

Ernst Chr. Suttner

DIE UKRAINISCHE CHRISTENHEIT AUF DEM WEG INS DRITTE JAHRTAUSEND

Über die Zukunft der Kirche in der Ukraine möge der Verfasser philosophieren, schlug man ihm vor, als man von ihm diesen Beitrag erbat. Zukunftsvisionen sind eine riskante Sache. Einem Historiker, der in die Vergangenheit zu blicken und aus den Quellen beweisbare Tatsachen zu erheben hat, sind sie erst recht verdächtig. Was also läge näher, als daß er das Ansinnen ablehnte?

Doch er ist Mitglied der gemischten internationalen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Auch wenn diese Kommission Fehler untersucht, die in der Vergangenheit geschahen, ist ihre Arbeit auf die Zukunft ausgerichtet. Soll sie doch der ersehnten Einheit zwischen den Kirchen dienen. Die Historiker, die ihr angehören, haben daher nicht nur die historischen Wurzeln der bestehenden Probleme zu studieren; sie sollen auch aufzuzeigen suchen, was von den guten und schlechten Erfahrungen in der Geschichte unserer Kirchen Anleitung sein könnte beim Suchen nach einem geeigneten Weg in die Zukunft. So betrachtet ist das Ansinnen, das man in einer spontanen ersten Reaktion ablehnen möchte, eine Herausforderung, der sich zu stellen lohnend erscheint.

Umso mehr lohnt es sich, das zu tun, als die Ekklesiologie lehrt, daß beim Mühen um Erneuerung der Kirche der Kirchengeschichte Beachtung geschenkt werden muß. Denn nicht durch Umsturz, sondern nur durch Entfaltung ihres überlieferten Erbes kann die Kirche, die auf den Säulen der Apostel steht und der Tradition verpflichtet bleibt, erneuert werden. Sie ist gemäß dem 2. Vat. Konzil "in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich" und existiert in der Welt als "eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst".¹ Das in ihr geschichtlich Gewordene ist im vollen Sinn des Wortes theologisch bedeutsam. Es wäre ein spiritualistischer, den Prinzipien der Ekklesiologie wi-

dersprechender Irrtum, wenn man beim Streben nach Erneuerung der Kirche einseitig oder gar ausschließlich auf die göttlichen Gnadengaben und wenig oder gar nicht auf die Erfahrungen der Kirchengeschichte achtete.

Wem an der Zukunft der Kirche gelegen ist, muß also fragen, was die Christenheit an Erfahrungen sammelte und mit welchen kontingenten geschichtlichen Entwicklungen sie das geistliche Erbe der Kirche Christi verwob, sodaß jene Ortskirchen heranwuchsen, mit denen wir es heute zu tun haben. Denn die geschichtlich gewordenen und dank der Gnadengaben des Heiligen Geistes lebendigen Kirchen, die gefördert sind durch die guten Erfahrungen ihrer Vergangenheit und unter der Last ihrer schlechten Erfahrungen leiden, sind es, die durch die gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen untereinander Communio erlangen und im kommenden Jahrtausend Zeugnis geben sollen für Christus. Sie in ihrer geschichtlichen Gestalt müssen sich im erforderlichen Maß erneuern, damit die Christenheit von morgen dem Auftrag des Herrn besser nachkomme und eins sei.

Beginnen wir also mit einem Blick in die Geschichte. Suchen wir bezüglich der uns heute besonders bedrängenden Themen nach den guten und schlechten Erfahrungen der ukrainischen Christenheit. Stellen wir die Frage, aus welchen Gründen jene Ereignisse eintraten und warum mitunter aus besten Absichten traurige Ergebnisse erwachsen. Überlegen wir, wie im Geist des Ökumenismus die Folgeerscheinungen früherer Irrtümer überwunden werden können, und richten wir unser Augenmerk vor allem auf jene Erfahrungen, die hilfreich sein können bei der Suche nach einer wirksamen Weise des Zeugnisgebens für Christus in der Ukraine von heute und morgen wie auch beim ökumenischen Bemühen um die volle Gemeinschaft der gespaltenen ukrainischen Christenheit und um die Einheit aller Christen überhaupt.

EKKLESIOLOGISCHE VORÜBERLEGUNG

Die gemischte internationale Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche stellte in ihrer Münchener Erklärung heraus: "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."² Und weiter heißt es, 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."

Dies entspricht der dogmatischen Konstitution über die Kirche des 2. Vat. Konzils, in der dargelegt wird, daß die eine und einzige katholische Kirche in Einzelkirchen und aus ihnen besteht.³ Dort wird auch ausgeführt: "Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht, das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, 'auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener 'Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann'. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird."⁴

Von allen "rechtmäßigen Ortsgemeinschaften", die die Eucharistie feiern dürfen,⁵ gilt, daß ein und derselbe Geist in ihnen am Wirken ist, in ihnen und in den Herzen ihrer Gläubigen wie in einem Tempel wohnt, in diesen Gemeinschaften betet und die Annahme ihrer Gläubigen an Sohnes Statt bezeugt; daß er die Gemeinschaften

in alle Wahrheit einführt, sie eint, sie bereitet, sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben lenkt und sie mit seinen Früchten schmückt.⁶ Wo der Geist des Herrn wirkt, wo Eucharistie gefeiert wird, wo das himmlische Jerusalem herniedersteigt, ist die Kirche.

Obgleich dies an vielen Orten geschieht und die Kirche folglich an vielen Orten besteht, ist es immer die eine Kirche, weil es nur eine Kirche Christi gibt. Die oben zitierte Münchener Erklärung führt aus: "Der Leib Christi ist ein einziger. Es existiert also nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, daß alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben."⁷

Die Tatsache, daß die eine Kirche verwirklicht ist in vielen Kirchen am Ort, macht zwischen den Ortskirchen sowohl Einheit als auch Grenzen und Unterscheidungsmerkmale zur ekklesiologischen Notwendigkeit. Eine jede von den Ortskirchen ist sowohl unterschieden von den anderen Ortskirchen, als auch eins mit ihnen. Sofern die Kirchen die Rücksichtnahme auf die Erfordernisse der gesamtkirchlichen Einheit nicht verletzen, steht es ihnen zu, ihr eigenes Leben zu führen, eigene Traditionen zu besitzen, auf Autonomie Anspruch zu erheben und auch dann beim eigenen Herkommen zu bleiben, wenn dieses sich nicht deckt mit dem Herkommen anderer Ortskirchen. Jede Kirche hat nämlich das Recht und die Pflicht, die göttlichen Gnadengaben in der nach Ort und Zeit gerade für sie angemessenen Weise zu verwalten. Die dafür erforderliche Freiheit haben die Kirchen einander zuzubilligen.

Das Recht auf eigene Traditionen macht Zusammenschlüsse von Bischofskirchen mit gleicher Überlieferung notwendig. Um nämlich die Gnadengaben Gottes wirklich den Bedingungen von Ort und Zeit angemessen zu verwalten, müssen die Bischofskirchen unter anderem auch der Tatsache Rechnung tragen, daß sich die Menschen eines Volkes, einer Sprachgruppe, einer Kulturgemeinschaft (einerlei ob sie ein geschlossenes Gebiet besiedeln oder eine Diaspora bilden) zusammengehörig fühlen. Weil diese Menschen eine gemeinsame Spra-

che, gemeinsame Bräuche, ein gemeinsames Kulturgut zu eigen haben, müssen auch ihre Bischofskirchen ein besonderes Miteinander aufweisen und haben gemeinsam die göttlichen Gnadengaben in der diesen Menschen angemessenen Weise zu verwalten. Sie unterscheiden sich durch ihnen gemeinsame Merkmale von den übrigen Bischofskirchen und bedürfen, um diese ausbilden und bewahren zu können, einer gemeinsamen Handlungsfähigkeit. Sie sollen von ihren Bischöfen, unter denen es einen Primas geben muß, synodal geleitet werden, und es ist ekklesiologisch richtig, sie zusammen ebenfalls eine Ortskirche zu nennen.⁸ In "Lumen gentium" heißt es: "Dank der göttlichen Vorsehung (divina Providentia factum est) aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes."⁹

Dafür gab des 2. Vat. Konzil eine tiefe heilsgeschichtliche Begründung, indem es, wie oben zitiert wurde, aufzeigte, daß eine Analogie besteht zwischen dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes und dem Mysterium der Kirche. Wie nämlich alles, was von der fleischlichen Daseinsweise Jesu, des Sohnes Mariens, bedingt war, dem Gottmenschen Jesus Christus zu eigen ist, wird die vom Geist geführte Kirche von der diesseitigen, durch zahlreiche kontingente Faktoren bedingten Situation der zum neuen Gottesvolk gerufenen Menschen wesentlich mitgeprägt. Die Geschichte und die Kulturwerte der berufenen Menschen sowie die Einheit, die durch Geschichte und Kultur zwischen ihnen entstand, und ebenso die Vielfalt und die Unterschiede zwischen ihnen charakterisieren die Kirche. In ihrer Gesamtheit vermag die Kirche Gottes ihrer vollen Berufung nur nachzukommen, wenn sie die Unterschiede zwischen den Kirchen für die einzelnen Völker, Sprachgruppen und Kulturgemeinschaften freudig bejaht. Denn die katholische Kirche "fördert und übernimmt Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch. Sie ist dessen eingedenk, daß sie mit jenem König sammeln muß, dem die Völker zum Erbe gegeben sind und in dessen Stadt sie Gaben und Geschenke herbeibringen. Diese Eigenschaft der Weltweite, die das

Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzuführen in der Einheit seines Geistes. Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken."¹⁰

Nach Ausweis der Kirchengeschichte läßt der Herr die Bischofskirchen, die in einem Volk bzw. im Bereich einer bestimmten Kultur zum Heil der Menschen wirken dürfen, in wechselseitigem Austausch zusammenhelfen, um für die eine und einzige katholische Kirche zu sammeln, was gut ist in diesem Volk und in dieser Kultur; und er läßt die Kirchen aller Regionen zusammenwirken, um die Güter der gesamten Menschheit unter dem einen Haupt Christus zusammenzuführen. Alle Gaben, die der Geist in jeder einzelnen Kirche wirkt, und die Einsichten hinsichtlich des Reinigens und Sammelns der Menschheitsgüter, die er dort ausreifen läßt, gehören allen Kirchen gemeinsam. Die Kirchen haben deshalb die Pflicht, wechselseitig einander Anteil zu geben und aneinander Anteil zu nehmen.

Eine Ortsgemeinschaft, die das Geben und Nehmen, das heißt den gegenseitigen Austausch und damit die Einheit mit den anderen Ortsgemeinschaften verweigerte, hörte auf, rechtmäßig zu sein. Sie wäre nicht mehr wert, Kirche zu heißen. Und eine auch noch so gewichtige Ortskirche, die sich zu der Auffassung verstiege, daß ihr alleine das Urteil über das rechte Reinigen und Aufnehmen der Gaben der Völker zukäme, wäre nicht mehr die Kirche Christi, von der das 2. Vat. Konzil spricht.

Wegen unserer Geschichtlichkeit finden wir Menschen in einer Vielzahl von Fragen nur mühsam, in langen Auseinandersetzungen und nicht allerorts zur gleichen Zeit die rechten Antworten. Deshalb stiftete der Herr die Kirche so, daß sie eine ist, aber zugleich in vielen Ortskirchen voneinander abgegrenzt bleibt. Darum 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. Dies stellt das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche nicht in Frage. Denn unfehlbar lehren heißt nicht, die Fülle der Wahrheit aussprechen

können. Eine solche Vollendung ist der irdischen Kirche nicht gewährt. 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 13,9-10). Unfehlbar lehren heißt, daß sich die Kirche dank des Beistands des Heiligen Geistes nicht von der Wahrheit abkehrt. Daß das kirchliche Lehren von Ungenügen gekennzeichnet bleibt und daher steter Verbesserung bedarf, ist selbstverständlich und ein weiterer wichtiger Grund, weswegen keine Kirche der Versuchung nachgeben darf, sich für autark zu halten.

Eine jede Kirche, ob sie klein ist oder groß, und auch dann, wenn ihr ein Bischofssitz von besonders hoher Würde zugehört, muß auf die Stimme der Schwesterkirchen hören, denn der Heilige Geist kann es für richtig befinden, der einen Kirche durch eine andere Kirche Anstöße zu ihrer Erneuerung und Vervollkommnung zukommen zu lassen. Wem stünde es zu, ihm dies zu verwehren? Wer könnte ihn hindern, wenn er beschließt, zu einer sehr großen Kirche durch eine viel kleinere zu sprechen? Und wer dürfte, wenn dies so ist, bestreiten wollen, daß die ukrainische Christenheit als autonome Größe ins dritte Jahrtausend gehen darf, sofern sie ihr Anrecht auf Autonomie nicht in ein Verlangen nach Autarkie pervertiert?

AUS DEN GESCHICHTLICHEN ERFAHRUNGEN DER UKRAINISCHEN CHRISTENHEIT

Als Fürst Vladimir von Kiev vor tausend Jahren die Taufe empfing, waren die ostslawischen Stämme noch nicht in Russen, Ukrainer und Weißrussen gegliedert. Es gab damals im Kiever Reich verschiedene Zentren des kirchlichen Lebens, die zu Bischofskirchen wurden. Diese bildeten eine gemeinsame Metropole mit dem Sitz in Kiev und waren zusammen die eine ostslawische Kirche. Über lange Zeit blieb diese Metropole eine Tochterkirche des Patriarchats der Kaiserstadt Konstantinopel.

Die eine gemeinsame ostslawische Kirche gibt es nicht mehr. Nationale Entwicklungen und konfessionelle Spaltungen führten dazu, daß heutzutage die Bischofskirchen, die in der Tradition der alten Kiever Metropole stehen, nicht mehr zu einer einzigen Kirche zusammengehören, sondern verschiedene Kirchen bilden, die zueinander im Schisma leben. Dieser Zustand trat ein, weil die Bischofskirchen der Kiever Metropole die dringliche Notwendigkeit, daß sie den eigenständigen Werten und geistlichen Traditionen ihrer jeweiligen Gläubigen zu dienen haben, nicht im Einklang zu bringen verstanden mit dem nicht weniger wichtigen Erfordernis, das größere Ganze im Blick zu behalten und mit allen übrigen Ortskirchen in Einheit zu bleiben. Der entstandene Zustand kann nicht gerechtfertigt werden. Mögen jene, die ihn herbeiführten, um Wichtiges bemüht gewesen sein, mag also zumindest die Mehrzahl von ihnen lautere Absichten gehabt haben: Was geschah, war irrig und fehlerhaft.

Doch der Herr der Kirche übte Nachsicht mit den Irrtümern und Fehlern. Er zog deswegen, weil Schismen verursacht wurden, seine Gnade nicht zurück. Obwohl es zu Spaltungen kam und die Kirchen dem dringlichen Auftrag des Herrn, daß sie eins sein sollen, nicht mehr nachkommen, ließ er sie blühende Kirchen bleiben. Sie sind weiterhin seine Kirche und von ihm "gleichsam zum Sakrament, d.h. zum Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit"¹¹ berufen. So macht die ukrainische Christenheit der Gegenwart eine für den Ökumenismus höchst bedeutsame Erfahrung. Sie erlebt, daß es nebeneinander Kirchen geben kann, die zwar eines von der Ekklesiologie geforderten

wichtigen Merkmals - nämlich ihrer Einheit untereinander - erman-
geln, aber dennoch Sachwalterinnen der Gnade Gottes bleiben dür-
fen.

