

Ernst Chr. Suttner

DIE EINE TAUFE
ZUR VERGEBUNG DER SÜNDEN

Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen
durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte

Wien, 1990

EIN HERR, EIN GLAUBE, EINE TAUFE

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche	3
Wo sakramentale Heilsvermittlung geschieht, ist die eine Kirche	4
Die Grenzen der Kirche und die Grenzen der Konfessionen	4

DIE TAUFPROBLEMATIK IN VORREFORMATORISCHER ZEIT

Einsichten aus der Zeit der Communio zwischen Griechen und Lateinern	8
Die Suche nach einem Urteil in der Tauffrage ab dem Ausbruch des Schismas zwischen Griechen und Lateinern	12

AUSFÜHRLICHE UNTERSUCHUNG ZUR TAUFPROBLEMATIK**IM 17. JAHRHUNDERT**

Griechen überzeugen die russische Kirche von der Gültigkeit der Taufe in der katholischen Kirche	13
Untersuchungen zur Taufe der Protestanten	17
Ein gesamtorthodoxer Konsens ist erreicht	26

UMBRUCH IM 18. JAHRHUNDERT

Neue Fakten auf katholischer Seite	32
Die griechische Orthodoxie entscheidet sich neu	35
Neue Lehren über die Taufe als Folge der Neuentscheidung in der griechischen Kirche	38
Orthodoxe Kritiker der neuen griechischen Sichtweise	42

EIN HERR, EIN GLAUBE, EINE TAUFE

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche

"Extra ecclesiam nulla salus," ein alter Satz der kirchlichen Gnadenlehre, hat oft die Gemüter erregt und erregt sie besonders in unserer Zeit. In der Regel wird aber übersehen, daß es zwei gegenläufige Anwendungen des Satzes gibt. Nur in der einen Anwendung sagt der Satz aus, was die Erregung verursacht, während die andere Anwendung von der Kirche genau jene Bescheidenheit fordert, von der man landläufig annimmt, daß sie durch diesen Satz ausgeschlossen werden solle.

Es ist wahr, daß manche Kirchenvertreter unter Berufung auf den Satz nur einen einzigen Weg zur Seligkeit gelten lassen. Sie leiten aus ihm ab, daß Gottes Liebe und Barmherzigkeit nur den Gliedern ihrer eigenen Kirche gelte, also nur solchen Menschen, die den von ihnen gepredigten Lehren und Frömmigkeitsformen anhängen. Sie verstehen unseren Satz in einem Sinn, daß er je nach Konfessionszugehörigkeit in etwa bedeutet: "extra Romam" bzw. "extra Wittenberg" bzw. "extra Constantinopolim nulla salus".

Die andere Anwendung geht von der von jeher in der kirchlichen Gnadenlehre vertretenen Grundüberzeugung aus, daß der dreifaltige Gott immer und überall auch Kirchlichkeit schenkt, wenn er das Heil gewährt. Dann ist unser Satz in einem Sinn zu verstehen, der zum Ausdruck bringt: "ubi salus, ibi ecclesia". Die Kirche darf sich, wenn sie so denkt, nicht auf eine bestimmte Konfession eingegrenzt verstehen. Vielmehr hat sie dann jeden als irgendwie zu ihr gehörig anzuerkennen, der die Barmherzigkeit des dreifaltigen Gottes erfuhr. Andersartigkeiten zwischen denen, welche Gottes Gnadengaben empfangen, markieren dann möglicherweise Konfessionsgrenzen, keinesfalls aber die Grenzen der das Heil vermittelnden Kirche. Aus einer Untersuchung zu den Antworten, die man im Lauf der Kirchengeschichte auf die Frage nach dem Wert der Taufe jener Gläubigen gab, denen das Sakrament durch eine andere Kirche gespendet worden war, ergibt sich sogar, daß unser Satz, der landläufig für das Siegel konfessioneller Enge angesehen wird, bei entsprechender Anwendung Antriebskraft für den Ökumenismus sein

kann.

**Wo sakramentale Heilsvermittlung geschieht,
ist die eine Kirche**

Die Kirche wurde gestiftet, damit das Mysterion des Heilswillens Gottes, alles zu erlösen und in Christus zu vereinen, verwirklicht werde. Sie ist von Ewigkeit her in der Liebe des himmlischen Vaters vorausgeplant. Sie wurde durch den ewigen Logos begründet, als dieser für uns Menschen und um unseres Heiles willen Mensch geworden war. Und sie wird bis ans Ende der Zeit durch die Gnade des Heiligen Geistes geführt und erhalten. Als die geschichtliche Verwirklichung des Heilmysterions Gottes in aller Welt und durch alle Jahrhunderte ist sie selbst ein Mysterion, und sie ist eine, nämlich das eine Volk Gottes, weil der eine Heilswille Gottes sich gleichermaßen auf alle Menschen bezieht. So sammelt also die Kirche durch ihre Mysteria (Sakramente) die der Erlösung bedürftige Menschheit zur Einheit des Leibes Christi. Wo immer durch die heiligen Sakramente diese Sammlung der Erlösten zum Volk Gottes geschieht, dort ist die Kirche.

Zunächst ist die Kirche darum Kirche am Ort. Denn sie ist Kirche für die Menschen, die konkret am Ort, wo sie leben, durch die heiligen Sakramente mit dem Heil beschenkt werden. An jedem Ort, an dem solche Begnadigung geschieht, ist Kirche. Ubi salus, ibi ecclesia. Doch muß jede Ortskirche, um in vollem Sinn Kirche Christi zu sein, bereit sein zur Communio mit allen anderen Kirchen, in denen dank des Wirkens des Heiligen Geistes in derselben Weise wie in ihr selbst durch die heiligen Sakramente den Menschen die erlösende Gnade, das heißt Gottes Heil, zuteil wird.

Die Grenzen der Kirche und die Grenzen der Konfessionen

Aus dem eben Gesagten ergibt sich einerseits, daß es dorthin keine kirchliche Communio geben kann, wo die Gnadengaben des Heiligen Geistes nicht geschenkt sind, weil dies eine unüberbrückbare Grenze bedeutet. Andererseits ergibt sich daraus die Verpflichtung für die Ortskirchen, das Wirken des Heiligen Geistes überall, wo es geschieht, dadurch anzuerkennen,

daß die Communio gelebt, oder sofern sie verloren ging, dringlichst gesucht wird. Beides kann Selbstverleugnung bedeuten. Denn es mag sein, daß nicht "vom Geist erfüllt" ist, was manchen, vielleicht sogar vielen Gliedern einer bestimmten Ortskirche "dem Fleische nach" gefällt, sodaß sie nur ungerne eine notwendige Grenzziehung vornehmen. Ebenso mag es sein, daß Gottes Geist wegen der Vielgestalt der Welt unter Begleitumständen am Wirken ist, die den Gliedern einer bestimmten Kirche befremdlich erscheinen und es ihnen schwer machen, die Communio zu gewähren.¹

Wie ein Blick in die Kirchengeschichte erbringt, fiel es den Kirchen in der Tat nicht leicht, die Grenzen, die echte Gültigkeit haben, als solche zu erkennen und sie von anderen Abgrenzungen zu unterscheiden, denen geringere Bedeutung zukommt. Einerseits wußten die Ortskirchen von alters her, daß die Identität der Geistesgaben keine Identität in der Ausgestaltung des kirchlichen Lebens bedeuten muß, und sie hielten Vielgestaltigkeit des kirchlichen Lebens von Anfang an für legitim. "Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden", stellte das 2. Vat. Konzil fest,² und es trat dafür ein, daß es des Nebeneinanders der legitimen Verschiedenheiten bedarf, damit "die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt werde".³

