie apostol'skogo preemstva v inoslavii, in: Z_urnal Moskovskoj Patriarchii 23/24(1935)5.

²⁵ Vgl. Suttner, Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, die Abschnitte: "Der große Umbruch im 18. Jahrhundert" und "Als Rückkehr zur Kirche verstandene Unionen", in: Ostkirchliche Studien 34(1985)142-146.

²⁶ Da Galizien und das Karpatengebiet nie zum Zarenreich gehört hatten, war das dortige Kirchenleben weder von der russischen Kirchenreform in nikonianischer Zeit noch von den Verfügungen des Regierenden Synods der nachpetrinischen Ära beeinflusst worden. Das kirchliche Leben der Kiever Rus' hat sich folglich in Rußland und in Galizien **in zwei Traditionsströmen** bis ins 20. Jahrhundert fortgesetzt. Es ist unangebracht, alle Verschiedenheit zwischen dem Erbe der unierten Kirche und dem Erbe der russischen Kirche unterschiedlos auf westlichen Einfluß zurückzuführen und darin nichts anderes als Auswirkungen der Union sehen zu wollen.

²⁷ Über die Kirchengliedschaft heißt es in dieser Enzyklika vom 22.6.1943: "In Ecclesiae autem membris reapse ii soli annumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a Corporis compage semet ipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt. 'Etenim in uno Spiritu, ait Apostolus, omnes nos in unum Corpus baptizati sumus, sive Iudaei sive gentiles, sive servi sive liberi' (1 Kor 12,13). Sicut igitur in vero christifidelium coetu unum tantummodo habetur Corpus, unus Spiritus, unus Dominus et unum Baptisma, sic haberi non potest nisi una fides (cf. Eph 4,5); atque adeo qui Ecclesiam audire renuerit, iubente Domino habendus est ut ethnicus et publicanus (cf. Mt 18,17). Quamobrem qui fide vel regimine invicem dividuntur, in uno eiusmodi Corpore, atque uno eius divino Spiritu vivere nequeunt."

²⁸ Mit Nachdruck wird in dieser Enzyklika vom 12.8.1950 das Verständnis von Kirche und Kirchengliedschaft aus "Mystici corporis" aufs neue unterstrichen: "Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus 'revelationis' innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse. Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterno attingatur salus, ad vanam formulam reducunt."

²⁹ Nähere Ausführungen dazu bei Suttner, Die ökumenische Dimension der Liturgie, in: K. Schlemmer (Hg.), Gottesdienst - Weg zur Einheit (= Quaestiones disputatae 122), Freiburg 1989, S. 127-142.

³⁰ Unitatis redintegratio, Nr. 15.

³¹ Breve "Anno Ineunte" vom 25.7.1967.

³² Teil II, Abschnitt 1.

³³ Da Galizien und die Karpatoukraine vor dem 2. Weltkrieg niemals staatlich oder kirchlich mit Rußland verbunden waren, da vielmehr die Kiever Metropole, ehe der Brester Unionsabschluß erfolgte und auch noch Jahrzehnte nachher, dem Verband der Konstantinopeler Kirche zugehörte, besaß die Unierte Ukrainische Kirche, wie oben betont, von jeher ein von der russischen Tradition abweichendes

liturgisches, spirituelles und theologisches Erbe. In den Jahrhunderten der *Communio* mit den Katholiken und des Schismas mit der Orthodoxie entfalteten sich die russische und die ukrainische Kirche in mehrfacher Hinsicht unterschiedlich, sodaß sich die Verschiedenheit der Traditionen noch mehrte.

³⁴ Da die Kirche in der Geschichte lebt und, wie "Lumen gentium" ausführt, "eine einzige komplexe Wirklichkeit bildet, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst und deshalb in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich ist" (Art. 8), können in ihr auch menschliche Gegebenheiten wirksam genug sein, um einer von den göttlichen Gaben her möglichen Entwicklung hindernd im Weg zu stehen.

³⁵ Vgl. unsere Ausführungen über eine "Osmose" zwischen den Kirchen, die eine ekklesiologische Notwendigkeit ist und durch Schismen zwar erschwert, aber nicht verhindert wird, in dem Aufsatz: "Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der *Communio*", in: Ostkirchliche Studien 36(1987)123-153.

³⁶ Es konnte sich um gut begründete Vorwürfe handeln oder auch um solche, die nur aus Mißverständnissen erwachsen; statt dies im einzelnen hier auszuführen, sei ein Hinweis auf die kirchengeschichtlichen Handbücher erlaubt.

³⁷ Nach dem wohldurchdachten Urteil ausgewogener Theologen darf die Kirche vom Berg Sinai den Kontrast der Altkalendarier zur Kirche von Griechenland in einem Sinn verstehen, der dieses Vorgehen ermöglicht, obwohl nicht wenige Altkalendarier dem Kontrast eine um vieles radikalere Deutung geben.

³⁸ Für weitere Ausführungen hierzu vgl. den Abschnitt "Kirchengemeinschaft bei unterschiedlichem Ausdruck für den Glauben?" unseres Beitrags "Ist das 'filioque' noch kirchentrennend?", in: Theologisch praktische Quartalschrift 137(1989)256f.

³⁹ Abschnitt II/1.

⁴⁰ Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou, hg. von W. Schneemelcher, Stuttgart 1986, S. 91.

⁴¹ Wir hegen die Hoffnung, daß der offizielle theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche, der von beiden Seiten in Freiheit und Gleichrangigkeit geführt wird, der vom Herrn für das Finden dieser Lösung vorgesehene Zeitpunkt sei.

⁴²) L'Osservatore Romano vom 7./8.12.1988, S. 5.