Das bedeutet, daß die Gründe, um derentwillen die Kirchen
einander die Kirchengemeinschaft verweigern, in der Ordnung der
Gnade Gottes keinen entscheidenden Unterschied verursachen. Weil
die Kirchen das, was sie unterscheidet, für eine Spaltung im hei-
ligen Glauben oder für ein schwerwiegendes Vergehen gegen die ka-
nonischen Grundlagen der Kircheneinheit halten, meinen sie, daß
zwischen ihnen keine Gemeinschaft möglich sei. Da der Herr ihnen
aber erlaubt, den gleichen Heildienst zu leisten, muß man fragen,
ob ihre Meinung richtig sein kann. Ist das, was sie unterscheidet,
vielleicht nur ein Unterschied im zeitlichen Kleid, in dem sie die
göttlichen Gaben durch die Zeiten tragen? Wenn es aber um nicht
mehr als nur um dies geht, warum verharren sie dann im Schisma?

Nicht nur für die Christenheit in der Ukraine, auch für die
Kirchen in aller Welt stellt sich die nämliche Frage. Es geschieht
also zugleich im Dienst eines gesamtkirchlichen Ökumenismus, wenn
wir uns im folgenden näher mit der ukrainischen Kirchengeschichte
befassen und zu ergründen suchen, was zu den Trennungen führte und
wie es dazu kommen konnte, daß Kirchen, die den nämlichen Heils-
dienst leisten, einander abstoßen. Dieser Blick in die Vergangen-
heit ist zukunftsweisend, denn es gilt, sich endlich jener Grund-
satzfrage zu stellen, die Metropolit Damaskinos Papandreou schon
vor Jahren wie folgt umriß: "Es ist von kirchlicher Seite noch
nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede
eine gegenseitige Kommuniionsverweigerung rechtfertigen ... Ich
denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen,
nicht nur: 'Dürfen wir miteinander kommunizieren', sondern auch:
'Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?' Denn auch dies
darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glau-
bens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen
zwingenden Grund, machen wir uns schuldig." ¹²

Teilung der Kiever Metropolie ohne Verlust der Communio

Als Tochterkirche des Patriarchats von Konstantinopel, die
fest in dessen Verband eingegliedert war, empfing die alte Me-
tropolie von Kiev viele geistliche und geistige Güter aus Byzanz.

Wie die in der Rus' geschaffenen Baudenkmäler und Ikonen und auch das dortige Schrifttum aber bezeugen, besaß die Metropole dennoch eine hinreichende Autonomie, um im Rahmen des byzantinischen Erbes echtes Eigenleben zu entfalten. Sie reifte zu einer eigenständigen ostslawischen Kirche byzantinischer Tradition heran. Dabei kam eine enge Verbindung der ostslawischen Christenheit mit der byzantinischen Tradition zustande; sie kennzeichnet alle ukrainischen Kirchen, mit denen wir uns im folgenden befassen.¹³

Die Einheit der Metropole zerbrach aus pastoralen Notwendigkeiten, als das Territorium des ehemaligen Kiever Reiches nach dem Mongolensturm von drei recht unterschiedlichen Zentren aus neu organisiert und regiert wurde. Im äußersten Westen der alten Rus' überdauerte das Fürstentum Halic_ den Mongolensturm verhältnismäßig ungeschoren. Seine Nähe zu Polen brachte ihm sehr früh eine intensive Berührung mit der abendländischen Welt. 1253 übersandte Papst Innozenz IV. dem Halic_er Herrscher sogar eine Krone. König Kasimir III. (Regierungszeit 1333-1370) erwarb das Halic_er Land über Erbfolgeverträge für das Königreich Polen. Damit gerieten dort zum ersten Mal ostslawische Christen unter die Oberhoheit von Lateinern. Obwohl in diesem Fürstentum von alters her eine Landeskirche byzantinischer Tradition bestand, gründeten die Polen unverzüglich ihre eigenen Bistümer, als ob es sich um ein heidnisches Land gehandelt hätte, in das die Glaubensbotschaft erst hätte gebracht werden müssen. Mit der einheimischen Kirche verfahren sie gemäß der Bestimmung des 4. Laterankonzils, die da lautet: "In Anbetracht der Tatsache, daß mancherorts in derselben Stadt und Diözese Leute verschiedener Sprache zusammenwohnen, die auch bei aller Einheit im Glauben verschiedene Riten und Gewohnheiten haben, befehlen wir, daß die Bischöfe solcher Städte und Diözesen geeignete Männer aufstellen, die den Gottesdienst gemäß den verschiedenen Riten und Sprachen feiern und ebenso die Sakramente spenden. Sie sollen ihre Gläubigen auch durch Wort und Beispiel lehren. Indessen verbieten wir unbedingt, daß dieselbe Stadt oder Diözese verschiedene Bischöfe habe. Das wäre ein Monstrum - wie wenn ein einziger Leib mehrere Köpfe hätte. Aber wenn aus den angegebenen Gründen eine dringende Notwendigkeit dafür besteht, soll der Ortsbischof in kluger Fürsicht einen katholischen Prälaten vom griechischen Ritus als seinen Vikar aufstellen, der ihm gehorsam und unterworfen sein soll in allen

Dingen."¹⁴ In Übereinstimmung mit dieser Bestimmung erschien es den Polen angemessen, daß ihre Bischöfe die Oberaufsicht führten über die ostslawischen Diözesen im neu erlangten Herrschaftsgebiet. Die östliche Kirche des Landes mußte nicht nur erleben, daß sie von den Lateinern als untergeben behandelt wurde, anstatt als ebenbürtige Schwesterkirche geehrt zu werden; jene Ruthenen, die die Chance ergriffen, sich durch Übertritt zum Lateinertum in das herrschende Staatsvolk der Polen integrieren zu lassen,¹⁵ um sozial aufsteigen zu können, wurden in der Regel nochmals getauft.¹⁶ So mußten es die östlichen Christen in diesem lange zu Polen gehörenden Land erleben, daß sogar der sakramentale Charakter ihrer Kirche in Frage gestellt wurde, und sie sammelten Beweis um Beweis für die Überheblichkeit der Lateiner ihnen gegenüber.¹⁷

Im Nordosten der alten Rus', wo sich das russische Volkstum ausbilden sollte, wurden christliche Fürsten bestimmend. Deren Dynastie wählte sich mit der Zeit Moskau zur Residenz. Die Fürsten waren zunächst noch Vasallen der heidnischen, später islamischen Mongolenherrscher, aber ihr aufstrebender Moskauer Staat war von Anfang an christlich. Die Kirche im Moskauer Staat führte die Traditionen der Kirche von Kiev fort, und die Kiever Metropoliten siedelten dorthin über. Zunächst behielten sie ihre angestammte Titulatur als Metropoliten von Kiev noch bei, doch ihre Kirche wurde mehr und mehr zu einer Moskauer Kirche. Schrittweise setzten die Moskauer Fürsten ihre Unabhängigkeit vom nichtchristlichen Oberherrn durch. Als Konstantinopel schließlich unter islamische Herrschaft fiel, wollte die Christenheit des Moskauer Reichs nicht weiter Tochterkirche von Konstantinopel bleiben. Ihre Verbundenheit mit dem Moskauer Staat und ihre Offenheit für die besonderen Charakteristika des russischen Volkes waren längst intensiv genug geworden, daß die Moskauer Kirche zu der Überzeugung fand, ihr Leben von jetzt an eigenständig führen zu können. Die Wahl der Metropoliten nahm man in Moskau nun selbständig vor. Diese ließen sich von diesem Zeitpunkt an auch als Metropoliten von Moskau titulieren. Der historischen Entwicklung folgend und im Einklang mit dem Anrecht auf Autonomie, das die Ekklesiologie gewährt, entstand auf diese Weise im neuen Staatswesen, aus dem später das große Rußland werden sollte, eine eigene russische Kirche. Ihr Verhältnis zu den Schwesterkirchen jenseits der Grenzen war in der Zeit, in der das Moskauer Staatswesen noch ziemlich isoliert war, wenig

geklärt. Kanonisch wurde es erst geregelt, als 1589 Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel den Moskauer Metropoliten zum Patriarchen erhob und als 1590 und 1593¹⁸ Synoden der orientalischen Patriarchen dies sanktionierten.

Die Synoden führten die Sanktionierung ohne Mitwirken des Bischofs von Rom durch. Dies verdient einige Reflexion. Gleich im Eröffnungsvotum der Synode von 1593 unterstrich Meletios Pigas, "daß die Kirche vom Heiland durch die Apostel und heiligen Väter hinsichtlich der Definitionen und klaren Bestimmungen einen vollkommenen Zustand erreicht hätte. Pigas verweist hierzu ausführlich auf die sieben ökumenischen Konzilien und die Lokalsynoden. Die nochmals herausgestellte 'Vollkommenheit der orthodoxen Kirche' beziehe sich auch nicht nur auf die Dogmen, sondern genauso auf die 'heilige Verfassung der kirchlichen Angelegenheiten'. Deshalb sei es richtig, jene Neuerung der äußeren Gestalt der Kirche zu beschränken."¹⁹ Um den erlangten Zustand der "Vollkommenheit der orthodoxen Kirche", dem zufolge es fünf Patriarchate gab, in gültiger Weise um ein neues Patriarchat auszuweiten,²⁰ sah man sich zu einer erneuten Beratung im Jahr 1593 genötigt, da 1590 kein Patriarch von Alexandrien hatte teilnehmen können. Daß Rom an keiner der beiden Synoden beteiligt war, wurde weder von den Russen als Anfechtungsgrund, noch von den orientalischen Patriarchen als Hinderungsgrund für die Entscheidungsfindung erachtet. Zweifellos vertiefte es den Abstand der Moskauer Kirche zu den lateinischen Kirchen, daß man nur einen Beschluß der Griechen herbeiführte, als ihr bislang unklares Verhältnis zu den Schwesterkirchen jenseits der Grenzen des Moskauer Staates geregelt werden sollte. Als dies geschah, stand die Union von Brest unmittelbar bevor. Überdies erscheint es der Beachtung wert, daß dies alles zur selben Zeit geschah, in der sich im Abendland Robert Bellarmins Zählung der ökumenischen Konzilien durchzusetzen begann; gerade diese Zählung hat schließlich dazu geführt, daß sich die abendländische Christenheit die Kompetenz zusprach, auch alleine allgemeine Kirchenversammlungen durchführen zu können.²¹

Im Nordwesten grenzten die ostslawischen Lande an das Siedlungsgebiet der Litauer; deren Fürsten erlangten nach dem Mongolensturm die Herrschaft über das heutige Weißrußland, über den größten Teil der heutigen Ukraine und - wenigstens vorübergehend - auch über einige heute russische Gebiete. Die Litauer waren noch

Heiden, als diese Entwicklung einsetzte, aber sie waren dem Christentum nicht feindlich gesonnen; etliche ihrer Adligen, die im slawischen Gebiet zur Herrschaft kamen, nahmen die Taufe an und wurden wie ihre Untertanen Christen byzantinischer Tradition.²² Mancherorts hatte man auch die Hoffnung gehegt, die Litauer möchten das Christentum in seiner byzantinischen Form annehmen. Derlei Erwartungen waren zu Ende, als 1385 der Litauerfürst Jagiello die Taufe der Lateiner empfing, um die zum König von Polen gekrönte Prinzessin Hedwig heiraten zu können. Zu den Bedingungen, die er um dieser Heirat willen zu erfüllen hatte, gehörte auch, dafür zu sorgen, daß sein noch heidnisches Volk zur abendländischen Kirche geführt wurde.

Die Hochzeit leitete eine Personalunion ein zwischen dem Königreich Polen und dem Großfürstentum Litauen. Von da an lebte die ostslawische Christenheit des Landes, die nun keinen heidnischen Oberherren mehr hatte, unter einem abendländischen Herrscher und in einem Staatswesen, das wegen der engen Verbindung mit Polen ins abendländische Kulturleben einbezogen wurde. Sie blieb getreu beim byzantinischen Erbe, war aber gefordert, sich unter Verhältnissen zu bewähren, die sich von jenen im Moskauer Staat stark unterschieden. Je mehr der in Moskau residierende Metropolit von Kiev zusammen mit seiner Synode die von ihm geleitete Kirche zur Kirche des aufstrebenden russischen Staatswesens gestaltete, desto dringlicher erschien es den Litauern, daß die Christenheit der ihnen botmäßigen Lande zu einer gesonderten kirchlichen Einheit würde. Zeitweise ließen sich die Patriarchen von Konstantinopel in der Tat auch bewegen, eigene Metropoliten für die slawischen Christen in Litauen zu kreieren.²³ Um ihren Gläubigen wirklich zu dienen, mußte die Kirche in Litauen andere Wege gehen als die Moskauer Kirche.

Zwei ostslawische Metropolien in Polen-Litauen zueinander im Schisma

Nach der Bekehrung des herrschenden Volks der Litauer zum lateinischen Christentum mußte sich die Christenheit byzantinischer Tradition im Großfürstentum Litauen mit dem Platz einer zweiten Kirche begnügen. Doch sie blieb in Litauen die Mehrheitskirche und konnte sich dort daher gegenüber der zahlen-

mäßig schwächeren lateinischen Kirche leichter behaupten, als dies die ostslawischen Bistümer in jenem Gebiet zu tun vermochten, das zum Königreich Polen gehörte. 1569 wurden jedoch die bisher nur in einer Personalunion verbundenen Staaten Polen und Litauen durch die Union von Lublin zu einem einzigen, gemeinsamen Staat vereinigt. Die daraus erwachsende Angleichung der Rechtsordnungen führte in Litauen zu einer Änderung der Gewichte zugunsten der Lateiner.

Überdies wurde die Lage der ostslawischen Kirche in ganz Polen und Litauen dadurch erschwert, daß der Calvinismus um die Mitte des 16. Jahrhunderts große Erfolge erzielte. Es sah vorübergehend so aus, als würden die beiden Traditionskirchen von der reformierten Kirche verdrängt werden. Auf seiten der Lateiner leiteten die Jesuiten, die in der Seelsorge und in ihren Schulen die Anliegen der Zeit aufzugreifen verstanden und große Anstrengungen auf publizistischem Gebiet machten, im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts eine erfolgreiche Gegenbewegung ein. 1564 hatten sie ihre erste Niederlassung in Polen gegründet, 1569, im Jahr der Lubliner Union, ihre erste Niederlassung in Litauen. Sie konnten für die abendländische Traditionskirche verlorenes Gebiet zurückgewinnen und weitere Übertritte zum Protestantismus verhindern. Auf ostslawischer Seite traten Bruderschaften von Handwerkern und Kleinbürgern zur Verteidigung der Kirche ihrer Väter an. Da sie in der Abwehr des Protestantismus keine Erfahrung besaßen, orientierten sie sich stark am Beispiel der Jesuiten. Besonders im Schulwesen waren diese ihnen Vorbild. Die Bruderschaften errichteten Schulen, an denen gegen den Widerstand konservativer Kreise, die westlichen Einfluß befürchteten, von Anfang an Latein verpflichtendes Lehrfach war. Dies war unvermeidlich, denn man konnte nicht umhin, die Studenten mit der Kultur- und Verwaltungssprache des Staates vertraut zu machen. In nichts wollten die Bruderschaftsschulen den Jesuitenschulen nachstehen. Weil man aufgriff, was sich bei den Lateinern in der Auseinandersetzung mit den von der Reformation geschaffenen Problemen bewährte, begann alsbald deren Unterrichtsprogramm die Bruderschaftsschulen Polen-Litauens zu prägen. Und so verwundert es nicht, daß man bald auch die Handbücher der Jesuitenschulen verwandte. Der lateinischen Sprache, in der sie verfaßt waren, war man ja mächtig. Ein pastorales Miteinander der beiden Traditionskirchen Polen-Litauens beim

Bewältigen der modernistischen Strömungen der damaligen Zeit schien sich anzubahnen.