Andererseits wußten die Kirchen sehr wohl, daß nicht alle Divergenzen gleichermaßen legitim sind, daß manche Unterschiede vielmehr eine Beeinträchtigung der sakramentalen Wirklich-

¹) Bei seinem aufsehenerregenden Vortrag vom 26. Jänner 1976 in Graz stellte Josef Ratzinger das Erfordernis der Selbstverleugnung beim gegenseitigen Sich-Annehmen der Kirchen in einer Weise heraus, daß sich seine Worte fast wie ein Motto für unsere Ausführungen anbieten. Das Sich-Annehmen, sagte er, "ist ein Akt der Selbstüberwindung, des Selbstverzichts und so freilich gerade der Selbstfindung. Es ist ein Akt, der nicht diplomatisch verfügt werden kann, sondern geistlich vom Ganzen der Kirche in Ost und West bestanden werden muß. Damit das theologisch Mögliche auch kirchlich tatsächlich möglich wird, muß dies Theologische in der Kirche geistlich vorbereitet und geistlich angenommen werden. Meine Diagnose über das Ost-West-Verhältnis in der Kirche lautet daher: Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif." (J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 209f).

²) Dekret über den Ökumenismus, Art. 14

³) ebd., Art. 15

keit offenkundig machen. Im Lauf der Geschichte wurde oftmals um gewisser Unterschiede willen die Communio abgebrochen. Doch wie sich aus der Kirchengeschichte ergibt, waren die dafür ausschlaggebenden Gründe von ungleichem Gewicht. Lassen wir jene Fälle außer Betracht, in denen der Abbruch der Communio auf Mißverständnisse zurückging und sofort widerrufen werden konnte, wenn die wahren Motive des vermeintlichen Fehlverhaltens erkannt waren. Auch jene Schismen, denen begründete Gravamina zugrunde lagen, mußten, wie die Kirchengeschichte zeigt, unterschiedlich bewertet werden. Man versuchte immer wieder, allerdings stets mit unzulänglichem Ergebnis, eine Regel zu erarbeiten, die erlaubt hätte, zwischen jenen Fällen zu unterscheiden, in denen es "nur" um ein Schisma ging, und anderen, die auch Häresie bedeuten. Denn die Kirchen waren sich bewußt, daß nicht jede Grenze, die von ihnen aus durchaus wichtigen Gründen gezogen wird, dort verläuft, wo jenseits vom Geist Gottes nicht mehr sakramentale Heilsgnade geschenkt wird. Die Kontingenz des geschichtlichen Lebens der Ortskirchen hatte nämlich zur Folge, daß es mitunter aus recht fragwürdigen Motiven zu Entschlüssen und Vorgehensweisen von nur bedingter Gültigkeit bezüglich ihrer Communio kam. So war es immer wieder erforderlich, daß die Kirchen, die nie an der **grundsätzlichen Notwendigkeit** von Abgrenzungen zweifelten, sich dennoch fragten, ob die Grenzen, die sie **de facto** für die Communio zogen, unabdingbar seien.

Zu den Texten, die klar bekennen, daß Gottes Heilsplan der Kirche Grenzen auferlegt, gehört der 46. apostolische Kanon: "Ein Bischof oder Priester, der die Taufe oder das Opfer der Häretiker gelten läßt, werde abgesetzt. Denn was hat Christus gemeinsam mit Belial oder der Gläubige mit dem Ungläubigen?" Ein Text, der deutlich davon spricht, daß es unter den faktisch bestehenden Grenzziehungen solche von nur relativer Gültigkeit gibt, liegt vor in "Lumen gentium", Art. 8. Das 2. Vat. Konzil verleiht dort dem festen Glauben der katholischen Kirche Ausdruck, daß sie die wahre Kirche Christi ist, fährt dann aber fort: "Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen." Die Grenze, an der die Communio endet, welche jene Ortskirchen miteinander ver-

bindet, die zusammen das 2. Vat. Konzil feierten, ist nach diesem Text relevant, bedeutet aber nicht die Grenze, an der die vom Geiste Gottes geschenkte sakramentale Wirklichkeit endet. Nicht alles, was jenseits davon liegt, ist also für sie ebenso fremd wie Belial für Christus.

DIE TAUFPROBLEMATIK IN VORREFORMATORISCHER ZEIT

Einsichten aus der Zeit der *Communio* zwischen Griechen und Lateinern

Ein erstes Mal warf Bischof Cyprian (+ 258) das Problem auf, ob jenseits der Grenzen der Kirche getauft werden könne. Dabei stand ihm fest, daß Gott den Menschen das Heil durch die Kirche schenkt. Also hob er hervor, daß nur dort, wo die Kirche ist, der Heilige Geist sakramentales Heilsgeschehen gewährt; daß es folglich außerhalb der Kirche kein Heil gibt. Diese von Cyprian eindringlich vorgetragene Einsicht in die Heilswege Gottes sollte der Kirche aller Zeiten kostbar bleiben. Doch wurde es zum Anstoß, daß Cyprian mit der grundsätzlichen ekklesiologischen Einsicht gleichzeitig die Auffassung vertrat, die Grenzen der das Heil vermittelnden Kirche lägen dort, wo seine eigene Ortskirche nach ernsthafter Prüfung der anstehenden Probleme, die wegen Divergenzen von unterschiedlicher Art aufgebrochen waren, gegen bestimmte Gruppierungen von Christen eine Exkommunikation verhängt hatte. Cyprian trat dafür ein, nicht nur Juden und Heiden, die sich zum Christentum bekehrten, zu taufen, sondern auch alle Konvertiten aus schismatischen christlichen Gruppen, wenn sie in einer Gemeinschaft getauft worden waren, die sich zwar zu Christus bekannte, aber nicht in *Communio* stand mit Cyprians eigener Ortskirche. Denn Cyprian war der Auffassung, daß das, was die betreffende Gemeinschaft für eine Taufe gehalten und an den Konvertiten vollzogen hatte, gar keine Taufe sein konnte. Das Fehlen der kanonischen und sakramentalen Gemeinschaft zwischen jener Gruppierung und Cyprians eigener Ortskirche galt ihm nämlich als eindeutiges Indiz dafür, daß der Geist Gottes dort nicht wirkte, daß dort somit keine Sakramentspendung möglich war. Trotz des Bekenntnisses zum auferstandenen Herrn, das die Exkommunizierten ebenso ablegten wie Cyprians Ortskirche, bestritt er kategorisch, daß ihre Gemeinschaft die Kirche Christi sein könne.