Aufgrund dieser historischen Umstände setzte also in jenen Diözesen der alten Kiever Metropole, die zu Polen-Litauen gehörten, eine neue Entfaltung des kirchlichen Lebens ein. Wie oben geschildert, waren die Diözesen, die auf dem Gebiet des Moskauer Staates lagen, zu einer russischen Kirche geworden; nun schickten sich die ostslawischen Diözesen in Polen-Litauen an, zu einer Kirche zu werden, die zwar der byzantinischen Tradition verpflichtet blieb, sich aber ins öffentliche Leben eines abendländischen Staates einfügte. Als Patriarch Jeremias II. 1589 die besondere Entwicklung der Moskauer Kirche durch die Erhebung zum Patriarchat guthieß, sanktionierte er auch den Eigenstand der in Polen-Litauen beheimateten Diözesen der alten Kiever Metropole. Auf seiner Rückreise stellte er ausdrücklich klar, daß sie nicht ins Moskauer Patriarchat einzubeziehen seien, sondern als eigene Metropole im Verband des Konstantinopeler Patriarchats verbleiben sollten. Ihre Metropoliten behielten den Titel eines Metropoliten von Kiev bei, residierten aber meistens in Novogrodek. Auch einen Exarchen für Polen-Litauen bestellte der Patriarch, damit die dortige östliche Kirche, die sich wegen der politischen Verhältnisse nur schwer regelmäßig an den Patriarchen und seine Synode wenden konnte, ihre Angelegenheiten selbständig ordne.

Als die politische Union zwischen Polen und Litauen schon gut zwei Jahrzehnte bestand und die politische Einheit beider Länder Rechtsgleichheit in ihnen erbrachte, wurde die Idee geboren, nun auch zwischen den beiden Traditionskirchen des Königreichs eine Union abzuschließen. Mit dem Ende der Kirchenspaltung zwischen den Christen lateinischer und byzantinischer Tradition in Polen-Litauen sollte für sie alle im gesamten Königreich Rechtsgleichheit eintreten. Doch die Vorbereitung für die Union war nicht gründlich genug. Verschiedene Konzeptionen von dem, was dabei zu geschehen habe, standen gegeneinander. Die Verantwortlichen versäumten es, gemeinsam abzuklären, was sie tun wollten, ehe sie die entscheidenden Schritte setzten. Die Folge war, daß man nicht nur den alten Graben zwischen den Kirchen beider Traditionen nicht zu überbrücken vermochte, sondern sogar einen neuen, viel bitterer empfundenen Graben aufriß.

Führende Kreise in der Kiever Metropole, vielleicht auch der

polnische König und sicher ein Teil seiner Berater, wollten die Trennung zwischen der Metropole und der Kirche des Königs durch eine Union beendet sehen, bei der das gesamte Herkommen der Metropole als einer Kirche östlicher Prägung, ihre Autonomie und ihre sakramentale Communio mit den Schwesterkirchen östlicher Tradition im Ausland erhalten bleiben sollte.²⁴ Dazu drängten geistliche Motive, denn nach Ausweis der Quellen brannte es den Beteiligten auf der Seele, daß das Schisma, welches in Polen-Litauen Lateiner und östliche Christen spaltete, dem Friedensauftrag Christi an seine Kirche Hohn sprach. Es drängten auch weltliche Motive, denn die ostslawischen Bischöfe, Priester und Laien sollten durch die Union alle Rechte erwerben, die in Polen-Litauen mit der Zugehörigkeit zur Kirche des Königs verbunden waren.²⁵ Jene, die die ersten Schritte setzten, verfolgten, wie betont, das Ziel, daß die Metropole von Kiev nach Abschluß der Union Communio habe mit den Kirchen in Ost und West. Mehrere östliche Hierarchen Polen-Litauens sprachen sich im Dezember 1594 auf einer Zusammenkunft für eine Union mit den Lateinern aus, weil sie den Zwist mit den abendländischen Christen mißbilligten, "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 können";²⁶ sie waren, wie der Tenor ihres Schreibens deutlich macht, der Überzeugung, zu erstreben, was auch die Griechen ersehnten, aber wegen der Türken nicht ausführen durften.²⁷ Nach Hilfe suchte man wegen des Ansturms des Protestantismus, der die Orthodoxie Polen-Litauens lange schon voll, die Griechen aber noch kaum getroffen hatte,²⁸ und man wollte es tun, indem man Gemeinschaft suchte mit der vom gleichen Ansturm bedrohten, in der Abwehr bereits erfahrenen abendländischen Traditionskirche, mit der die griechische Delegation auf der Kirchenversammlung von Florenz die Communio für möglich gehalten hatte.

Doch gab es auch ganz andere ekklesiologische Konzeptionen von einer Union. Die Jesuiten Polen-Litauens und ihr führender Theologe Petrus Skarga vertraten je länger desto deutlicher, daß es ein Heilserfordernis für die östlichen Christen sei, sich unter die Obhut des obersten Hirten in Rom, des Nachfolgers Petri, zu stellen. Diese nachtridentinische Sichtweise, die sie ins Land brachten, fand nicht sofort allgemeine Zustimmung, verbreitete

sich aber unter Polen und Litauern und dürfte auch in bestimmte ostslawische Kreise Eingang gefunden haben. Ausmaß und Tempo der Ausbreitung dieser Sicht in Polen-Litauen an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert bedarf noch der kirchengeschichtlichen Klärung.

Auf eine Vorstellung von Union, die jurisdiktionelle Konsequenzen in den Vordergrund rückte und sich stark von jenen Vorstellungen unterschied, die ihren heimatlichen Synodalberatungen zugrunde lagen, stießen die Delegierten der Kiever Synode in Rom, als sie das Ansuchen um Aufnahme der Kirchengemeinschaft überbrachten. Den Kievern war es darum zu tun, daß eigenständige Kirchen, die bislang zueinander im Schisma lebten, ihr gegenseitiges Verhältnis bereinigten und wieder die Sakramentengemeinschaft aufnahmen. Im Rom der tridentinischen Reform dachte man, daß die ostslawischen Bistümer, wenn sie die Union eingehen, ganz und gar auf die römische Seite herüberträten und folglich mit allen übrigen katholischen Bistümern, die sich zum Papst bekennen, einzubeziehen seien in den Erneuerungsprozeß, den das Konzil von Trient eingeleitet hatte und der nun unter Führung durch den römischen Oberhirten zu vollenden war. Dafür erschien nur die Aufnahme der Sakramentengemeinschaft nicht genug; nach Ansicht einflußreicher Kreise bedurfte es dazu auch einer kirchenrechtlichen Eingliederung der hinzukommenden Bistümer in den Verband der Ecclesia Romana; es brauchte, meinten sie, deren Unterstellung unter die pastorale Führung in Rom. Man besaß damals in Rom auch ein Konzept für eine institutionelle Eingliederung von Orientalen in die römische Kirche.²⁹ Es fand seinen Niederschlag in der Unionsbulle "Magnus Dominus" vom 23.12.1595, nicht nur in den darin formulierten Unionsartikeln, sondern auch in dem Bericht, den Clemens VIII. darin aus römischer Sicht über die Vorgänge gibt, die zur Union führten. Die Bulle kennt nämlich keine Kiever Metropole und erwähnt mit keinem Wort, daß es eine Synode war, die um die Communio ansuchte. Sie spricht vielmehr nebeneinander Erzbischof Michael (dem die Titulatur eines Metropoliten so beigegeben wird, als ob es sich wie bei den sogenannten Patriarchen im lateinischen Westen lediglich um einen Ehrentitel handelte), seine Mit Bischöfe, deren Klerus und ihre Nation einzeln an, und dies sogar mehrfach. Sie antwortet also nicht auf einen Synodalbeschluß, sondern wendet sich an bestimmte Bischöfe. Von ihnen stellt sie heraus, daß ein jeder die Union wünsche und daß im Namen eines

jeden von ihnen die beiden Delegierten das Glaubensbekenntnis ablegten. Die Delegierten, die aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses vom päpstlichen Großpönitentiar persönlich von allen Zensuren absolviert wurden, werden darin bevollmächtigt, nach ihrer Heimkehr in päpstlichem Auftrag auch den Erzbischof, ihre Mit Bischöfe, sowie alle Kleriker und Laien ad personam zu absolvieren. Die Unionsbulle sanktioniert also nicht die Communio mit einer Metropole, sondern die kanonische Aufnahme bestimmter Bischöfe, ihres Klerus und ihrer Gläubigen in die Einheit mit dem römischen Stuhl. Sie spricht auch keine Anerkennung aus für die Tradition der ostslawischen Christenheit, sondern gewährt den in die Einheit mit dem römischen Stuhl aufgenommenen Christen **als päpstliches Privileg** das Recht, die bisherigen liturgischen Gebräuche beizubehalten. Der Gedanke, daß sich eine autonome Kiever Kirche an den Papst wandte und von der abendländischen Kirche als Schwesterkirche behandelt werden müßte, lag den Römern fern.

Die altkirchliche Ekklesiologie hatte sehr wohl eine geordnete Bezogenheit der östlichen Schwesterkirchen auf die Kirche des ersten Bischofs der Christenheit vorgesehen. Doch war den Lateinern des 16. Jahrhunderts nicht bewußt, daß die geordnete Beziehung östlicher Schwesterkirchen zum römischen Bischof nicht jene Subordination unter ihn bedeutet, die der römische Bischof als Patriarch des Abendlands legitimerweise von den westlichen Kirchen einfordert. Infolge des Schismas zwischen Griechen und Lateinern war der Amtsbereich der Päpste nämlich de facto (fast) auf das römische Patriarchat eingeschränkt; der Bereich, in dem der römische Bischof als Papst anerkannt wurde, und jener, für den er auch als Patriarch zuständig war, erstreckten sich nahezu gleich weit. So war es den Lateinern längst zur Gewohnheit geworden, die patriarchalen Prärogativen des römischen Stuhls nicht mehr von den päpstlichen zu unterscheiden. Wenn der römische Bischof seiner pastoralen Sorgepflicht für eine (bzw. für einzelne) der Ortskirchen seiner Communio nachkam, war man infolgedessen in Rom am Ende des 16. Jahrhunderts der irrtümlichen Annahme, daß dann **in jedem Fall** ein eigentlich päpstliches Handeln erfolgte. Als in Polen-Litauen eine Union erstrebt wurde und die geordnete Bezogenheit der dortigen östlichen Christen zum römischen Bischof hergestellt werden mußte, distinguierte man auf lateinischer Seite folglich nicht zwischen der päpstlichen und der patriarchalen Jurisdiktion. Den

Lateinern fiel nicht auf, daß die Orientalen nur dann der altkirchlichen Überlieferung treu bleiben können, wenn sie bei einem Unionsabschluß in ein anderes Verhältnis zum römischen Stuhl eintreten, als jenes ist, in dem die abendländischen Diözesen zu ihm stehen. Ihnen entging, welch großer Unterscheid bestand zwischen dem, was sie und was die ostslawischen Bischöfe der Kiever Metropole für richtig hielten. Denn letztere betrachteten beide Seiten als autonome Kirchen und erstrebten eine sakramentale Gemeinschaft zwischen Rom und Kiev, kein Abhängigkeitsverhältnis.

Als die Delegierten in die Heimat zurückkamen, gingen zahlreiche Ostslawen, die vordem für eine Union mit der abendländischen Kirche Polen-Litauens aufgeschlossen waren, in Opposition. Der Unterschied zwischen dem, worauf sie selber und worauf die römischen Dekrete abzielten, war allzu groß. Aus dem Versuch einer Union wurde eine Spaltung der Kiever Metropole in Unierte, die den in Rom gewünschten Bedingungen zustimmten, und in eine kirchliche Partei, die eine derartige Union ablehnte. Die institutionelle Einbindung der Unierten auch unter die patriarchale Autorität Roms ließ eine scharfe Grenze entstehen zwischen den Unierten und den Nicht-Unierten, die diese Einbindung verwarfen.³⁰ Denn die Nicht-Unierten wollten weder die herkömmliche Autonomie der Kirche von Kiev noch die Gemeinschaft mit den östlichen Christen im Ausland verlieren, die abubrechen war gemäß den Vorstellungen, welche man in Rom von den Auswirkungen einer Union besaß. Bezeichnenderweise führten gerade die Bischöfe des schon unter Kasimir III. mit Polen vereinigten Galiziens zusammen mit Fürst Ostrogskij die Opposition an; ihre Diözesen blickten ja auch auf die längsten, recht trüben Erfahrungen mit den Lateinern zurück.

Es besteht kein Zweifel, daß jene Kreise, die die Union verweigerten, keineswegs der Meinung waren, daß eine Einigung mit dem Papsttum aus grundsätzlichen ekklesiologischen oder anderen dogmatischen Erwägungen unmöglich wäre. Denn Fürst Ostrogskij und die beiden galizischen Bischöfe, die Häupter der Gegenpartei, waren zu einem Unionsabschluß positiv gestanden, solange man einen solchen gemäß dem Kiever Verständnis von Union herbeiführen wollte und solange ihnen das römische Verständnis von Union noch unbekannt war. Zudem gab es zweimal ernsthafte, jedoch ergebnislose Verhandlungen zwischen Vertretern der Unierten und der Nicht-Unierten, um beide Parteien dadurch zu versöhnen, daß der römische Stuhl für

Kiev ebenso die Zustimmung zur Errichtung eines Patriarchats gäbe, wie es 1589 der Konstantinopeler Patriarch in Moskau tat.³¹ Dabei hätte der römische Stuhl die Handlungsfähigkeit einer eigenständigen Kirche byzantinischer Tradition in Polen-Litauen, die durch die Unionsbulle ausgeschlossen war, anerkennen müssen, und die Kiever Kirche hätte in voller Eigenverantwortung als selbständiges Patriarchat *Communio* pflegen sollen mit den Patriarchaten in Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau. Daß die Möglichkeit eines solchen Übereinkommens mit Rom auch von jenen Kreisen eingeräumt wurde, die die Union von 1595/96 kompromißlos verwarfen, zeigt sich, weil kein geringerer als Metropolit Petr Mogila an der zweiten Verhandlungsrunde beteiligt war und selber als Kandidat für das Amt des Patriarchen galt, der vom Papst hätte eingesetzt werden sollen.

Daß man beim Abschluß der Brester Union einer Auffassung folgte, die dem östlichen Herkommen nicht gemäß war, und daß der Korrekturvorschlag auf Errichtung eines Kiever Patriarchats in Rom auf verschlossene Ohren stieß, erbrachte das traurige Ergebnis, daß es in Polen-Litauen seit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zwei Kirchen byzantinischer Tradition gab, die zueinander im Schisma standen.

Aufs Ganze gesehen war von diesen Kirchen die unierte schwächer. Das ihr anfangs erwiesene Wohlwollen des Herrschers verlor sie bald. Die lateinische Kirche des Königreichs ließ sich nie herbei, sie als ebenbürtig anzusehen. Und in Rom, wo man sie von Anfang an nicht als autonome Kirche anerkannte, fanden jene Tendenzen nur allzuoft und allzu bereitwillig Stütze, die auf eine möglichst weitgehende lateinische Überfremdung ihrer spirituellen, liturgischen, theologischen und kanonistischen Traditionen bedacht waren. In ihrem unierten Teil mußte damals die ukrainische und weißrussische Christenheit zum ersten Mal die bittere Erfahrung machen, daß man an einem wichtigen Zentrum der Christenheit das ihr aus ekklesiologischen Gründen gebührende Anrecht auf Autonomie glattwegs mißachtete. Es sollte dies für die ukrainischen und weißrussischen Christen nicht die einzige Erfahrung des Unterdrücktwerdens bleiben. Die andere Kirche, die die Union unter den Bedingungen der Bulle "Magnus Dominus" zurückwies, konnte sich schnell festigen und gab sich in der Stadt Kiev einen Metropolitan. Unter Petr Mogilas Führung erlangte sie 1632 königliche Pri-

vilegien und volles Öffentlichkeitsrecht im Staat. Ihre Hierarchie erlangte Sitz und Stimme im Senat, im Unterschied zur unierten Hierarchie, deren Streben nach derselben Rechtslage auf Betreiben der lateinischen Hierarchen Polens scheiterte. Die beiden Kirchen rivalisierten miteinander und trugen ihre Gegensätze zeitweise in so großer Härte untereinander aus, daß es auf beiden Seiten sogar zu Todesopfern kam.

Blüte und Niedergang der orthodoxen Metropole von Kiev im 17. und 18. Jahrhundert

Petr Mogilas politische und kulturelle Loyalität zum mitteleuropäischen polnischen Staat steht außer Zweifel. Was er für seine Kirche erstrebte, läßt sich mit einer Redewendung unserer Tage umschreiben: Er wollte sie einbringen ins gemeinsame europäische Haus. Dieses Anliegen mit Eifer verfolgend, wurde er zu einer Schlüsselfigur für den Aufbruch der orthodoxen Kirche in die Neuzeit. In seiner Kiever Kirche geschahen erste Schritte für das Aggiornamento der Orthodoxie an eine Welt, in der nicht mehr Konstantinopel, sondern das Abendland die kulturelle Führung der Christenheit innehatte, in der folglich auch bei den Christen byzantinischer Tradition ein neues Lebensgefühl bestimmend zu werden begann. Je länger, desto mehr mußten in der neuen Zeit auch die östlichen Kirchen die Glaubensverkündigung so vornehmen, daß sie von Menschen gehört und verstanden werden konnte, die von der abendländischen Kultur beeinflußt waren, ja ihr zum Teil ganz zugehörten. Um ihrem Hüteramt über das anvertraute Glaubenserbe nachzukommen, mußte die Kirche dabei auch zu einer Reihe theologischer Grundsatzfragen Stellung beziehen, die den Vätern noch nicht vorlagen, sondern erst neuerdings in den Mittelpunkt des Interesses rückten. Um nicht der Gefahr einer Verkürzung des überlieferten Erbes zu erliegen, durfte die Kirche zu diesen Fragen nicht schweigen. Ein von Petr Mogila gefördertes Schulwesen auf der Höhe der Zeit, die Herausgabe sorgfältig überarbeiteter Gottesdienstbücher und besonders sein Katechismus, das "Orthodoxe Bekenntnis", verhalfen zunächst der Kiever orthodoxen Kirche und den orthodoxen Metropolien der Donaufürstentümer,³² nach Petr Mogilas Tod auch dem Konstantinopeler und dem Moskauer Patriarchat, zu neuem Leben und eröffneten den Weg, auf dem die Orthodoxie in die

neue Zeit hineinfinden konnte. Ein Blick in jedes beliebige neuere orthodoxe Lehrbuch erbringt, wie sehr sie sich dabei wandelte, denn viele Themen und Denkweisen, die der Orthodoxie seit der Reformation zuwuchsen, sind inzwischen zum festen Bestandteil der orthodoxen Theologie geworden. Petr Mogilas früher Tod ließ ihn kaum erste Früchte seines Einsatzes erleben. Als aber sein Jahrhundert zu Ende war, hatte sich sein Werk dank dem Bemühen des Jerusalemer Patriarchen Dositheos bei den Griechen voll durchgesetzt; im Gefolge der Reformen Peters I. geschah dies ein wenig später auch bei den Russen.

Im Schulwesen, beim Überarbeiten der gottesdienstlichen Texte und beim Abfassen theologischer Bücher bedienten sich Petr Mogila und seine Mitarbeiter nicht ausschließlich der Erfahrungen ihrer eigenen Kirche. Sie schöpften reichlich und gerne aus den Erfahrungen der Lateiner. Denn jenes erneuerte orthodoxe Kirchenleben, nach dem sie strebten, sollte passend sein für Menschen der abendländisch geprägten neuen Zeit und Kultur. "Der ererbte Glaube überlebte in entliehenen Formen ... und die Schule Petr Mogilas war, was sie war, weil der Mann, der sie begründete, ein Bürger vieler Welten war", schreibt Ihor S_evs«nko in einem Aufsatz zur 1000-Jahrfeier der Taufe der Kiever Rus'.³³

Wegen der Weite des Horizonts ist Petr Mogilas Werk angefochten.³⁴ Als man 1942 das 300-Jahr-Gedächtnis für jene Synode in Ias«i beging, bei der das "Orthodoxe Bekenntnis" den Griechen bekannt gemacht wurde, formulierte P. Panaitescu im Amtsblatt der Rumänischen Orthodoxen Kirche: "Petru Movila_, ein Mann von abendländischer Kultur, aber der östlichen Kirche in tiefem Glauben ergeben, markiert durch sein Wirken eine Wiedergeburt dieser Kirche durch die Kultur."³⁵ Wenige Jahre zuvor hatte hingegen G. Florovskij gegen Petr Mogilas Wirken den Vorwurf einer schweren Verformung der authentischen Orthodoxie erhoben.³⁶ Bis heute gibt es Reserven. Aber in unserer Zeit bekommen immer deutlicher die für Petr Mogila anerkennenden Stimmen Oberhand. So faßt der Hermannstädter Kirchengeschichtler M. Pa_curariu zusammen, daß Petr Mogila trotz kurzer Lebenszeit von nur 50 Jahren "in der Geschichte der orthodoxen Kirche der Ukraine und Weißrußlands als ein echter Reformier fortlebt".³⁷ Der Moskauer Literaturwissenschaftler S.S. Averincev brachte anläßlich der Millenniumsfeier für die Taufe der Kiever Rus' tiefe Dankbarkeit

für alles zum Ausdruck, was den Russen an geistig-geistlichen Werten übermittelt wurde, weil es in der Spätantike und in byzantinischer Zeit zu einer "gegenseitigen Durchdringung des Christlichen und Griechischen" kam; er lehnte es aber trotzdem ausdrücklich ab, "in der Diskussion über das Verhältnis von Christentum zum Griechentum eine extreme Position einzunehmen" und sagte: "Dem verstorbenen, höchst scharfsinnigen russischen Theologen Vater Georgij Florovskij (wie auch manchen griechischen Theologen aus Vergangenheit und Gegenwart) kann ich nicht soweit folgen, um das 'richtige' orthodoxe Christentum und das christianisierte Griechentum so gut wie gleichzusetzen."³⁸ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang noch auf Damaskinos Papandreou, der den Weg der Kirche durch die Geschichte eine "ununterbrochene Inkarnation der Wahrheit im Leben jeder geschichtlichen Epoche" nennt und schreibt: "Da jede geschichtliche Zeit verschieden von den ihr vorausgegangenen ist, soll die Inkarnation der Wahrheit immer das Kleid der Epoche tragen, das Fleisch der Geschichte. Aus diesem Grunde haben die Kirchenväter nicht gezögert, sondern es sogar als ihre Aufgabe empfunden, die Begriffe ihrer Zeit zu gebrauchen, um mit ihnen den immer wieder sich inkarnierenden Jesus zu umkleiden ... Dafür sind sie ... angegriffen worden, sie hätten sich vom Neuen Testament entfernt, indem sie von der hellenistischen Philosophie beeinflusst wurden. Die Wahrheit wird aber nicht verraten, wenn sie in jeder geschichtlichen Epoche inkarniert wird, sondern wenn sie wie eine Reliquie, wie in einem Museum aufbewahrt wird, aus Angst, sie könne von der Geschichte angetastet werden. Der Heilige Geist, der immer in der Kirche lebt, existiert, um diese Inkarnation der Wahrheit in jeder Epoche zu ermöglichen".³⁹

Abrupt wurde das durch Petr Mogila eingeleitete Aufblühen der Kiever Metropole nicht lange nach seinem Tod unterbrochen. Recht bald nämlich wurde die Stadt Kiev ins Zarenreich einbezogen. Die Kiever Kirche verlor sofort ihren Rang, wurde als ein einfaches Bistum der russischen Kirche uniert und galt hinfort schlichtweg als ein Teil von ihr. Dies befruchtete zunächst die russische Kirche sehr, denn dem Moskauer Patriarchat wurden jene Kräfte zugeführt, auf die sich Zar Peter I. stützen konnte, als in seiner Regierungszeit auch in Rußland eine Öffnung der Kirche für die Neuzeit eingeleitet wurde. Wer die historischen Auswirkungen über-

blickt, muß sich fragen, welcher Peter der größere ist: der Metropolit Peter im ukrainischen Süden, der der Kiever Kirche einen geistig-geistlichen Weg nach Europa wies und dafür deren ungeteilte Zustimmung fand, weil sein Vorgehen nicht am kirchlichen Herkommen rüttelte und die Identität des Volkes nicht anfocht - oder der Autokrat Peter im russischen Norden, der sich, was die Kirche und das kirchliche Bildungsgut anbelangt, auf Leute aus Kiev stützte, als er seinem Land die europäische Lebensweise aufzwang und durch seine Vorgangsweise unter anderem erreichte, daß die Altgläubigen⁴⁰ zu einer dauerhaften Oppositionsbewegung erstarkten.

Sosehr die Einbindung Kievs in die russische Kirche diese befruchtete, für die Orthodoxie in Polen-Litauen leitete sie den Niedergang ein. Nach dem Verlust ihres Metropolisansitzes und als infolge der weiteren Expansion Rußlands eins ums andere von den hauptsächlich orthodoxen Siedlungsgebieten von ihr abgetrennt wurde, verlor die orthodoxe Kirche Polen-Litauens allmählich die Eigendynamik, die sie als selbständige Metropole besessen hatte. So war sie bald auch nicht mehr in der Lage, der geistlichen Ausstrahlung der unierten Kirche standzuhalten. Die beiden Diözesen des ehemaligen Halic_er Fürstentums, die 1595/96 die Zustimmung zur Union verweigert und sich damals gegen die Union verwahrt hatten, wuchsen etwa 100 Jahre später in die unierte Kirche hinein. Dies geschah in einem Prozeß, der sich über lange Zeit hinzog und hauptsächlich durch Predigt und Katechese verursacht war. Kein bloßer kirchenamtlich gefaßter Beschluß wie 1595/96, für den noch die Rezeption durch die Gemeinden erlangt werden mußte, und schon gar nicht Polizeimaßnahmen, wie sie im 19. Jahrhundert in einiger Zurückhaltung unter den Zaren und im 20. Jahrhundert ganz brutal unter Stalin geschahen, sondern eine langsame Entwicklung hatte die beiden Diözesen der katholischen Kirche zugeführt. Diese Art des Eingefügt-Werdens in die Communio mit Rom ließ ein besonders starkes Bewußtsein vom Uniert-Sein heranreifen. Zudem schlug der Vorgang keine Wunden, sondern brachte Heilung. Als diese Entwicklung nämlich beendet war und man 1721 die Synode von Zamos_ feierte, waren wenigstens in dem inzwischen kleiner gewordenen Polen-Litauen die ostslawischen Christen, die dort seit 1595/96 in zwei Kirchen geteilt waren, wieder zu einer einzigen Kirche vereint. Getrennt blieben sie freilich von den

orthodoxen ostslawischen Christen jenseits der Staatsgrenzen, und dies nicht allein wegen geistlicher Gründe, sondern je mehr die russische Kirche zu russifizieren begann, desto mehr auch aus nationalen Motiven.

Die nationalen Gesichtspunkte bedürfen näherer Beachtung. Beim Anschluß Kievs an den Moskauer Staat nahm niemand Rücksicht auf die Tatsache, daß sich seit dem Zerfall des alten Kiever Staates längst die drei ostslawischen Völker der Russen, Ukrainer und Weißrussen ausgebildet hatten. Weder auf die ethnischen Besonderheiten, noch auf die lange geschichtliche Eigenentwicklung der Kirchen im Moskauer Staat und in Polen-Litauen wurde Rücksicht genommen. Jeglicher Eigenstand der bisherigen Kiever Metropole sollte erlöschen. Hierarchen und Theologen aus Kiev hatten der russischen Kirche zwar helfen dürfen, sich nach Europa zu öffnen. Im übrigen aber sollte die Kiever Kirche ihr geistliches, liturgisches und theologisches Leben angleichen an das Moskauer, später Petersburger Vorbild. Von der Moskauer bzw. Petersburger Kirchenleitung bekam die Kirche aller ans Zarenreich angegliederter Gebiete hinfort die pastoralen und administrativen Direktiven. Das kirchliche Leben der Kosaken wurde ebenso angeglichen, nachdem sich die Kosaken dem Zarenreich angeschlossen hatten. Nach einer recht kurzen Übergangszeit, in der die Kosaken noch gewisse Sonderrechte wahren durften, verloren auch sie jegliche Autonomie im politischen wie im kirchlichen Bereich. Nicht anders verfuhr man bei den polnischen Teilungen im 18. Jahrhundert, bei denen Weißrußland und weitere Teile der Ukraine ans Zarenreich fielen. Jedesmal, wenn infolge der Expansionspolitik des Zarenreiches ein Stück Land an Rußland fiel, wurden die dortigen ukrainischen und weißrussischen Christen - und zwar die Unierten ebenso wie die Orthodoxen - mit der russischen Kirche vereint, und nach einer von Fall zu Fall etwas verschieden langen Übergangszeit behandelte die russische Kirchenleitung die ukrainischen und weißrussischen Diözesen nicht anders als alle anderen Bistümer der russischen Kirche.⁴¹ Wie es 1595/96 schon einmal geschehen war, mußte es die ukrainische und weißrussische Christenheit wieder erleben, daß sie von der Kirchenleitung der herrschenden Kirche nicht als autonome Kirche geachtet wurde. Dabei wurde das Abwürgen der Eigenständigkeit in Rußland sogar effizienter durchgesetzt, als es an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert in Polen-Litauen geschehen war.

Obwohl 1595/96 die Metropolie von Kiev in Rom keine offizielle Anerkennung fand, konnte die unierte Kirche de facto bis zu den Teilungen Polens als Metropolie fortbestehen, und nach den Teilungen Polens errichtete Rom 1807 für die Unierten, die österreichische Untertanen wurden, eine eigene Metropolie. Hingegen gab es für Ukrainer und Weißrussen nach ihrem Anschluß an die russische Kirche keine Möglichkeit mehr für irgendwelche gesonderte Kirchlichkeit. Es wurde immer deutlicher: Vereinigung mit der russischen Kirche bedeutete Russifizierung.