Schon zu Cyprians Zeit wurde ihm widersprochen, und in der Folge bedurfte es vielfältigen Bemühens, um die ekklesiologische Einsicht Cyprians von seinen überscharfen Folgerungen bezüglich der heilsentscheidenden Wichtigkeit der kanonischen

Kirchengrenzen abzutrennen. G. Florovskij schreibt: "Der hl. Cyprian hatte Recht: Die Sakramente werden nur in der Kirche vollzogen. Aber das 'in' bestimmte er vorschnell und zu eng. Wäre nicht besser im umgekehrten Sinn zu folgern: Wo Sakramente vollzogen werden, ist die Kirche? Der hl. Cyprian setzte stillschweigend voraus, daß die kanonische Grenze der Kirche stets und selbstverständlich auch ihre charismatische Grenze ist." Florovskij unterstreicht, daß "gerade diese unbewiesene Identifikation vom katholischen Bewußtsein nicht anerkannt wurde."⁴

In der afrikanischen Kirche verschärften die Donatisten einige Zeit nach Cyprians Tod die Ablehnung jeglicher sakramentaler Wirklichkeit bei Christen, die sie für anrüchig hielten. Sie verwarfen die Sakramentenspendung nämlich nicht nur bei jenen, die wegen Irrtümer oder Vergehen gegen die rechte Ordnung der Kirche exkommuniziert waren; auch wenn ein wegen Sünde eigentlich dem kirchlichen Bußgericht verfallener, aber noch nicht einmal ausdrücklich mit Kirchenstrafen belegter Priester, d.h. einer, der der Gemeinschaft der Heiligen unwürdig ist und eigentlich ausgeschlossen sein sollte, die Spendung vollzog, zweifelten sie an der Gnadenhaftigkeit der vollzogenen sakramentalen Riten. Augustin verwies ihnen gegenüber auf Gottes souveränes Handeln und führte aus, daß letztlich nicht entscheidend ist, wer dient, denn der Herr selbst gewährt das Heil. Er bleibt frei, den kirchlichen Dienst, an den er die sakramentale Gnade band, durch Priester, die der Buße bedürfen, erbringen zu lassen, oder auch durch Menschen, mit denen eine bestimmte Ortskirche keine *Communio* pflegt. Nach G. Florovskij "hat der orthodoxe Theologe allen Grund, in seiner eigenen Lehre der Theologie Augustins Rechnung zu tragen. Das erste, was bei Augustin Aufmerksamkeit erweckt, ist, daß er die Frage nach der Bedeutung der Sakramente organisch verbindet mit der allgemeinen Lehre von der Kirche. Die Gültigkeit der von Schismatikern gespendeten Sakramente bedeutet für Au-

⁴) G. Florovskij, O granicach cerkvi, in: Put' 44(1934)16f; französisch in: *Messenger de l'exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 10(1961) 28-40. Selbstverständlich ist hier das Adjektiv "katholisch" nicht Konfessionsbezeichnung, sondern im Sinn des Glaubensbekenntnisses verwendet, denn Florovskij faßt mit diesem Satz seine Meinung über die Reaktion der Gesamtkirche auf Cyprians Auffassung im sogenannten "Ketzertaufstreit" zusammen. Dabei ergreift er Partei in einem innerorthodoxen Dissens, von dem unten die Rede sein wird.

gustin das Fortbestehen ihrer Verbundenheit mit der Kirche. Er sagt gerade heraus, daß in den Sakramenten der Schismatiker die Kirche handelt (die einen gebiert die Kirche drinnen, die anderen draußen von der Magd) und daß die Taufe der Schismatiker deswegen bedeutsam ist, weil die Kirche sie vollzieht. Bedeutsam ist an den Schismen das, was sie von der Kirche haben, was in ihren Händen verbleibt vom Erbe und von der Heiligkeit der Kirche und wodurch auch sie noch mit der Kirche verbunden sind, in quibusdam rebus nobiscum sunt.⁵⁾

Schon in Cyprians Tagen hatte seine Position in der Kirche des fernen Kappadokien Widerhall gefunden. Als nämlich der römische Bischof Stefan Widerspruch einlegte gegen Cyprians rigoroses Geltendmachen der kanonischen Kirchengrenzen, wandte letzterer sich brieflich an Bischof Firmilian von Caesarea in Kappadokien, und dieser stimmte seinem Amtsbruder Cyprian voll zu. Auch dort war das Thema also akut, und auch dort verlangte es nach vertiefter Untersuchung. Noch bevor Augustin in Cyprians Heimat den durch Cyprian angeregten und von den Donatisten auf die Spitze getriebenen ekklesiologischen Fragen nachging, hatte bereits Basilios, einer der Nachfolger Firmilians, geforscht, wie die Kirche verfahren müsse bezüglich der von Schismatikern gespendeten Taufen. Denn für Basilios stand fest, daß nicht alle, die "draußen" standen, in gleicher Distanz zur Kirche waren. Kein Zweifel war möglich, daß viele der draußenstehenden Schismatiker in einem anderen Verhältnis zum dreifaltigen Gott standen, als gänzlich draußenstehende Heiden. Kanon 1 des Basilios bezeugt, daß die Kirche im Jahrhundert nach Cyprian zwischen den Draußenstehenden längst schon zu unterscheiden begonnen hatte, daß aber, was die Nähe der einzelnen Gruppierungen zur Kirche anbelangte, noch Fragen offen standen, in denen auch Basilios keine Klarheit besaß. In Nachsicht konnten er und die Mit Bischöfe seiner Zeit in manchen Fällen die erforderliche Nähe zur Kirche vermuten, um die Taufe anzuerkennen. Doch bestanden gerade bezüglich dieser Fälle so viele Zweifel und Unklarheiten, daß es bei gestrengem - und von Basilios persönlich, wie es scheint, für angemessener gehaltenem - Urteilen auch möglich erschien, gegen-

⁵⁾ G. Florovskij, O granicach cerkvi, S.22.

teilig zu verfahren⁶.

Die Praxis der Kirche in den folgenden Jahrhunderten und weitere Reflexion führten zur Ausformulierung von Kanon 95 der Trullanischen Synode (691), der je nach der Verbundenheit, welche der bisherigen Gruppierung der Konvertiten mit der Kirche zu eigen war, drei verschiedene Weisen für deren Aufnahme verfügt. In genau benannten Fällen waren die Konvertiten wie neubekehrte Heiden zu taufen, in anderen Fällen durch Salbung mit Myron und in wieder anderen lediglich nach einem Widerruf ihrer bisherigen Verirrungen aufzunehmen. Die Kirche hatte eben erkannt, daß von den zahlreichen Schismen nur ein Teil aus Gründen ausgebrochen war, die an ihr eigentliches Wesen heranreichten. Die Grenzlinie zu den Sondergruppen bedeutete daher nicht in allen Fällen jene grundsätzliche Scheide, die Cyprian unterschiedslos bei jedem Schisma für gegeben ansah. Ein Blick in die Kirchengeschichte macht deutlich, daß es in der Mehrzahl der Fälle um Kontroversen ging, die zwar die in der Kirche notwendige Eintracht störten und daher Anlaß zu Spaltungen gaben, die aber keine volle Entfremdung verursachten.

In den Jahrhunderten zwischen Basilios und dem Trullanum gab es um unterschiedlicher Verstöße gegen die Kirchenordnung willen sogar vorübergehende Schismen zwischen einzelnen Ortskirchen bzw. zwischen den Metropolitan- oder Patriarchatsverbänden, die sich ansonsten miteinander als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bekannten. Solche Schismen - wir müssen dies in unserem Zusammenhang gut erwägen! - haben die Kirchen jeweils bereinigt, ohne daß sie die Notwendigkeit verspürt hätten, sich um das Wiederholen der während der Spaltung gespendeten Taufen zu sorgen, wie es notwendig gewesen wäre, wenn die Kirchen Cyprians Vorgehensweise für richtig befunden und übernommen hätten. Eine Unterscheidung zwischen eigentlichen Häretikern, Schismatikern und Sondergruppierungen hatte sich als unabdingbar erwiesen, und nur von den eigentli-

⁶) Vgl. die einschlägigen Ausführungen und reichen Lit.-Verweise bei D. Wendebourg, Taufe und Oikonomia. Zur Frage der Wiedertaufe in der Orthodoxen Kirche, in: Kirchengemeinschaft - Anspruch und Wirklichkeit (Festschrift Kretschmar), Stuttgart 1986, S. 93-116. Die ausführliche Analyse der kanonistischen Quellen und die dort dokumentierten einschlägigen weiteren Untersuchungen erlauben es, in unserem Beitrag auf den kanonistischen Aspekt nur zu verweisen.

chen Häretikern konnte gelten, was Cyprian von allen angenommen hatte, die exkommuniziert waren.