Erfahrungen aus dem 20. Jahrhundert

Massiv war der Widerstand weiter Teile der ostslawischen Christenheit Polen-Litauens, als Rom an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert über das herkömmliche Anrecht der Kiever Metropolie auf Autonomie hinweggehen wollte. Zum Ausbruch eines ebenso massiven Protests kam es in der ukrainischen Christenheit wieder nach der russischen Revolution vom Februar 1917, weil ihr Anrecht auf Eigenstand durch die russische Kirche lange und gründlich mißachtet worden war. Von kirchlich-pastoralen, aber auch politisch-nationalen Anliegen gedrängt, nützte man in der Ukraine nach dem Zusammenbruch der russischen Zentralmacht die Gunst der Stunde, um eine eigene ukrainische Kirche aufzubauen.⁴² Ein längeres vergebliches Verhandeln begann, bei dem auch von seiten der russischen Kirchenleitung neben kirchlich-ekklesiologischen Anliegen ebensolche von politisch-nationaler Art vertreten wurden. Als die Fronten schließlich verhärtet waren, sodaß keine Aussicht auf eine einvernehmliche Lösung mehr bestand, brachten ukrainische Christen sogar das legitime Anrecht auf eine eigene Kirche für ihr Volk in Mißkredit, indem sie eigenmächtig eine Autokephale Ukrainische Kirche ausriefen. Sie holten keinen Konsens der Schwesterkirchen ein und übersahen, daß eine Kirche, die nicht auf Übereinstimmung mit allen übrigen Kirchen bedacht ist, es nicht mehr verdient, Kirche zu heißen. Weil keine Schwesterkirche ihr von keinerlei Mitsorge um die Einheit der gesamten Kirche Christi gemäßigtes Verlangen nach Autonomie billigte und keine mit ihnen in Communio stehen wollte, fand sich kein Bischof, der bereit gewesen wäre, ihrem Kandidaten für das Amt eines ukrainischen Metropoliten das Weihesakrament zu spenden. Darum gingen sie soweit in die Isola-

tion, daß sie ihren Metropoliten und dessen Mitbischöfe ohne Mitwirken von Bischöfen aufstellten; sie beauftragten ihre Priester, dem künftigen Metropoliten die Weihe zu erteilen, und diesen ließen sie dann die Mitbischöfe weihen.⁴³ Ihren schweren Verstoß gegen die Grundordnung orthodoxer Kirchlichkeit suchten sie durch eine Theorie über angeblich alte alexandrinische Traditionen zu entschuldigen.

Ein stalinistischer Vernichtungsfeldzug der Polizei löschte nach der Eroberung der Ukraine durch die Rote Armee diesen Versuch, eine ukrainische Kirche entstehen zu lassen, schnell wieder aus. Als während des 2. Weltkriegs ein neuer Versuch erfolgte, fanden sich Bischöfe, die wirkliche Bischofsweihen erteilten. So kam unter deutscher Besatzung eine bischöflich geleitete ukrainische Kirche zustande. Beim Rückzug der Deutschen ging sie ins Exil.⁴⁴ Ohne Communio mit anderen Kirchen aus Ost oder West, d.h. als ein in ekklesiologischer Hinsicht überaus fragwürdiges Gebilde, überlebte sie in Kanada. Seitdem neuerdings die Behörden ihrer alten Heimat zustimmen, daß Emigranten und deren Nachkommen zurückkehren, breitet sich diese Kirche dort aus, bekämpft das Moskauer Patriarchat und spaltet die Christenheit, indem sie neben und gegen die orthodoxen Kirchengemeinden, die der Moskauer Patriarchatsleitung unterstehen, eigene ukrainische orthodoxe Kirchengemeinden errichtet. Denn ihr erscheinen die nationalen Anliegen wichtiger als Christi Auftrag zur Einheit der Christen; sie offenbart, daß eine Kirche erkranken muß, wenn ihr die Autonomie für die Gläubigen einer bestimmten Nation wichtiger ist als die Communio der Kirchen. Erst die Zukunft wird erweisen, ob Gott auch diese Sondergruppe auf die Dauer Verwalterin seiner Gnadengaben sein läßt. Erst daran wird sich zeigen, ob sie eine Anerkennung als Kirche oder die Verurteilung als Sekte verdient.

Eine Kirche, die über Jahrhunderte hinweg Vermittlerin der Gnadengaben Gottes sein durfte, wollte man in der Ukraine gewaltsam in eine andere assimilieren, nachdem Stalin aufgrund seines Paktes mit Hitler aus dem Jahr 1939 und als Frucht des Sieges im 2. Weltkrieg Galizien und das Karpatenland der ukrainischen Sozialistischen Republik angegliedert hatte. Er beschloß, die unierten Christen der eroberten Lande durch seine Polizei zwangsweise dem Moskauer Patriarchat zuführen zu lassen. Denn dem Beispiel der Zaren folgend, jedoch unter Anwendung brutalster, von den Za-

ren nie in Erwägung gezogener Methoden, wollte er die neu seinem Herrschaftsgebiet eingegliederten Christen nicht nur staatlich, sondern auch kirchlich möglichst eng an sein Machtzentrum Moskau binden.⁴⁵ Seine Polizei machte sich schwerer Vergewaltigung der Gewissen schuldig, indem sie gläubigen Menschen, die ihre Kirche liebten, in der sie das Wort Gottes vernommen und die heiligen Sakramente empfangen hatten, kurzum befahlen, diese Kirche zu verlassen und künftig einer anderen, nach ihrer Überzeugung irrigen Kirche anzugehören. Diesen Vorgang, der den Menschenrechten Hohn sprach, nannten die Behörden offiziell eine "Rückkehr zur Mutterkirche, dem Moskauer Patriarchat". Die Bezeichnung war im selben Ausmaß verlogen, wie der Vorgang verbrecherisch war. Denn die Heimat der betroffenen Gläubigen gehörte seit dem Zerfall der Kiever Rus' zur abendländischen Welt; niemals war sie kirchlich oder staatlich nach Moskau ausgerichtet gewesen. Von "Rückkehr nach Moskau" zu reden, war propagandistische Verfälschung der geschichtlichen Tatsachen, und die Betroffenen, die nicht nach Moskau zurückkehren konnten, weil weder sie noch ihre Vorfahren jemals dorthin bezogen waren, wollten sich dorthin auch nicht zum ersten Mal ausrichten lassen, weil sie sehr bewußte Ukrainer waren. Denn nur allzu genau wußten sie, daß einer Russifizierung ausgesetzt wird, wer zur russischen Kirche gehört.

In einer Leidensbereitschaft von bewundernswürdiger Zeugnis-kraft überlebte die Unierte Ukrainische Kirche im Untergrund. Jetzt, nach ihrer Befreiung, wird es vieler geduldiger Untersuchungen und Aufklärungen bedürfen, bis die von den gottlosen Behörden unter den Unierten in Umlauf gebrachten Unterstellungen, Gerüchte und Lügen über eine angebliche Mitursächlichkeit des Moskauer Patriarchats an der langen und grauenhaften Unterdrückung und an den entsetzlichen Leiden entkräftet werden. Erst wenn dies geschehen ist, werden Schritte eingeleitet werden können, die abzielen auf eine Communio zwischen der unierten Christenheit der Ukraine und den orthodoxen Christen der Ukraine, die dem Moskauer Patriarchat zugehören.

Im Januar 1990 stimmte das Moskauer Patriarchat zu, daß sich seine in der Ukraine gelegenen Bistümer zu einer Ukrainischen Orthodoxen Kirche zusammenschließen. Es gewährte ihr Autonomie und setzte damit eine Tat, die sich als sehr hilfreich erweisen könnte. Zwar zweifeln einstweilen noch viele, ob in baldiger Zu-

kunft tatsächlich verwirklicht wird, was der Synodalbeschuß vom Januar 1990 verheißt. Wenn dies der Fall ist, wenn die gesamte Orthodoxie der Zuerkennung von Autonomie an die Ukrainische Orthodoxe Kirche zustimmt und wenn sich die Ecclesia Romana anders verhält als bei den Vorschlägen auf Errichtung eines Kiever Patriarchats im 17. Jahrhundert, könnte es sein, daß die ukrainische Christenheit wie in den Tagen ihres großen Metropoliten Petr Mogila abermals und hoffentlich diesmal erfolgreich versuchen könnte, ihre verschiedenen Konfessionen zu einem einzigen Patriarchat von Kiev zusammenzuführen, das dann in Communion leben wird mit den Kirchen, denen heute die verschiedenen Konfessionen der ukrainischen Christenheit zugehören.

Damit ist von der Zukunft geredet. Doch ehe wir ins Morgen blicken, wollen wir noch etliche Konsequenzen erwägen, die sich aus den geschichtlichen Erfahrungen der ukrainischen Christenheit für bestimmte Themen der gegenwärtigen ökumenischen Problematik ergeben.

KONSEQUENZEN FÜR ÖKUMENISCHE GEGENWARTSFRAGEN

Autonomie und Einheit

Die Metropole der Kiever Rus' unterhielt gute Verbindung mit der Mutterkirche, dem Patriarchat von Konstantinopel. Sie war es aber gewöhnt, in vieler Hinsicht pastoral eigenständig zu handeln; die Entfernung und die Verkehrsverbindungen hätten etwas anderes auch gar nicht erlaubt. Communio hatte die Kiever Kirche mit den Kirchen jener Länder, mit denen das Kiever Reich in lebhaftem Verkehr stand, und noch mit anderen Kirchen, mit denen ihre Mutterkirche Communio pflegte und sie ihr vermittelte. Wegen politischer Umstände wurden später aus der ehemals einen Kiever Metropole zwei, zeitweise sogar drei Metropolien, die sich über die politischen Grenzen hinweg als Schwesterkirchen verstanden. Jene Metropole(n), der (denen) die ukrainischen Lande angehörten, blieb(en) Tochterkirche(n) von Konstantinopel; die andere Metropole betrachtete sich nach dem Konzil von Ferrara/Florenz als dem Tochterverhältnis zu Konstantinopel entwachsen und wurde nach einer Periode der Ungewißheit, in der die politischen und geographischen Umstände die Kontaktnahme sowieso kaum erlaubt hätten, von der früheren Mutterkirche und von den übrigen östlichen Patriarchaten in der Tat als selbständige Schwesterkirche anerkannt. Den gegenseitigen Relationen zwischen den bisher benannten Kirchen lag ein Verständnis von Kircheneinheit zugrunde, das weitgehende Eigenständigkeit zuließ. Sie waren bestrebt, beiden Forderungen der Ekklesiologie nachzukommen: Einerseits waren sie bedacht, als der eine Leib Christi eins zu sein; andererseits respektierten sie im Dienst ihrer Völker und um deren Schätze zu sammeln zwischen sich dennoch Grenzen und erkannten einander Autonomie zu.

Eine neue Lage entstand, als durch die Union von Lublin Polen und Litauen zu einem einzigen Staatswesen zusammenwachsen. Die Kiever Metropole, der der Konstantinopeler Patriarch zwar nicht die volle Selbständigkeit als eigenes Patriarchat zubilligte, der er aber wenigstens einen Exarchen und damit vermehrtes Recht zu eigenständigem pastoralen Handeln gewährte, verlangte danach, auch mit der lateinischen Kirche im gemeinsamen polnisch-litauischen Staat in ein geordnetes Verhältnis von Schwesterkirchen

einzutreten. Gemäß den Entwicklungen, die im 2. Jahrtausend im römischen Patriarchat stattgefunden hatten, kannte die lateinische Kirche jedoch seit langem keine zu eigenständigem pastoralen Vorgehen befugten Metropolien mehr. Also war die lateinische Kirche Polens zu keinen eigenständigen Schritten in der Angelegenheit ermächtigt, und die Verhandlungsführer der Kiever Metropole hatten nach Rom, an den Sitz des ersten Bischofs der gesamten lateinischen Kirche, zu reisen. Dort war der Gedanke an eine Aufnahme der Communio mit der lateinischen Kirche, die nicht zugleich hierarchische Abhängigkeit vom ersten Bischof der gesamten lateinischen Kirche bedeutet hätte, fremd. Auch nahm man dort nicht zur Kenntnis, daß die Delegierten Abgesandte einer auf Autonomie bedachten Synode waren. Vielmehr wollte man die ostslawischen Christen Polen-Litauens so in die Gemeinschaft mit dem Papst aufnehmen, daß dieser ihnen hinfert auch jene Fürsorge angedeihen lassen sollte, die er in seiner Funktion als erster Bischof des Abendlandes den Lateinern schuldete. Das aber war ein Abrücken von der altkirchlichen Patriarchatsordnung und bedeutete ein anderes Verständnis von Kircheneinheit, als es die Kiever Synode und ihre Mutterkirche Konstantinopel besaßen. Die Delegierten aus Kiev ließen sich für das römische Einheitsverständnis gewinnen und vertraten es auf der Synode von Brest. Aber sie konnten nur Teile ihrer Kirche bewegen, vom herkömmlichen Kirchenbild abzurücken und auf die Eigenrechte für ihre Metropole zu verzichten. Über den Gegensatz im Verständnis von Kircheneinheit zerbrach die Kiever Kirche.

Die Gegner der Union, wie sie in Rom konzipiert worden war, konnten sich bald kirchlich konsolidieren; als ihnen ein Metropolit geweiht war, residierte dieser in Kiev. Zwischen Unierten und Orthodoxen kam es nicht nur zu Rivalitäten; es herrschte offener Streit, bisweilen sogar Kampf. Einsichtige Männer, die Frieden ersehnten, suchten nach einem Weg zurück zur Communio zwischen beiden Parteien. Sie kamen aus der Kiever Tradition und verstanden die Kircheneinheit als Gemeinschaft eigenständiger Kirchen. So meinten sie, daß sich die auseinandergebrochene Kiever Kirche wiedervereinigen und mit allen Kirchen in Ost und in West Communio haben könne, wenn sie aus ihren bisherigen Abhängigkeiten als Tochterkirche entlassen würde und ebenso einen Patriarchen bekäme wie vor nicht langer Zeit die Moskauer Kirche. Sie waren sich aber

bewußt, daß sich ihre Kirche die erstrebten und nach ihrer Überzeugung friedenfördernde Würde und die Rechte eines Patriarchats nicht eigenmächtig nehmen dürfe, sondern zu erbitten habe. Darum schlugen sie vor, sich an den römischen Bischof zu wenden, damit dieser ähnlich, wie es früher Jeremias II. für die Moskauer Kirche getan hatte, nun den Konsens der Weltchristenheit auch für eine Rangerhöhung der Kiever Kirche herbeiführe. Sie meinten, daß der konfessionelle Graben, zu dem es aufgrund der zwiespältigen Union von 1595/96 gekommen war, nach dem Zuerkennen der patriarchalen Würde an die Kiever Metropole überwunden würde. Denn nach östlichem Verständnis wäre die Kirche von Kiev als Patriarchat autorisiert gewesen, ohne Rekurs an ferne, meist mangelhaft informierte Zentren in Eigenverantwortung zu ergründen und durchzuführen, was unter den konkreten örtlichen Bedingungen für die Eintracht zwischen den Christen gut ist. Doch in Rom wich man nicht von dem Einheitsverständnis ab, das in der Bulle "Magnus Dominus" ausgedrückt war. Den Ruthenen wurde zu verstehen gegeben, daß alles längst geklärt sei, daß folglich kein Grund vorliege zur Suche nach abweichenden Lösungen. Autonome Kirchen, die nach der eingangs skizzierten Ekklesiologie des 2. Vat. Konzils miteinander die eine Kirche Christi bilden und die dieses Konzil wiederherzustellen befahl,⁴⁶ waren für Lateiner des 17. Jahrhunderts nicht vorstellbar.

Als Kiev und bald auch andere Gebiete Polen-Litauens an Rußland angeschlossen wurden, ordnete sich die russische Kirche die dortigen Bistümer in genau jener unmittelbaren Weise unter, die beim Unionsabschluß in Rom als das ideale Verhältnis der ostslawischen Unierten zum Papst betrachtet wurde: Die orthodoxe Metropole Polen-Litauens wurde ausgelöscht, und alles kirchliche Leben sollte durch eine einzige kirchliche Oberbehörde geleitet werden. Daß dies geschah, als sich die drei Völker der Russen, Ukrainer und Weißrussen schon ausgebildet hatten, sammelte gefährlichen Zündstoff an und wurde verderblich, als es später bei Ukrainern und Weißrussen zu nationalen Bewegungen kam.

Union und Uniatismus

Wegen der Vorläufigkeit allen kirchlichen Lebens und Lehrens⁴⁷ gibt es Fragen der Glaubenslehre und der Kirchenverfassung, bezüg-

lich derer es den Kirchen noch nicht gelang, alle einschlägigen Gesichtspunkte so miteinander zu verknüpfen, daß ein voller Konsens aller bestünde. Solange diese Unvollkommenheit besteht, darf keine Kirche ihr eigenes Maß an Einsicht zur Leitmarke machen wollen und von anderen Kirchen schlichtweg die Übernahme der von ihr für angemessen gehaltenen Auffassung verlangen. Tut sie es dennoch, nimmt sie nicht mehr die Wahrheit, sondern das geschichtliche Maß ihrer eigenen Wahrheitserkenntnis zum Bezugspunkt für die Glaubenslehre.

Leider begingen die Kirchen in der Vergangenheit oftmals diesen Fehler. Immer wieder geschah es, daß eine bestimmte Kirche meinte, der kirchlichen Einheit am besten zu dienen, wenn sie den übrigen Kirchen ihre eigene Auffassung zur strittigen Frage aufdrängt. Man glaubte, die Probleme, um derentwillen sich die Kirchen voneinander abgegrenzt hatten, würden aus der Welt geschafft werden, wenn man die fraglichen Angelegenheiten künftig gemeinsam von jenem Gesichtspunkt her angeht, der infolge der geschichtlichen Entwicklung in einer bestimmten Kirche die hauptsächliche oder sogar die ausschließliche Beachtung fand. Wo unter solchen Bedingungen ein Zusammenschluß der Kirchen erfolgte, war ihre Verarmung die Folge. Denn jene geistlichen Erkenntnisse, die von der anderen Kirche besonders hätten gehütet werden können, welche bei dem Vorgang genötigt war, von ihren Einsichten abzurücken, entschwand aus dem reflexen Bewußtsein der Kirchen. Wurde nicht eine ganze Kirche, sondern nur ein Teil von ihr zur Übernahme der Auffassung einer anderen Kirche bewegt, waren schwere Krisen und neue Kirchenspaltungen die Folge, denn Gläubige, die bislang in geistlicher Einheit zueinander lebten, wurden dabei auseinandergerissen; die *Communio*, die sie bislang untereinander hatten, wurde zerbrochen, um einen Teil von ihnen künftig in die *Communio* mit einer Kirche anderen Herkommens eintreten zu lassen. Der Ökumenismus der Gegenwart brandmarkt das Verfahren, bei dem eine Kirche anderen Kirchen oder Teilen von ihr schlichtweg die Belehrung aufnötigt, als *Uniatismus*.⁴⁸ Dieses Verfahren lehnte Johannes Paul II. ausdrücklich ab, als er in Biafystok sagte, nur der Dialog sei ein rechter Weg zur vollen Einheit der Kirchen.⁴⁹

Wie ein solcher Dialog zu führen ist, skizzierte Johannes Paul II., als der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. im Dezember 1987 bei ihm zu Gast war. Er rief damals auf zum gemeinsamen Su-

chen nach einer Lösung für eine Frage, bezüglich derer die orthodoxe und die katholische Kirche ihre alten Überlieferungen noch nicht in der erforderlichen Weise zueinander in Relation setzen konnten. Die beiden Kirchen können nämlich noch nicht angeben, wie die Amtsführung des Papstes als des Inhabers des ersten Bischofsitzes der Christenheit in Einklang zu bringen ist mit dem Eigenstand und der selbständigen Handlungsmöglichkeit jener "organisch verbundenen Gemeinschaften", zu denen, wie das 2. Vat. Konzil lehrt, "dank der göttlichen Vorsehung die verschiedenen Kirchen zusammenwachsen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet sind."⁵⁰ Offen bekannte der Papst vor seinem Gast aus Konstantinopel, daß er noch nicht wisse, wie er seiner Sendung in der rechten Weise nachzukommen habe, und er rief alle - Katholiken und Nichtkatholiken - auf, ihn durch Gebet und Studium zu unterstützen, damit er lerne, seiner Sendung als römischer Bischof gerecht zu werden. An den Konstantinopeler Bischof gewandt, sagte er: "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 ein gebe, 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 achthat auf alles, was die Tradition der Kirche mit sich bringt, diese Tradition der Kirche des Ostens voll respektieren will."⁵¹

Hilfe empfangen und Hilfe geben beim Erkennen und Erfüllen des Willens Christi unter den jeweils konkreten Gegenstandsverhältnissen ist eine Frucht der Communio zwischen Schwesterkirchen. Kirchen, die Communio haben, und auch Kirchen, die zueinander Communio suchen, sollen einander uneigennützig an ihren Gaben Anteil geben und füreinander Verantwortung tragen, denn sie sind miteinander der eine Leib Christi; alle Freuden und Leiden der einen Kirche sollen stets auch die Freuden und Leiden der übrigen Kirchen sein. In Freiheit und vorbehaltloser Offenheit für alles Gute soll jede Kirche an dem Anteil nehmen, was von den Schwesterkirchen angeboten wird, denn der Verantwortung, die die Kirchen füreinander tragen, entspricht die Pflicht, voneinander Ermunterung im Glauben und, so nötig, den Aufruf zu Metanoia und Reformen anzunehmen. Handeln sie so, bannen sie jede Gefahr von Uniatismus; Übereinkünfte, die getrennte Kirchen auf diesem Weg erarbeiten, verdienen "Union ohne Uniatismus" genannt zu werden.

Vorübergehende Dominanz eines soteriologischen Exklusivismus im ekklesiologischen Denken

Schon im 16. Jahrhundert war - wie oben erwähnt - von bestimmten Theologen der abendländischen Kirche vertreten worden, es sei heilsnotwendig, jener Kirche anzugehören, die vom Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, geleitet wird. Die Ekklesiologie dieser Theologen, die an den Heilschancen nichtkatholischer Christen zweifelten, sie eventuell sogar ganz bestritten, wurde unter den Katholiken im Lauf des 18. Jahrhunderts weit verbreitet. In nachtridentinischer Zeit griff dieser soteriologische Exklusivismus mehr und mehr um sich und fand vor etwa zwei Jahrhunderten in der katholischen Kirche fast allgemeine Zustimmung.

Ihm zufolge gehört zur Kirche Christi nur, wer ausdrücklich unter der oberhirtlichen Verantwortung des römischen Papstes lebt. Die orthodoxen Christen galten jenen, die von der exklusivistischen Auffassung überzeugt waren, für verirrte und des Heimgeholtwerdens bedürftige Schafe. Zwar wurde das sakramentale Leben außerhalb der Herde Petri nicht kategorisch abgestritten. Man hielt aber die Sakramente dort für illegitim vollzogen und meinte, das Heil der östlichen Christen "sicherer" machen zu sollen, indem man sie zur Anerkennung des römischen Papstes und zum Anschluß an

die Romana Ecclesia, d.h. zur Konversion zum Katholizismus bewegte. Denn nur dann, so war man überzeugt, würden sie ihr sakramentales Leben in der rechten Weise pflegen.

In der schärfsten Form, die die exklusivistische Auffassung je in einem lehramtlichen Dokument erlangte, wurde sie etwa zwei Jahrzehnte vor dem 2. Vat. Konzil in der Enzyklika "Mystici corporis" vom 22.6.1943 ausgesprochen. Es heißt dort: "Den Gliedern der Kirche aber sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind. ... Wer die Kirche zu hören sich weigert, ist nach dem Gebot des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder zu betrachten. Aus diesem Grunde können die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht in diesem einen Leib und aus seinem einen göttlichen Geiste leben."

Das 2. Vat. Konzil machte sich davon frei; es rückte ab von jener Betrachtungsweise, die in erster Linie die kanonischen Kirchengrenzen in den Blick nahm und sich von ihnen in solchem Ausmaß beeindruckt ließ, daß sie jenseits derselben nicht mehr nach "Kirchlichkeit" Ausschau hielt. Vielmehr entschied sich das Konzil für eine Vorgehensweise, die im Gedanken an die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes und in Ehrfurcht vor seiner Souveränität zuerst nach den Spuren des Gnadenhandelns Gottes sucht, ehe an Grenzen gedacht wird. Denn nur so wird vermieden, daß die Theologie Grenzen vermutet, die vor Gott keine Gültigkeit haben. Darum verwahrte sich das Konzil gegen die exklusivistische Annahme, daß die kanonischen Kirchengrenzen schlechthin als die Grenze von "Kirchlichkeit" zu betrachten seien und stellte heraus, daß "die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeyer, 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."⁵² Von ihren Kirchengemeinschaften heißt es im Anschluß daran: "So baut sich auf

und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes ...", und einige Zeilen weiter unten wird gesagt, daß diese Kirchen mit der katholischen Kirche bis heute in ganz enger Verwandtschaft verbunden sind.

Als das 2. Vat. Konzil die Neubesinnung vornahm, war die Ukrainische Unierte Kirche in den Untergrund abgedrängt und vom theologischen Austausch mit der katholischen Kirche im Ausland abgeschnitten. Sie konnte kaum etwas davon erfahren. So war sie - ganz ohne ihr Verschulden - gezwungen, bei den alten Überzeugungen zu bleiben. Die Mehrzahl ihrer Glieder steht jetzt, wo die Grenzen geöffnet werden, der seit dem 2. Vat. Konzil von der katholischen Kirche gelehrtten Ekklesiologie und dem Ökumenismus mit wenig oder mit keinem Verständnis gegenüber. Wie die alte Ekklesiologie erhielten sich im Untergrund auch die alten, aus dem Exklusivismus abgeleiteten Verhaltensweisen gegenüber den anderen Kirchen. Wegen des Mangels an Information über die Erneuerung der katholischen Kirche durch das 2. Vat. Konzil hatte die Ukrainische Unierte Kirche im Untergrund nämlich nicht die Möglichkeit, ökumenische Einsichten zu erlangen und um ihretwillen ihr Verhalten zu läutern. Sie tritt heute so wieder ans Licht der Öffentlichkeit, wie sie sich in den 40-er Jahren in den Untergrund zurückziehen mußte. Die Spannungen, die jetzt auftreten, sind daher nicht neu; sie waren nur bisher verdrängt und sind in der Zeit, in der sie weder ausgetragen noch gelöst werden durften, sehr unzeitgemäß geworden.

Blicken wir zurück ins 17. Jahrhundert. Als man damals durch Errichtung eines gemeinsamen Patriarchats für Unierte und Nichtunierte die Wiedervereinigung der durch die Union von 1595/96 gespaltenen Ruthenen erreichen wollte, indem man ohne alle Vorbedingungen schlichtweg die Kommuniongemeinschaft aufzunehmen vorschlug, waren auch Führer der Unierten an den Gesprächen beteiligt. Diese konnten an dem Vorhaben mitwirken, denn sie waren in jener traditionellen Ekklesiologie verankert, die vor dem Tridentinum allgemein verbreitet war und vom 2. Vat. Konzil wieder aufgegriffen wurde. Gemäß dieser Ekklesiologie hielten sie wegen der nämlichen sakramentalen Gnadengaben auf beiden Seiten des Grabens das Schisma für überbrückbar. Spätere Generationen der Unierten änderten die Sicht. Je länger, desto mehr ließen sie sich überzeugen von der in der nachtridentinischen römischen Kirche allmählich

um sich greifenden Überzeugung, daß Christen, die nicht unter der direkten Obhut durch den Nachfolger Petri stehen, verirrte Schafe seien; daß sie zwar nicht wirkungslos, aber in unerlaubter Weise an den Sakramenten Anteil nehmen und nur dann ihres Seelenheils sicher sein können, wenn sie zur katholischen Kirche konvertieren. Als die stalinistische Unterdrückung der Unierten Ukrainischen Kirche erfolgte, war die weit überwiegende Mehrheit des Klerus und der Laien von dieser Überzeugung erfüllt. Daher gerieten sie in schwere Gewissensnot, als ihre Gemeinden und Gotteshäuser orthodoxen Bischöfen unterstellt werden sollten.

Anrecht auf eine Kirche für das eigene Volk

Das nationale Fühlen ist bei den östlichen Kirchen von großer Wichtigkeit für das kirchliche Leben. Wer dies übersähe, könnte vieles von dem, was in den orthodoxen, altorientalischen oder unierten Kirchen und auch was bei den meisten katholischen und protestantischen Kirchen im östlichen Europa und im Vorderen Orient zu beobachten ist, nicht verstehen. Wie aus dem Studium der Geschichte aller christlichen Völker dieser Regionen deutlich wird, kam es bei jedem von ihnen entweder beim Eintritt in die Geschichte oder an einem entscheidenden Wendepunkt ihrer Geschichte zu dem Bewußtsein von einer ganz engen Verbindung zwischen ihrer Nation und ihrer Kirche. Solange diese Völker selbständig waren, galt ihnen als Volksgenosse und vollberechtigter Bürger ihres Königreiches, wer ihr kirchliches Leben mitlebte. Wer es nicht tat, war ein im Land lebender Fremder. Verloren die Völker ihre Selbständigkeit und mußten sie unter Fremdherrschaft leben, war ihr eigenes kirchliches Leben der Kristallisationspunkt, um den herum sie ihre Identität zu wahren vermochten, und ganz selbstverständlich wurde dabei ihr Klerus zu ihrem Sprecher. Dies umso leichter, als der Klerus in der Regel auch die Bildungselite darstellte. Die somit sehr tief in die Geschichte zurückreichende Verbindung zwischen Nation und Kirche hat zur Folge, daß die Christen dieser Länder ihr Christ-Sein ganz selbstverständlich in den gerade bei ihrem Volk üblichen Formen der Frömmigkeit praktizieren, die dort traditionelle Ausgestaltung des Gottesdienstes lieben, ihrem überlieferten Festkalender folgen, das herkömmliche Brauchtum vollziehen und überzeugt sind, daß ihre Treue zu ihren national gefärbten

kirchlichen Traditionen auch ihre Zugehörigkeit zu ihrem Volk stärkt. Zwar wissen sie, daß es außer der ihnen ans Herz gewachsenen Weise noch andere Möglichkeiten gibt, als aufrichtiger Christ zu leben. Doch es ist für sie nicht allein wichtig, ein guter Christ zu sein; sie legen auch größten Wert darauf, daß sie es in der für ihre Nation charakteristischen Weise sind. So ist das Christ-Sein in diesen Nationen in hohem Grad volkstumsmäßig geprägt, und dies ließ umgekehrt bei ihnen auch das Bewußtsein heranwachsen, daß ein bestimmt geprägtes Christ-Sein zu ihrem Volkstum gehört.