Die Suche nach einem Urteil in der Tauffrage ab dem Ausbruch des Schismas zwischen Griechen und Lateinern

Nachdem es zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche zum Schisma gekommen war, schwankte man eine Zeitlang auf beiden Seiten, ob man in nachsichtigem Urteil die gegenseitige Nähe herausstellen und Konvertiten für getauft halten oder ein gestrengeres Urteil fällen, die gegenseitige Entfremdung betonen und Konvertiten neu taufen sollte. Für beide Verfahren kennen wir auf beiden Seiten Beispiele.

Als die Kreuzfahrer in Antiochien und Jerusalem und später in Konstantinopel ihre Staaten errichteten, wurden lateinische Prälaten auf die bestehenden griechischen Bischofsstühle gewählt. Solange es noch griechische Prälaten gab, bildeten die Lateiner gemeinsam mit ihnen den Episkopat der Patriarchate, ohne daß die einen oder die anderen die Frage einer eventuellen Wiedertaufe erhoben hätten. Doch kam es auch zu Wiedertaufen von Lateinern durch griechische Priester, wie aus einem einschlägigen Verdikt des 4. Laterankonzils hervorgeht. Ebenso gab es im Osten Polens, vielleicht auch in Ungarn und Bulgarien Wiedertaufen von Orthodoxen durch lateinische Priester, obwohl dies angesichts der Tatsache, daß Papst Stefans Position in Rom nie angefochten war, eigentlich nicht hätte geschehen dürfen⁷. Der Unsicherheit bei Bischöfen und Priestern, ob sie mit Nachsicht die Nähe zwischen Griechen und Lateinern anerkennen dürften oder in strengerem Urteil gegenseitiges Fremdsein anzunehmen und Konvertiten daher zu taufen hätten, setzte auf abendländischer Seite die scholastische Sakramententheologie ein Ende. Auf griechischer Seite gab 1484 eine Synode der vier orthodoxen Patriarchate die Entscheidung, daß an konvertierenden Lateinern die Taufe nicht wiederholt wird⁸.

⁷) Vgl. E. Przekop, Die "Rebaptisatio Ruthenorum" auf dem Gebiet Polens vor der Union von Brest (1596), in: Ostk. Stud. 29(1980)273-282; J. Sawicki, Die "Rebaptisatio Ruthenorum" im Lichte der polnischen Synodalgesetzgebung im 15. und 16. Jahrhundert, in: Gesch. d. Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen (Acta Congr. hist. slav. Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati), Wiesbaden 1967, S. 142-146; O. Bärlea, Die Konzile des 13.-15. Jhts. und die ökumenische Frage, Wiesbaden 1989, S. 60-72; 99; 108-123.

⁸) Vgl. den 1484 erstellten Aufnahmeartikel für Konvertiten bei Patriarch Dositheos, Tomos agapes, Iași 1698, S. 568-570; Rallis-Potlis, Syntagma, Bd. V, S. 143-147; französische Übersetzung durch L. Petit, in: Echos d'Orient

**AUSFÜHRLICHE UNTERSUCHUNG ZUR TAUFPROBLEMATIK
IM 17. JAHRHUNDERT**

**Griechen überzeugen die russische Kirche von der Gültigkeit
der Taufe in der katholischen Kirche**

Als 1484 die griechischen Patriarchen den eben erwähnten Beschluß faßten, lag jenes Ereignis schon ein Menschenalter zurück, von dem ab die Moskauer Kirche ihre Autokephalie datiert, und die historischen Umstände verhinderten, daß man in Moskau von der Entscheidung Kenntnis erhielt. Was die Frage anbelangt, wie man mit konvertierenden Lateinern zu verfahren habe, blieb im Moskauer Staat jene Situation weiter erhalten, die vor 1484 bei den Griechen bestand. Doch kamen solche Fälle bei den Russen fürs erste recht selten vor. So war eine allgemeingültige Regelung noch nicht nötig.

Ein Jahrhundert später änderte sich viel. Das Jahr 1589 brachte die Rangerhöhung des Moskauer Metropoliten zum Patriarchen und damit verbunden die volle Anerkennung der Moskauer Autokephalie in der gesamten Orthodoxie. Bald danach brach in Polen-Litauen und in Rußland eine schwere Zeit an für die ostslawische Orthodoxie. Die Kiever Metropolie, die 1589 ausdrücklich nicht ins Moskauer Patriarchat einbezogen wurde, sondern unter Konstantinopel verblieb, spaltete sich über einen Unionsabschluß mit Rom in zwei sich bitter befehdende Teile. Dies beunruhigte auch die Moskauer Kirche. Bald darauf nützte überdies der polnische König Thronwirren im Zarenreich aus, rückte weit nach Osten vor und besetzte 1610 Moskau. Jetzt fühlte sich die Moskauer Patriarchatskirche sogar im eigenen Land durch einen Angriff von Katholiken bedroht. Im russischen Reich breiteten sich Fremdenfeindschaft und Ablehnung alles Katholischen aus. 1613 begann mit der Wahl des Zaren Michail Feodorovič Romanov eine Konsolidierung des Moskauer Staats.

In dieser Zeit neuer Selbstbehauptung Rußlands, in der es

2(1898/99)130-131. Für die Verbindlichkeit der Synodalentscheidung von 1484 trat jüngst ein: E. Melia, La pentarchie, in: *Istina* 32(1987)341-360. Er führt, S. 352f, die Synode von 1484 an unter "les conciles de la pentarchie... dont les décisions ont été 'reçue' par l'ensemble des Eglises autocéphales".

als Folge der Kriegereignisse Katholiken nach Rußland verschlug, mit denen das Auskommen gesucht werden mußte, stellte 1620 die Moskauer Synode fest, daß die Taufe erforderlich sei, wenn Lateiner zur Orthodoxie konvertieren. Ausdrücklich wurde dies damit begründet, daß die Lateiner schlimmere Häresien verträten als jene Häretiker und Schismatiker, deren Taufe der 95. Kanon des Trullanums anerkennt und daß sie also als der Kirche Fernstehende bei der Konversion der Taufe bedürfen. Es waren Mißverständnisse und Fehlinformationen, worauf die Synode ihre Qualifikation der Lehren der Lateiner stützte. Sie sind längst als solche erkannt und dürften vergessen werden, wenn sie für unseren Zusammenhang nicht deswegen von Bedeutung wären, weil sich an ihnen zeigt, daß der Synode alleine das Faktum eines Schismas nicht genügte, um die Ungültigkeit der Lateinertaufe zu konstatieren. Erst der mit vermeintlich gewichtigen Argumenten vorgelegte Nachweis, daß die Lateiner der Kirche tief entfremdet seien, gab dazu die Handhabe⁹.

Zu den Argumenten, auf die sich die Synode beim Verwerfen der Lateinertaufe stützte, zählte insbesondere auch "der Verweis auf die diesbezügliche Übereinstimmung mit allen östlichen Patriarchen¹⁰." Doch wurde den Russen alsbald von griechischen Reisenden erläutert, daß es keine solche Übereinstimmung gab, daß die Griechen die 1620 verfügte russische Praxis vielmehr entschieden verwarfen. Patriarch Makarios von Antiochien, der 1655 in Moskau weilte, legte vor der im März jenes Jahres tagenden Synode dar, daß die Russen im Unrecht seien, wenn sie zur Orthodoxie konvertierende Polen erneut taufen. Der Reisebegleiter und Diakon des Patriarchen schreibt im Reisebericht: "Sie kamen auf der Synode zu dem Beschluß, daß die Taufe von Polen unzulässig sei ... denn die Polen glauben an die Hl. Dreifaltigkeit, sind getauft und stehen uns nicht so ferne wie die anderen Häretiker und die Lutheraner, so da sind: die Schweden, die Engländer, die Ungarn und andere fränkische Völker, welche nicht fasten, die Ikonen nicht verehren, sich nicht bekreuzigen usw."¹¹ Eindeutig können wir aus diesem Be-

⁹) Diese Argumentation skizziert A. Grenkov, *Sobor byvšij v Moskve pri patriarche Filarete v 1620 godu, i ego opredelenija*, in: *Pravoslavnyj sobesednik* 1864, Bd. I, S. 158-163.

¹⁰) Ebenda, S. 163.

¹¹) *Putešestvie Antiochijskago Patriarcha Makarija v Rossiju*, 9. Buch, Kap.

richt entnehmen, wie der Patriarch argumentierte. Es kam ihm nicht in den Sinn, die Taufe nicht-orthodoxer Christen einfach wegen deren Trennung von der orthodoxen Kirche für unwirksam zu erklären und bei der Konversion wiederholen zu lassen. Nur bei grundlegender Entfremdung von der Kirche, nicht bei jedem Getrenntsein von ihr, schien es ihm richtig, die Sakramentalität der Taufhandlung in Zweifel zu ziehen. Etwas voreilig spricht der Berichterstatter, wo er die Stellungnahme des Patriarchen anführt, sofort von einem Beschluß der Moskauer Synode, der die Wiederholung der Taufe von Polen für unzulässig erklärt hätte. Makarios mußte im Mai des folgenden Jahres in derselben Angelegenheit vor der Synode abermals das Wort ergreifen und er legte dar, daß von den zeitgenössischen Häretikern zwar die Anglikaner, die Lutheraner, die Kalviner und die Paulikianer, die es in der Gegend von Târnovo gab, zu taufen seien, daß hingegen die abermalige Taufe von Katholiken nicht geschehen dürfe. Diesmal konnte er erreichen, daß der Zar einen Ukaz gab, durch den es verboten wurde, "die Polen und alle Franken, die dem Papst ergeben sind, zu taufen, da diese uns von allen Glaubensbekenntnissen am nächsten stehen¹²." Schließlich schrieb Makarios am 25. Dezember 1656 aus der walachischen Residenzstadt Tîrgovişte einen Brief nach Moskau¹³, in dem er nochmals darlegte, daß man Kalviner und Lutheraner taufen müsse, weil sie echte Häretiker seien, keine Priesterweihe anerkennen, die Überlieferung verwerfen und weil ihre Taufe also unecht und unheilig sei. Die Lateiner aber dürften nicht getauft werden, denn sie hätten das Priestertum, anerkennen alle sieben Sakramente, verehren die hl. Reliquien und die Ikonen und sind alle richtig getauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes; sie wiederzutaufen würde heißen, in die Häresie der Wiedertäufer zu verfallen und dem Symbolum, das die eine Taufe bekennt, zu widersprechen. "Wir anerkennen ihr Priestertum, und nie weihen wir lateinische Priester bei der Konversion zur Orthodoxie wieder; so müssen

12, in russischer Übersetzung von G. Murkos, 3. Teil, Moskau 1898, S. 171.

¹²) Ebenda, 12. Buch, Kap. 14; im 4. Teil der Übersetzung, S. 175.

¹³) Der Brief wird zitiert bei Makarij (Bulgakov), *Istorija ruskoj cerkvi*, Bd. XII, SPB 1883, S. 197, unter Berufung auf den uns unzugänglichen 3. Band der Edition Murav'evs, deren 2. Band wir unten verwenden werden.

wir auch ihre Taufe anerkennen. Sie sind lediglich Schismatiker; ein Schisma aber macht den Menschen nicht zum Ungläubigen und Ungetauften, sondern macht nur, daß er getrennt ist von der Kirche."

Noch einmal wurde die Angelegenheit "betreffs der Taufe der vom römischen Glauben zum rechten Glauben der heiligen östlichen Kirche Übertretenden, ob zu Recht angeordnet sei, sie zu taufen" in Moskau der Synode bei ihrer kirchengeschichtlich höchst wichtigen Sitzung von 1666/67¹⁴ vorgelegt. Ein ausführliches Gutachten legte alle einschlägigen kanonischen Vorschriften dar und erwies den 1620 gefaßten Beschluß als irrig. Die Synode bestätigte, was 1655/56 für gut befunden wurde: daß die russische Kirche konvertierende Katholiken nicht zu taufen habe¹⁵. Mit Zustimmung zahlreicher geladener

¹⁴ Diese Synodensitzung unterschied sich nach Zusammensetzung, Durchführung und Thematik von den übrigen Synodensitzungen aus der ersten Patriarchatsperiode der russischen Kirche. Metropolit Makarij (Bulgakov) charakterisiert sie in seiner Kirchengeschichte (in der Einleitung zu den Ausführungen über sie) folgendermaßen: "Alle früheren Synoden in der russischen Kirche bestanden üblicherweise nur aus ihren eigenen Hierarchen und deren Geistlichen. Wenn wir bei einzelnen von unseren Synoden auf ausländische orthodoxe Hierarchen treffen, manchmal auf einen, manchmal höchstens auf zwei oder drei, so waren dies Hierarchen, die sich zufällig in Rußland aufhielten, wohin sie um ihrer eigenen Ziele willen gereist waren, nicht um an der Synode teilzunehmen. (Es folgt eine Aufzählung von drei Synoden, an denen je ein Patriarch aus dem Ausland teilnahm.) Nicht das begegnet uns bei der Synode, die nun in Moskau zusammentritt. An ihr nimmt nicht nur irgendeiner von den Patriarchen teil, sondern zwei orientalische Patriarchen: Paisios von Alexandrien und Makarios von Antiochien, und sie waren nicht zufällig um ihrer eigenen Ziele willen in Rußland, sondern waren eigens wegen der Synode nach Moskau eingeladen. Und wenn die beiden anderen Patriarchen von Konstantinopel und Jerusalem nicht persönlich zugegen waren, so waren aus dem Konstantinopoler Patriarchat fünf Metropoliten zugegen: Gregorios von Nikaia, Kosmas von Amasia, Athanasios von Ikonium, Philotheos von Trapezunt, Daniel von Varna, und dazu ein Erzbischof: Daniel von Pogoniana; aus dem Jerusalemer Patriarchat waren zugegen Metropolit Paisios von Gaza und der selbständige Erzbischof Ananias vom Berge Sinai; außerdem waren zugegen: aus Georgien Metropolit Epiphantos und aus Serbien Bischof Joakim von Djakovo. Insgesamt waren bei der Synode diesmal zwölf ausländische Hierarchen zugegen, was vorher nie vorgekommen war. (Es folgt eine Aufzählung der teilnehmenden russischen Hierarchen.) So waren zur Synode von 1666/67 also versammelt: Zunächst zwei, dann (= nach der Wahl des neuen Moskauer Patriarchen Joasaf II.) drei Patriarchen (von Alexandrien, Antiochien und Moskau), zwölf Metropoliten (fünf aus Rußland und sieben aus dem Ausland), neun Erzbischöfe (sieben aus Rußland und zwei aus dem Ausland) und fünf Bischöfe (vier aus Rußland und einer aus dem Ausland), insgesamt 29 Hierarchen ... und unter diesen Hierarchen waren Vertreter aller bedeutenden selbständigen orthodoxen Kirchen des Ostens; gar nicht reden wollen wir von den vielen Archimandriten, Hegumenen und anderen geistlichen Herrn, nicht nur Russen, sondern auch Ausländern. Es ist sehr natürlich, wenn man diese Synode, verglichen mit allen vorangegangenen, die Große Synode nennt." Siehe: Makarij (Bulgakov), *Istorija ruskokj cerkvi*, Bd. XII, 1883, S. 682-84.