Werden sie gehindert, ihr Christ-Sein in genau jener Ausprägung zu leben, die sie für ihre Tradition halten, betrachten sie dies als Unrecht sowohl gegen ihre Kirche als auch gegen ihre Nation. Daß dies, wie unser Durchblick durch die ukrainische Geschichte ergab, in Rom und in Moskau bzw. St. Petersburg nicht oder doch zu wenig bedacht wurde, daß man von dort aus vielmehr allzu unbekümmert Direktiven ausgab, die das Kirchenleben der Ukrainer mit demjenigen des Abendlandes bzw. Rußlands vereinheitlichen sollten, führte zu schweren Spannungen und sogar zum Zerbrechen der Kircheneinheit. Eine Ekklesiologie, die in der rechten Weise um die *Communio* aller Schwesterkirchen besorgt ist, muß Raum geben für Kirchen der Völker, Sprachgruppen und Kulturgemeinschaften, die ihre eigenen Traditionen lieben und pflegen. Diese Kirchen dürfen ihre Traditionen aber nicht verabsolutieren und ihretwegen nicht die Rücksichtnahme auf die unabdingbaren Erfordernisse der gesamtkirchlichen Einheit vergessen.

Infolge des Säkularisierungsprozesses der Neuzeit trat für manche Angehörige von Völkern, die eine bestimmte Kirchenzugehörigkeit zu ihren Charakteristika zählen, die geistliche Komponente der Kirchengliedschaft hinter deren ethnischer oder auch folkloristischer Komponente zurück. Wo Fremdherrschaft über einem Volk lag, konnte es dann dazu kommen, daß sich bestimmte Kreise sehr für ihre Kirche ereiferten, ohne sich um die religiösen, aus dem Glauben erwachsenden Pflichten wirklich zu bekümmern.⁵³ Auch unter der Diktatur des Kommunismus, die den Völkern ideologische und kosmopolitische Fesseln anlegen wollte, geschah es des öfters, daß die Kirchen von nicht eigentlich geistlich interessierten Kreisen als Bollwerke für die Verteidigung des nationalen Herkommens bzw. des Dissidententums überhaupt in Anspruch genommen wurden. Es ist

unaufgebarer Anspruch des Evangeliums, daß die Erlösung Freiheit bedeutet, und es ist Pflicht der Kirche, zur Freiheitssicherung beizutragen. Dennoch ist auch nach jener Grenze zu fragen, die respektiert bleiben muß, damit es nicht vorkomme, daß ein Volk um lediglich innerweltlicher Ziele willen auf eine eigene Kirche Anspruch erhebt.

Zur Gegenwartslage in der Ukraine

Heute kann man es erleben, daß die großen Anliegen der ukrainischen Christen des 17. Jahrhunderts teils zu konfessionellen, teils zu nationalen Forderungen umgebogen werden.

Wie damals sind auch heute wieder viele dringend bemüht, den Zustand zu beenden, daß bei den Ukrainern Kirchen byzantinischer Tradition konfessionell gegeneinander stehen, weil die eine Kirche mit Rom uniert ist und die anderen Kirchen es nicht sind. Die Besonnenen unter diesen Menschen sehen im Dialog zwischen den Kirchen für ihr großes Ziel den richtigen Weg, der zwar sehr mühsam zu begehen ist, aber auch einzig und allein zu einem wahren Ausgleich führen kann. Konfessionalistische Heißsporne auf orthodoxer Seite meinen hingegen, dies durch die Beseitigung der unierten Kirche schneller erreichen zu können. Sie wiederholen den vererblichen Fehler des Uniatismus, indem sie einfach die von ihnen für angemessen gehaltene Lösung auferlegen wollen; ohne Rücksicht auf die berechtigten Einwände der Betroffenen fordern sie nämlich, daß die unierten Katholiken, die im Glauben geeint sind mit der katholischen Kirche, aber den byzantinischen Ritus vollziehen, entweder ihrem Glauben gemäß übergehen zum lateinischen Ritus (und damit entsprechend dem oben dargestellten nationalkirchlichen Fühlen aus "Ukrainern" zu "Polen" würden) oder daß sie ihrem Ritus gemäß konvertieren zum orthodoxen Glauben.⁵⁴ Sie bedenken nicht, daß dies nicht zur Kircheneinheit führen würde, sondern eine nochmalige Verschiebung der Grenzlinie des Schismas erbrächte. Auch unterlassen sie es, sich Gedanken zu machen, wie es erlaubt sein kann, an eine jahrhundertealte, vom Heiligen Geist getragene Ortskirche die Forderung zu richten, daß sie sich einfach in eine andere Kirche hinein auflösen solle.

Durch Übertreiben des Anspruchs auf Autonomie für die ukrainischen Christen schädigen nationalistische Kreise das kirchliche

Leben, weil sie die ukrainische Christenheit weiter aufspalten, indem sie ohne Bedacht auf Christi Wort einem eigenmächtigen Beschluß entsprechend neben der bestehenden orthodoxen Kirche des Landes und in scharfer Konkurrenz zu ihr eine gesonderte Autokephale Ukrainische Orthodoxe Kirche aufrichten. Ohne Rücksichtnahme auf die gesamtkirchliche Einheit nehmen sie sich das ekklesiologisch an sich berechnete Selbstbestimmungsrecht für die Kirche ihres Volkes nach eigenem Gutdünken heraus. Was die Väter des 17. Jahrhunderts, um die Communio der Kirchen nicht zu belasten, im Konsens mit den übrigen Kirchen zu erreichen suchten, sprechen sie sich einfach selber zu und diskreditieren durch ihr unausgewogenes Vorgehen einen wichtigen Wert der Ekklesiologie, nämlich das Anrecht auf Eigenstand für die zahlreichen Kirchen der Völker, Sprachgruppen und Kulturgemeinschaften.

Viele Unierte wünschen sich heutzutage die Erhebung ihrer mit Rom unierten Kirche zum Patriarchat. Was für die Väter des 17. Jahrhunderts eine krönende Bestätigung für die Überwindung des bestehenden Schismas gewesen wäre, erstreben sie zur Glorifizierung ihrer Konfession.

AUSBLICK INS MORGEN

Wie eingangs gezeigt, stimmen die katholische und die orthodoxe Kirche unserer Tage überein, daß die Kirche Christi dort zu finden ist, wo im sakramentalen Geschehen den Menschen das Heil geschenkt wird; daß überall, wo dies geschieht, die betreffende Ortskirche in der je angemessenen Weise für die ihr anvertrauten Menschen da zu sein hat; daß es die eine Kirche Christi ist, die in der je erforderlichen Gestalt an den vielen Orten am Wirken ist. Also darf dem ukrainischen Volk um der Kircheneinheit willen ein ihm gemäßes kirchliches Leben nicht verweigert werden; die Kirchenzentren in Rom und in Moskau - und, wenn neue Zentren anderswo entstehen sollten, auch diese - haben aus den Fehlgriffen der Vergangenheit zu lernen und für die Zukunft Konsequenzen zu ziehen. Wie eine jede Ortskirche muß aber die ukrainische Christenheit um die Zustimmung der Schwesterkirchen zu dem Weg besorgt sein, den sie für sich wählt, denn nur in Communion mit allen Kirchen ist sie die Kirche Christi; diesbezüglich kennt sie in ihrer Geschichte positive und negative Erfahrungen.

Doch die ukrainische Christenheit hat volle Communion weder unter sich noch mit allen übrigen Ortskirchen. Wie das Studium der Kirchengeschichte zeigt, kam es aus recht verschiedenen Gründen zu mehrfachen Trennungen, "nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten", doch darf denjenigen, die in die getrennten Kirchen "hineingeboren werden und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden."⁵⁵ Zweifellos trägt es bei zur Reinigung des historischen Bewußtseins der gegenwärtigen und der kommenden Generationen und zur "Bewältigung der Vergangenheit", wenn die Historiker aufrichtiger, als es bislang geschah, den beiderseitigen Anteil an Mitschuld aufzeigen. Zum Herausfinden der Kirchen aus der derzeitigen wechselseitigen Verweigerung der Communion tragen aber Schuldzuweisungen auch dann nichts bei, wenn sie gerecht sind.

Communion ist nicht eine Frucht von dem, was wir Menschen richtig machen. Sie ist jener Zustand, der zwischen Ortskirchen besteht, die den Geber alles Guten dafür preisen, daß er durch sie ihren Gliedern die nämlichen Gnadengaben der Erlösung, der Gotteskindschaft und des ewigen Heiles schenkt. Da die Ortskirchen

diesen Gaben aber, um sie durch die Zeiten zu tragen, ein je ihren geschichtlichen Umständen entsprechendes Kleid geben müssen, kann es geschehen - und es ist in der Geschichte oftmals geschehen - daß sich die Kirchen wegen geteilter Meinungen über die Unterschiede im zeitlichen Kleid zerstreiten und über den Streit die Communio verlieren. Solange sie fortfahren, wie gebannt (fast) nur auf das zu blicken, was menschlichen Ursprungs ist, und solange sie aneinander die wechselseitige Forderung stellen, daß korrigiert werden müsse, was sie als besonders störend empfinden, dauert das Schisma fort.

Manche halten dafür, die Schismen nähmen ein Ende, wenn Konsens über alle schwerwiegenden Streitpunkte erlangt sei. Denn sie sind besorgt, daß die Mängel am zeitlichen Kleid, durch die sie sich beunruhigt fühlen, ein Indiz seien für einen geistlichen Mangel der anderen Kirche. Sie meinen, daß jene Anstrengung, die nach ihrer Meinung die Mängel verbessert - also ein menschliches Tun - die Communio ermöglicht. Bedenken diese Menschen aber recht, daß es beim Herrn nicht Ja und Nein zugleich gibt? Darf es sein, daß wir die sakramentalen Gnadengaben, die der Herr in einer anderen Kirche wirkt, wegen eines vermeintlichen oder auch wegen eines wirklichen menschlichen Ungenügens, das dieser Kirche beim Weben des zeitlichen Kleides unterlief, für gemindert halten? Ist es nicht richtiger, mehr auf das Gnadewirken des Herrn zu vertrauen als auf die Mühen, die die Kirchen aufwenden, wenn sie Konsens suchen? Wenn dem so ist, dürften auch heute - wie im Jahrhundert Petr Mogilas - die Schismen überwunden werden durch das gegenseitige Ansuchen zwischen unseren Kirchen, einander gelten zu lassen und sich die Communio zu gewähren. Es wird des Vertiefens unserer ekklesiologischen Einsichten und großer Mühe beim Hinaustragen der ökumenischen Erkenntnisse zum Klerus und zum gläubigen Volk unserer Kirchen bedürfen, bis wir die Reife der Erkenntnis wieder erlangen, die die ukrainische Christenheit des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts besaß.

¹ Lumen gentium, Art. 8.

² Abschnitt II/1; wir zitieren die deutsche Übersetzung in: Una Sancta 37(1982)334-340; der französische Originaltext des Dokuments findet sich in: Irénikon 55(1982)350-362.

³ Lumen gentium, Art. 23.

⁴ Ebenda, Art. 26.

⁵ Die rechte Feier der Eucharistie ist für das 2. Vat. Konzil in solchem Ausmaß Kennzeichen der Kirche, daß in "Unitatis redintegratio", Art. 15, im Anschluß an eine Aufzählung der bei der Eucharistie den orientalischen Kirchen geschenkten Gnadenerweise Gottes festgestellt wird: "So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes".

⁶ Lumen gentium, Art. 4.

⁷ Abschnitt III/1.

⁸ Sowohl die Grenzen zwischen den einzelnen Bischofskirchen als auch solche Grenzen, die mehrere Bischofskirchen *miteinander* von den übrigen Ortskirchen abheben, dürfen *Grenzen zwischen Ortskirchen* genannt werden, wie dies herkömmlicherweise in der orthodoxen Ekklesiologie geschieht. Vgl. hierzu auch G. Greshake, Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie, in: Kanon 9(1989)17-50.

⁹ Lumen gentium, Art. 23.

¹⁰ Ebenda, Art. 13.

¹¹ Ebenda, Art. 1.

¹² Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou, hrsg. v. W. Schneemelcher, Stuttgart 1986, S. 91.

¹³ Mit der lateinischen Kirche, die sich im Lauf der Zeit auch auf die Ukraine ausdehnte, befaßt sich dieser Aufsatz nicht, weil diese Kirche dort aus Gründen, von denen unten die Rede sein wird, als "polnische Kirche" gilt. Ebenfalls abgesehen wird von Ausführungen über die protestantischen kirchlichen Gemeinschaften, die inzwischen in der Ukraine auch in starkem Maß Fuß faßten.

¹⁴ Zitat nach J. Gill in: W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 37.

¹⁵ Zum Umstand, daß der Übertritt zum Lateinertum damals die Integration ins polnische Staatsvolk bedeutete, vgl. unten den Abschnitt "Anrecht auf eine Kirche für das eigene Volk".

¹⁶ Für einschlägige Quellen- und Literaturangaben vgl. den Abschnitt "Rebaptisatio Ruthenorum" bei W. Hryniewicz, The Floren-

tine Union. Reception and Rejection, in: G. Alberigo, Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, Leuven 1991, S. 527-529.

¹⁷ Die langen ungunstigen Erfahrungen mögen eine Erklärung sein, warum gerade die beiden Diözesen dieses Landes und ihre Bischöfe 1595/96 der Union, wie man sie in Rom umschrieb, die Zustimmung versagten; vgl. unten den Abschnitt "Zwei ostslawische Metropolien in Polen-Litauen zueinander im Schisma".

¹⁸ Die nochmalige synodale Beratung im Jahr 1593 war notwendig geworden, weil der russische Zar unter Verweis auf die Unvollständigkeit der Synode von 1590 wegen einer Sedisvakanz in Alexandrien deren Entscheidung anfocht (sie hatte der russischen Kirche nur den fünften, nicht den erwünschten dritten Platz zuerkannt) und weil auch der neue Patriarch Meletios Pigas von Alexandrien eine abermalige Behandlung verlangte. Meletios wurde zum dominierenden Wortführer der Synode von 1593. Vgl. A.M. Amann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, S. 230-235; H. Ohme, Die kanonische Begründung der Erhebung des Moskauer Patriarchates durch die Konstantinopeler Synode des Jahres 1593 - eine ökumenische Anfrage, in: Oikonomia, Bd. 27, Erlangen 1991, S. 101-109.

¹⁹ Ohme, S. 102.

²⁰ Eine solche Ausweitung führt Ohme, S. 107, aus, wäre in alter Zeit kaum denkbar gewesen, denn, "noch in der Zeit schärfster kirchenpolitischer und theologischer Konfrontation nach (den Ereignissen) des Jahres 1054, als die pentarchische Konzeption erst zur Waffe gegenüber den Ansprüchen des Papsttums geschliffen wurde, bestritt Patriarch Petros III. von Antiochien in seinem Brief an Patriarch Dominicus von Grado diesem das Recht auf den Patriarchentitel. Die göttliche Gnade habe in der ganzen Welt nur fünf Patriarchen eingesetzt, Dominicus sei deshalb nicht als richtiger oder echter Patriarch anzusehen."