¹⁵ *Dejanija Moskovskich soborov 1666 i 1667 godov*, Moskva 1893, II, 66v - 74v; vgl. A. Grenkov, *Opredelenija Moskovskago sobora 1666/7 godov*, in: *Pravoslavnyj sobesednik* 1863, Bd. III, S. 348-351.

Hierarchen aus allen damals bedeutenden autokephalen orthodoxen Kirchen, die in vollem Sinn Teilnehmer an der Synode waren, verwarf man, was 1620 bestimmt worden war, und entschied im Sinne der Synodalberatungen von 1655/56.

Untersuchungen zur Taufe der Protestanten

Als Patriarch Makarios 1655 und 1656 vor der Moskauer Synode sprach, zweifelte er, wie sich aus seinen Worten über die Taufe in den reformatorischen Kirchen ergibt, keineswegs an der grundsätzlichen Notwendigkeit von Abgrenzungen. Aber es stand für ihn fest, daß nicht allen Grenzen und Schismen, die es de facto gab, die gleiche Bedeutung zukommt. Am Fortbestehen der Verbindung wenigstens eines Teils der westlichen Christen, zumindest der Katholiken, mit der Kirche zweifelte er nicht. Diesbezüglich stimmten ihm die orthodoxen Kirchen seiner Zeit zu. Jedoch war es in den orthodoxen Kirchen seiner Zeit nicht allgemein üblich, die Protestanten für der Kirche so weit entfremdet zu halten, daß ihre Taufhandlung nicht mehr als Sakrament der Taufe anerkannt werden könnte.

Bereits Patriarch Kyrill Kontaris hatte von dem seinerzeit allgemein anerkannten Gelehrten und Theologen Georgios Koressios ein Gutachten erstellen lassen, ob es nötig sei, die Häretiker - und da waren die Protestanten gemeint - zu taufen¹⁶. Das Gutachten befürwortete die Anerkennung der in den Reformationskirchen erteilten Taufen. Ein unwürdiger Priester könne nämlich ebenso taufen wie ein guter, legte Koressios dar, weil nicht das Tun des Spenders das Sakrament bewirke. Von Augustin, auf dessen Lehre von der Taufe er sich bezieht, übernimmt Koressios das Gleichnis, daß die Güte und Gesundheit des Wassers nicht vom Materialwert der Wasserleitung abhängt; ähnlich, schreibt er, könne auch durch einen Häretiker die Taufe erfolgen. Sodann verweist er auf den Ketzertaufstreit zwischen Papst Stefan und Bischof Cyprian und zeigt auf, daß Stefan den Akzent auf die Gnade legte, die bei der Taufe er-

¹⁶) Vgl. Georgiou Koresiou, *Iatrou kai Theologou tes M. Ekklesias tou Christou, ei chre ton hairetikou anabaptizesthai erotetheis hypo tou Patriarchiou Konstantinoupoleos*, in: *Nea Sion* 9(1905)115-121; zu Koressios vgl. G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft*, München 1988, S. 183-190.

teilt wird, Cyprian aber auf den Spender. Im folgenden geht er Väterstellen durch, die von der Wichtigkeit des Gnadenhandelns Gottes beim Taufakt sprechen, und meint, ihnen gegenüber erscheine der Gedanke Cyprians, daß einer, der die Gnade nicht habe, sie nicht erteilen könne "nicht gut". Denn jenen, die fragen, wie ein Häretiker die Gnade erteilen könne, "antworten wir, daß er nichts erteilt, vielmehr erteilt sie das Sakrament als solches, und zwar herkommend von Gott dem Herrn, ohne den wir nichts Gutes haben¹⁷." In einem Lobpreis der Taufe, bei dem er sich wieder auf Augustin beruft, verherrlicht Koressios alsdann, was Gott wirkt, wenn die Taufe gespendet wird; dabei nennt er die Taufe "Erleuchtung der Seelen, Spenderin des Lebens, Gewährung von Freimut Gott gegenüber, Hilfe in Krankheit, Niederlegen des Fleisches, Erlangen des Geistes, Gemeinschaft im Logos, Wiederaufrichtung des Geschöpfes, Vertilgung der Sünde, Teilhabe am Licht, Ende der Finsternis, Aufbruch zu Gott, Gefährtschaft Christi, Stütze des Glaubens, Schlüssel zum Himmelreich, Gabe des Lebens, Ende der Knechtschaft, Lösung der Fesseln und Heilmittel der Unsterblichkeit¹⁸."

Schließlich schreibt er: "Du fragst, wie ein Mensch, der vor der Kirche draußen steht, einen anderen Menschen durch die Taufe in die Kirche hereinbringen kann. Ich sage, daß das Bekenntnis des Glaubens an die Heilige Dreifaltigkeit genügt, um die Taufe zu spenden und um ihn an die Türe der Kirche zu bringen, nicht aber in die Kirche hinein, wenn er den rechten Glauben und die gute Gesinnung nicht hat¹⁹." Um schließlich die Antwort auf die ihm vorgelegte Frage zu finden, verweist Koressios auf die kanonischen Vorschriften, denen zufolge Arianer, Apollinaristen, Makedonianer und Novatianer nicht zu taufen sind. Diese, schreibt er, irrten um vieles mehr als Lutheraner und Kalviner, welche an die Wesensgleichheit der Trinität glauben. Darum hält Koressios dafür, daß die Wiederholung der Taufe reformatorischer Christen nicht richtig sein könne²⁰.

¹⁷) S. 117f.

¹⁸) S. 118.

¹⁹) S. 119.

²⁰) S. 120f.

Moskauer Ereignisse der Jahre 1643-1645 veranlaßten, daß sich einige Jahre vor der Intervention des Antiochener Patriarchen Makarios in Moskau auch Petr Mogila, der Metropolit der damals zu Polen gehörenden Stadt Kiev, und die Synode von Konstantinopel eingehend mit der Taufe der reformatorischen Christen befaßten. 1643 kam es nämlich zu einer Absprache zwischen der Moskauer Zarenfamilie und dem dänischen Königshaus über die Hochzeit des dänischen Prinzen Waldemar mit der Zarentochter Irina Michajlovna, und der Prinz reiste 1644 nach Moskau. Dort wurde er aufgefordert, vor der Heirat zur Orthodoxie zu konvertieren, und man legte ihm dar, daß er dabei getauft werden müsse, da die rechtgläubige russische Kirche seine Taufe nicht anerkennen könne. Waldemar widersetzte sich entrüstet. Lange Verhandlungen und theologische Dispute folgten, in denen die Russen nicht von ihrer Taufforderung abzubringen waren, sodaß der dänische Prinz Moskau im August 1645 unverrichteter Dinge verließ²¹. Doch ehe die Dänen die Hochzeitspläne aufgaben, hatten sie versucht, über diplomatische Kanäle eine Wende herbeizuführen, und dabei wurden Petr Mogila und die Synode von Konstantinopel mit der Sache befaßt. Der dänische König hatte nämlich über den mit ihm verwandten Wladislaw IV., den König von Polen-Litauen, den Moldauer Fürsten Vasile Lupu und den Kiever Metropoliten Petr Mogila um Intervention in Konstantinopel ersuchen lassen²². Erhalten sind uns der Brief des Metropoliten Petr an den Ökumenischen Patriarchen²³ und vier Berichte über das, was sich in Konstantinopel nach Eingang der beiden Interventionen ereignete.²⁴

²¹) Ausführlich schildert die Vorgänge Makarij (Bulgakov), *Istoriija russkoj cerkvi*, Bd. XI, SPB 1882, S. 105-114; vgl. auch A. V. Kartashev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, Bd. 2, Paris 1959, S. 115f; L. Müller, *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Wiesbaden 1951, S. 41-46.

²²) Zu den Umständen, unter denen diese Interventionen erfolgten, vgl. E. Chr. Suttner, *Vasile Lupu und die griechische Kirche zu Anfang der vierziger Jahre des 17. Jahrhunderts*, in: *Kirche im Osten* 32(1989)32-72; ders., *Petr Mogilas Eintreten für die Taufe abendländischer Christen*, in: K.-C. Felmy, u.a., (Hg.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland*, Göttingen 1988, S. 903-914.

²³) E. de Hurmuzaki, *Documente privitoare la Istoria Românilor* IV/1, Bukarest 1882, S. 693f.

²⁴) Ein in Kiev niedergeschriebener zusammenfassender Bericht über die Reaktionen in Konstantinopel, den E. de Hurmuzaki zusammen mit dem Brief Petrs fand und publizierte, ebenda, S. 694f, sowie Inhaltsangaben über drei Schreiben, die ein griechischer Kaufmann am 25.3.1645 in Moskau übergab,

"Unrecht, besser gesagt sündhaft" nennt Petr Mogila die Moskauer Zweifel an der Taufe der Lutheraner und Kalviner, denn wer dürfe, schreibt er, bezweifeln, daß jene, die in rechter Weise an die Heiligste Dreifaltigkeit glauben, "gemäß den Vorschriften Christi des Herrn im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes unter Verwendung natürlichen Wassers und in der gemeinsamen Intention der Kirche tatsächlich taufen"? Der Konstantinopeler Patriarch sei durch sein Amt verpflichtet, eine Maßnahme zu setzen, wenn man im Moskauer Reich "in einer Angelegenheit, die klarer ist als die Sonne, Skrupel zu verbreiten wagt", und dies, obwohl "die gesamte östliche Kirche" in der Angelegenheit doch eine gemeinsame Auffassung habe (d.h. die Taufe der reformatorischen Kirchen anerkenne). Konkret schlug Petr vor, Meletios Syrigos als Legaten nach Moskau zu senden, damit er dort die Irrtümer aufkläre; zugleich versprach Petr Mogila ausdrücklich Kiever Unterstützung für Meletios Syrigos, wenn er diesen Auftrag übernehme.

Auf dieses Schreiben erhielt Petr Mogila vom Patriarchen eine Antwort voller Ausflüchte, und in Kiev notierte man als Grund dafür: "Weil der Patriarch und die Synode fürchten, daß eine den Dänen günstige Antwort bei den widerspenstigen Moskowitern ein Schisma verursachen könnte. Auch würde keiner leicht die Gesandtschaft übernehmen, da man fürchtet, die Moskowiter würden den Legaten als einen Feind der Religion der Taufe töten oder sonstwie mißhandeln²⁵." Diese Beurteilung dürfte zu hart sein. Wie sich nämlich aus den übrigen drei der oben erwähnten Berichte über die Vorgänge in Konstantinopel ergibt, die in Moskauer Archiven gefunden wurden, hat man in Konstantinopel auf die Intervention Vasile Lupus und Petr Mogilas hin Beratungen eingeleitet, um zu ergründen, wie tief die Trennung zu den reformatorischen Christen tatsächlich ist,

bei: (A. N. Murav'ev), *Snošenija Rossii s vostokom po delam cerkovnym*, Bd. II., Moskau 1858, S. 290-308. Die drei Schriftstücke, die Murav'ev im Moskauer Staatsarchiv fand, stammen von einem gewissen Ivan Petrov, der öfters als Informant des Zaren aus Konstantinopel auftrat, von einem Metropoliten Daniel von Chalkedon und von Meletios Syrigos, der 1642 in Iaşi die *Confessio Orthodoxa* bearbeitete. Näheres zu diesen Schriftstücken in dem in Anm.22 erwähnten Aufsatz zu Vasile Lupu.

²⁵) Aus der von E. de Hurmuzaki publizierten Zusammenfassung.

und diese Beratungen nahmen längere Zeit in Anspruch²⁶.

Ivan Petrov, ein Laie und Spion des russischen Zaren in Konstantinopel, berichtete nach Moskau: "es trafen (beim Patriarchen Parthenios II.) Briefe von Vasile Lupu ein, er solle eine Untersuchung anstellen lassen über den Glauben und die Taufe der Lutheraner und der Kalviner. Diese Briefe schickte der König, dessen Sohn bei Euch ist, dem König von Litauen und der Litauer sandte sie an den Fürsten Vasile, damit er sie nach Konstantinopel zum Patriarchen sende. Man stellt die Frage: Ist es möglich, Lutheraner und Kalviner nicht wiederzutau- fen? Der Patriarch beriet über diese Briefe mit vielen Gelehr- ten und mit dem Lehrer Meletios, dem Beter für Eure Majestät, und mit dem Metropoliten Joannikios von Berrhoia. Sie hielten eine Synode ab und forschten in den heiligen Büchern und Kano- nes und sie fanden, daß man ihn taufen muß und (sie fanden) viele andere Dogmen zur Belehrung, die ich nicht niederschrei- ben kann; hierüber wird der Beter Eurer Majestät und Prediger, der Mönchs-priester Meletios, schreiben. Eure Majestät möge auch wissen, daß der litauische König an den Kiever Metropoliten schrieb, damit der Metropolit an den Konstantinopoler Pat- riarchen schreibe, er möge nicht die Wiedertaufe anordnen. Der Kiever Metropolit schrieb an den Patriarchen und an den Lehrer Meletios, sie möchten den Wunsch des Königs erfüllen und die- sen Lehrer Meletios zu Eurer Majestät senden, damit man dem Prinzen entgegenkomme und nicht seine Wiedertaufe verfüge. Doch der Patriarch und die gesamte Synode stimmten dem nicht zu²⁷."