²¹ V. Peri, Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna, in: Aveum 37(1963)430-501, untersucht, wie es zur Festlegung dieser Zählung kam. Er benennt dafür zwei entscheidende Daten: das Erscheinen des ersten Bandes der "Controversiae" des Robert Bellarmin im Jahr 1586 und den 21. Oktober 1595, an dem sich in Rom die für Publikationen zuständige Kardinalskongregation dafür entschied, das Florentinum als das 16. ökumenische Konzil zu zählen, wie es Bellarmin in seinen "Controversiae" getan hatte. Daß ein längerer Prozeß vonnöten war, bis abendländische Generalkonzilien des 2. Jahrtausends im Abendland ganz allgemein - wie in der Zählung Bellarmins - mit den ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends in eine Reihe gesetzt wurden, zeigt sich unter anderem daran, daß noch 1604 in Wilna - also sogar in einer Stadt mit sehr starker Präsenz der Jesuiten - ein Buch mit dem Titel "Apologie des achten ökumenischen Konzils von Florenz" erscheinen konnte; vgl. die bibliographischen Angaben zu dieser Edition auf S. 149 des Katalogs der Ausstellung "Tre alfabeti per gli slavi", die 1985 in der Biblioteca Vaticana zu sehen war.

²² Einschlägige Quellen und Sekundärliteratur wurden zusammengetragen anläßlich eines internationalen Kirchengeschichtskolloquiums zur 600-Jahrfeier der Christianisierung Litauens; vgl. Pont.

Comitato di Scienze Storiche, Atti e documenti, 2: La cristianizzazione della Lituania, Città del Vaticano 1989.

²³ Vgl. die Metropolenlisten bei A. Ammann, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, S. 684-687. Wie die Listen zeigen, gab es zeitweilig auch in jenem Teil des ostslawischen Siedlungsgebiets, der zum polnischen Königreich gehörte, eigene Metropolen, sodaß für die ostslawischen Christen byzantinischer Tradition mitunter sogar drei Metropolen gleichzeitig amtierten.

²⁴ Für nähere Ausführungen zu diesem Verständnis von "Union" vgl. den Abschnitt "Die Union von Brest-Litovsk" bei Suttner, Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, in: Ostk. Studien 34(1985)128-150; ders., Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche?, in: Ostk. Studien 39(1990)3-21.

²⁵ Die politische Ordnung der Zeit brachte es mit sich, daß die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Kirche die Zubilligung bzw. Verweigerung bestimmter Rechte im öffentlichen Leben zur Folge hatte. Dies war von den Zeitgenossen mit Selbstverständlichkeit hingenommen, und selbstverständlich erschien es ihnen demnach auch, daß man Fragen der Kirchenzugehörigkeit aufzurollen habe, wenn man bisher verweigerter Rechte im öffentlichen Leben erlangen wollte. Nach Beurteilungskriterien, die unserer Zeit angemessen sind, stuft man heutzutage derlei Handlungsmotive als "nichtkirchliche Gründe" ein. Doch Vorsicht ist geboten, wenn es um frühere Geschichtsperioden geht. Damals mag als "kirchlich" verstanden worden sein, was uns "unkirchlich" erscheint; vgl. die einschlägigen Überlegungen in unserem Beitrag: Kirchliche und nichtkirchliche Gründe für den Erfolg abendländischer Missionare bei Christen im Osten seit dem Tridentinum, in: Ostk. Stud. 35(1986)135-149. Auch kann, was allzu beflissene Gefolgschaft von Hierarchen und Theologen der Staatsmacht gegenüber wäre, wenn es in unseren Tagen geschähe, in der Mentalität einer anderen Zeit anders verstanden worden sein und ein weniger hartes Urteil verdienen. Schon gar muß es der Historiker vermeiden, daß er für Ereignisse einer bestimmten Zeit Handlungsmotive postuliert, die erfahrungsgemäß zu anderen Zeiten ähnlichen Geschehnissen zugrunde liegen. Wenn das, was in der Vergangenheit geschah, unguete Folgen hatte, begingen die Menschen, die entsprechend handelten, gewiß einen Fehler, auch wenn dies damals noch nicht erkennbar war. Solange sie aber die schädlichen Folgen der von ihnen gewählten Vorgehensweise nicht absehen konnten, geht es nicht an, sie eines Vergehens oder auch nur übler Absicht zu zeihen. Leider wird diesbezüglich nicht immer mit der erforderlichen Sorgfalt nuanciert, wenn von jenen Persönlichkeiten die Rede ist, die für den Unionsabschluß der Ostslawen eintraten.

²⁶ Aus einem von den versammelten Hierarchen unterzeichneten Dokument zitiert nach G. Hofmann, Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom (= Orientalia Christiana 12), Rom 1925, S. 136-139. Als die Hierarchie der Metropole im Juni 1595 vollzählig zur Synode versammelt war, wurde eine ähnliche Erklärung einstimmig von allen unterzeichnet, vgl. ebenda, S. 140-142.

²⁷ Ausdrücklich heißt es in dem Schreiben der Synode vom Juni 1595

an den Papst, daß man die Freiheit nütze, derer man sich im Gegensatz zur Kirche unter der Osmanenmacht erfreue, wenn man jetzt die Union erstrebe (ebenda, S. 140). Man meinte, schon tun zu sollen, was allen Orthodoxen eigentlich erwünscht sei, aber von der Kirche unter dem osmanischen Joch nicht getan werden durfte. Der Verweis auf entschiedene Gegnerschaft der Türken gegen eventuelle Unionspläne der Griechen entsprach sehr wohl den historischen Gegebenheiten. Bekanntlich hatte in Byzanz im 15. Jahrhundert der Gedanke an eine Union mit den Lateinern nur wegen der Türkengefahr größeren Anklang gefunden. Kaiser Manuel II. (1391-1425) soll seinem Sohn empfohlen haben, die Idee der Union lebendig zu halten, denn sie flöße den Türken Furcht ein, aber sie nicht ernstlich in die Tat umzusetzen, denn sie käme doch nicht zustande, und das Scheitern würde die Türken über die wahren Verhältnisse aufklären und sie erst recht zur Gefahr werden lassen. So jedenfalls läßt Georgios Phrantzes, der enge Beziehungen zu Kaiser Manuel und dessen Familie hatte, in seiner Chronik den Kaiser zu seinem Sohn sagen. Als die Situation der Kaiserstadt immer bedrohlicher wurde, machte Johannes VIII. (1425-1448) zusammen mit Eugen IV. (1431-1447) in Florenz doch den Versuch, eine Union abzuschließen. Zur feierlichen Proklamation in der Sophienkathedrale des Konstantinopeler Patriarchen kam es erst am 12. Dezember 1452, als der Fall Konstantinopels nicht einmal mehr ein halbes Jahr auf sich warten ließ. Nach der Einnahme der Kaiserstadt ließ der Sultan in Gennadios Scholarios, der in Florenz zwar ein Parteigänger der Union war, aber inzwischen zu deren entschiedenem Gegner wurde, einen neuen Patriarchen erheben. Die Kircheneinigung muß von da ab als beendet gelten, falls man sie als überhaupt jemals realisiert betrachten will. Die Griechen mußten sich peinlich vor neuer offener Annäherung an die Kirche des Abendlands hüten, wenn sie beim türkischen Landesherren nicht des Verrats und der politischen Sympathie für die christlichen Staaten verdächtigt werden wollten. Der "modus vivendi" der Orthodoxie im Osmanenreich, den man im Lauf des 16. Jahrhunderts gefunden hatte, war in Gefahr, falls man sich offen mit Unionsplänen befaßte.

²⁸ Vgl. Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 241ff.

²⁹ Wie V. Peri zeigt, war das Konzept ausgearbeitet worden in einer drei Jahrzehnte überspannenden Vorbereitung von "Reformen" im Geist des Tridentinums für die Italogriechen. Im Sommer 1595, wenige Monate vor der Ankunft der Kiever Delegierten, war es von Clemens VIII. in einer "Perbrevis instructio" an die lateinischen Bischöfe Süditaliens dargelegt worden. Vgl. 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.

³⁰ Vgl. Suttner, Gründe für den Mißerfolg der Brester Union, in: Der Christliche Osten 45(1990)230-241.

³¹ Vgl. E. S_murlo, Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe

(1609-1654), Prag 1928; A. Wojtyfa, De tentaminibus novae "Unionis universalis" in Polonia-Lithuania anno 1636 factis, in: *Orientalia Christiana Periodica* 18(1952)158-197.

³² Vgl. Ernst Chr. Suttner, Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: *Kirche im Osten* 25(1982)64-120.

³³ Ihor S_evc_enko, The Many Worlds of Peter Mohyla, in: *Harward Ukrainian Studies* 8(1984), Sonderdruck 1985, S. 21.

³⁴ Eine Reihe voneinander schroff divergierender russischer, griechischer und rumänischer Urteile ist angeführt bei Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, S. 240f.

³⁵ P. P. Panaitescu, Petru Movila s«i Români, in: *Biserica Ortodoxa_ Româna_* 60(1942)403.

³⁶ G. Florovskij, *Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937.

³⁷ M. Pa_curariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II., Bucures«ti 1981, S. 44.

³⁸ S.S. Averincev, Das byzantinische Erbe der Rus' und seine Wirkung, in: *1000 Jahre Christentum in Rußland*, Göttingen 1988, S. 120f. An Florovskijs Urteil übt auch I. S_evc_enko in dem in Anm. 33 zitierten Aufsatz, S. 33, Kritik.

³⁹ W. Schneemelcher (Hg.), *Orthodoxie und Ökumene*. Gesammelte Aufsätze von D. Papandreou, Stuttgart 1986, S. 61.

⁴⁰ Über die Altgläubigenbewegung, die für das russische Patriarchat eine ebenso schwerwiegende und dauerhafte Kirchenspaltung bedeutet wie jene in der Kiever Metropole, die aus der Brester Union erwuchs, wird in diesem Aufsatz nicht weiter die Rede sein, da diese Bewegung um ihres ausgesprochen altrussischen Hintergrunds willen in der Ukraine wenig Bedeutung erlangte. Stalin gliederte allerdings im Gefolge des 2. Weltkriegs ein wichtiges Zentrum der Altgläubigen, das in Belaja Krinica (in der Bukowina; damals österreichisch) ausgebildet wurde, der Ukraine an. Es entzieht sich unserer Kenntnis, was davon die stalinistischen Repressionsmaßnahmen überlebte und in der heutigen Ukraine noch Bedeutung besitzt. Zu Belaja Krinica vgl. den Abschnitt "Lipowaner" bei Suttner, *Zur Geschichte kleinerer religiös-ethnischer Gruppen in Österreich-Ungarn und in den Nachfolgestaaten*, in: *Ostk. Studien* 38(1989)116-125 (samt der dort benannten Literatur).

⁴¹ Nicht anders verhielt sich die russische Staatskirche übrigens auch dann, wenn es sich nicht um slawische Orthodoxe handelte. Sie verfuhr ebenso mit den Rumänen Bessarabiens und mit der uralten georgischen Kirche.

⁴² In englischer Sprache und unter Verweis auf zahlreiche Publikationen in ukrainischer, russischer und deutscher Sprache schildert die Vorgänge B.R. Bociurkiw, *The Church and the Ukrainian Revolution: The Central Rada Period*, in: T. Hunczak (Hg.), *The Ukraine 1917-1921: A Study in Revolution*, Cambridge Mass. 1977, S. 220-

246.

⁴³ Eine Chronik der Vorgänge bei O. Zinkewych - A. Sorokowski, *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*, New York 1988, S. 209-214; siehe auch F. Heyer, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917-1945*, Köln 1953, S. 70-106.

⁴⁴ Chronik der Vorgänge bei O. Zinkewych - A. Sorokowski, *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*, New York 1988, S. 226-231; siehe auch F. Heyer, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917-1945*, Köln 1953, S. 170-227.

⁴⁵ Das Moskauer Patriarchat wurde von dieser Zwangsmaßnahme ebenso überfahren wie die unierte Kirche; keineswegs ging die Initiative dazu vom Patriarchat aus, wie oft behauptet wird; das Patriarchat erteilte vielmehr erst 1971 auf das Ansuchen der 1946 einberufenen sogenannten "Synode von Lemberg" um Aufnahme der Unierten in die orthodoxe Kirche eine zustimmende Antwort; vgl. Suttner, *Die stalinistische Unterdrückung der unierten Kirche in Galizien und im Karpatengebiet*, in: E. Renhart - A. Schnider (Hg.), *Sursum corda*. (Festschrift Harnoncourt), Graz 1991, S. 423-438. (In einer ausführlicheren Fassung sollen die Argumente vorgetragen werden in einer 1992 in Würzburg erscheinenden Publikation desselben Verfassers mit dem Titel: *Die Katholiken in der Sowjetunion*.) Ebenso wie bestimmte unierte, haben auch bestimmte orthodoxe Kleriker der Polizei, die die Aktionen durchführte, mehr oder weniger erzwungene Handlangerdienste erwiesen. Doch war das Moskauer Patriarchat als solches in diesen orthodoxen Klerikern ebensowenig aktiv wie die unierte Kirche als solche nicht auf der sogenannten "Lemberger Synode" vertreten war, obwohl dort unierte Priester und Laien versammelt waren. Dem stalinistischen Propagandaapparat ist es aber zum Schaden der Kirche gelungen, den Opfern des himmelschreienden Unrechts, das die stalinistischen Behörden an den unierten ukrainischen Christen verübten, einzureden, dieses sei auf Wunsch und mit dem Segen des Moskauer Patriarchen geschehen.

⁴⁶ Vgl. *Orientalium Ecclesiarum*, Art. 9.

⁴⁷ Vgl. oben im Abschnitt "Ekklesiologische Vorüberlegung".

⁴⁸ Ein knapper Durchblick durch 1500 Jahre Uniatismus wird versucht im 4. Kapitel bei Suttner, *Church Unity: Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives*, Bangalore 1991.

⁴⁹ Der polnische Originaltext dieser Papstansprache findet sich in einer Beilage zum *Osservatore Romano* vom 10./11. Juni 1991, Seite XXI-XXII; eine (inadäquate) italienische Übersetzung wurde bereits in der Nummer vom 7. Juni abgedruckt.

⁵⁰ *Lumen gentium*, Art. 23; vgl. oben im Abschnitt "Ekklesiologische Vorüberlegung".

⁵¹) *L'Osservatore Romano* vom 7./8.12.1987, S. 5.

⁵² *Unitatis redintegratio*, Art. 15.

⁵³ Einschlägige, sehr kritische Stellungnahmen des rumänischen or-

thodoxen Kirchenrechtlers G. Ciuhandu sind zitiert bei Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 22f. Der rumänische unierte Theologe A. Rusu kritisierte wie folgt: " ... unsere Kirche wurde - wie auch die nichtunierte Kirche von Hermannstadt - zu einem wahren Schutzschild und Trutzturn für unsern ethnischen Charakter. Unsere innere Schwachheit brachte es mit sich, daß des öfters die Kämpfe, die ausgefochten wurden für die Erhaltung unseres nationalen Gedankens, den Eifer und die Begeisterung für die religiösen Fragen im engeren Sinn des Wortes minderten und so - bei uns sicher weniger als bei den nichtunierten Brüdern - den seltsamen Typ des rumänischen Intellektuellen schufen, der aus nationalen Gründen der eifrigste Verteidiger der Kirche und ihrer Rechte war, ohne sich dabei über die religiösen Pflichten, die aus dem Glauben erwachsen, viel den Kopf zu zerbrechen." (vgl. ebenda, S. 23f).

⁵⁴ Vgl. die Presseerklärung einer Unterkommission des orthodox-katholischen Dialogs in Kath-Press Nr. 24 vom 2.2.1990, S 10a-11.

⁵⁵ Vgl. Unitatis redintegratio, Art. 3.