In dem angekündigten Brief schrieb Meletios Syrigos, der nicht nur als theologischer Berater fungierte, sondern auch Sitz und Stimme in der Synode hatte, "daß der Moldauer Fürst Vasile den neuen Patriarchen bat, eine Synode einzuberufen, damit entschieden werde: Kann man die Taufe der Lutheraner an-

²⁶) Es fällt auf, daß die Berichte keinen Verweis auf die Befassung mit dem Protestantismus unter den Patriarchen Jeremi- as II., Kyrill Lukaris und Kyrill Kontaris enthalten. Wir vermuten, daß der überaus hitzige Partei- kampf, der die Griechen Konstantinopels im 2. Drittel des 17. Jahrhunderts beschäftigte, jeglichen Rückgriff auf jüngst vergangene Diskussionen inop- portun erscheinen ließ, und daß man deswegen unter Patriarch Partheni- os II. an die Protestantenfrage sozusagen "ob ovo" heranging; vgl. auch hierzu unseren Beitrag über Vasile Lupu.

²⁷) (A.N. Murav'ev), *Snošenija Rossii s vostokom*, Bd. 2, S. 292f.

erkennen oder nicht? Und auf der Synode trugen sie vor, daß ihre Taufe keine Taufe sei, weil ihre Geistlichen nicht geweiht sind. Die Synodensitzung zog sich 20 Tage hin und man kam auf vieles zu sprechen: daß es nötig ist, sie ein zweites Mal zu taufen, und man suchte in den Kanones nach, daß alle Häretiker nochmals zu taufen seien; auch sagte man, daß die Lutheraner die Taufe nicht zur Sündenvergebung, sondern nur als Symbol erteilen und daß sie nicht wie wir mit Wasser sondern durch Besprengung mit duftenden Flüssigkeiten taufen. Die Würdenträger suchten in den Kanones des zweiten Konzils nach: daß alle Häretiker neu zu taufen seien und daß sie sich von ihrem Glauben lossagen müssen und daß man sie danach in unserm rechten Glauben aufnehme, sie mit Myron salbe und mit den heiligen Mysterien vollende. Doch kam die Synodenberatung noch nicht zum Abschluß; man will weitere Hierarchen zuziehen und aus allen sieben ökumenischen Synoden zusammenstellen, was bezüglich der Häretiker geschrieben steht²⁸."

Noch ausführlicher berichtete Metropolit Daniel von Chalkedon über diese Angelegenheit²⁹. Wir erfahren von ihm, daß die Synode zunächst schweren Anstoß nahm am Taufritus der reformatorischen Christenheit, wie dieser ihr geschildert wurde. "Sie taufen nicht mit Wasser und salben nicht mit Myron, sondern beträufeln nur mit Rosenwasser, ihre Geistlichen stehen auf der Kanzel und sagen: 'Ich taufe dich im Namen des Vaters usw.', und unten beträufelt ein Knabe das Kind. In unserer östlichen Kirche darf solches nicht sein; man muß das Kind taufen, untertauchen, und man muß sprechen: 'Getauft wird der Knecht Gottes im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes'. Der Priester selbst, nicht ein anderer, taucht unter; sie aber machen es auf ihre Art und so ist ihre Taufe keine Taufe." Sodann sei, berichtet der Metropolit, nach dem Taufverständnis der Protestanten gefragt worden, und unter Verweis auf ein Vorkommnis in der Zeit des Patriarchen Lukas³⁰

²⁸) (A.N. Murav'ev), *Snošenija Rossii s vostokom*, Bd. 2, S. 307f.

²⁹) (A.N. Murav'ev), *Snošenija Rossii s vostokom*, Bd. 2, S. 302-304.

³⁰) Der einzige Konstantinopeler Patriarch des Namens Lukas war Lukas Chrysoberges (1157-1169/70). Daniels Wortlaut beim Verweis auf diese Gruppe legt die Vermutung nahe, daß die Konstantinopeler Synodalen von 1645 über die Lehren der Protestanten ähnlich unzulängliche Vorstellungen und Fehlinformationen besaßen, wie die Moskauer Synodalen von 1620 bezüglich der Lehren der Katholiken.

(als nämlich eine Gruppe von Gläubigen mit verworrener Taufauffassung den Wunsch hegte, sich der orthodoxen Kirche anzuschließen und die Synode damals eine Wiederholung der Taufe dieser Konvertiten verfügte) habe man gefragt, ob die Protestanten die Taufe als echtes Sakrament anerkennen oder ihr nur Zeichencharakter zubilligen; ob sie die Taufe und nicht nur den Glauben als wichtig für die Vergebung der Sünden verstehen; wie es mit ihnen stünde, da sie "den Jakobusbrief nicht annehmen, weil er ihnen widerspricht"; ob nicht eine Taufhandlung, bei der nicht alle (nach orthodoxem Verständnis) wesentlichen Teile vollzogen werden, insgesamt abgelehnt werden müsse; ob die evangelischen Pastoren die Taufe zur Vergebung der Sünden oder nicht vielmehr nur um der Kirchengzucht willen spenden. Gefragt habe man auch, ob evangelische Pastoren, die keine geweihten Priester sind, überhaupt zur Taufspendung befugt seien. Sehr irritiert war nach Daniels Bericht die Synode wegen der Lehre, "daß die Sünde auch nach der Taufe im Menschen verbleibt". Sie habe festgestellt: "Die Taufe wird den Menschen gespendet zur Vergebung und Tilgung der Erbsünde; sie ist ein wirkliches Sakrament; dem Täufling wird Gnade erteilt." Weil Daniel selbst und mit ihm andere Konstantinopeler Synodalen der Meinung waren, daß die Protestanten dieses Taufverständnis nicht hätten, war Daniel, wie aus seinem Brief hervorgeht, davon überzeugt, daß sie bei sachgemäßer Anwendung von Kanon 95 der Trullanischen Synode nochmals getauft werden müssen.

Man war also in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts in Konstantinopel, wo man die Taufe der Katholiken seit 1484 anerkannte, hinsichtlich der Tauflehre der Protestanten noch in Zweifel und wollte überprüfen, ob die reformatorische Christenheit im herkömmlichen Sinn taufe. Wiederum wird deutlich, daß die Befugnis getrennter Christen zum Taufen nicht alleine wegen ihres Getrenntseins von der orthodoxen Kirche angefochten wurde. Entscheidend war vielmehr, daß man sich ihrer Auffassung von der Taufe nicht sicher war. Weil man zweifelte, ob Protestanten die Taufe zur Vergebung der Sünden erteilen, zweifelte man, ob die orthodoxe Kirche in dem, was bei ihnen geschieht, ebenso wie in der Taufspendung der Katholiken

die Taufe der Kirche erkennen und anerkennen darf.

Petr Mogila, der lebendige Erfahrung mit dem Protestantismus besaß und über protestantische Lehre und Gottesdienstpraxis besser Bescheid wußte als die Konstantinopeler Synodalen, fand seine Antwort ohne langes Bedenken. Genau in den Monaten, in denen in Moskau die Angelegenheit des Dänenprinzen zum Scheitern kam, gab es in seiner Umgebung eine orthodox-kalvinische Fürstenhochzeit von großem Glanz. Ein Protestant aus dem litauischen Haus Radziwil, das mit der moldauischen Familie Movilă (der Familie des Metropoliten Petr) verwandt war, warb um die Tochter des Moldauer Fürsten Vasile Lupu. Petr selbst hatte anfangs des Jahres 1644 mitgeholfen, das Ehebündnis zu vermitteln³¹. Die Hochzeit fand anfangs 1645 in Iași statt, und Metropolit Petr, der seine Heimat als Kind verlassen und sie - außer während eines Feldzugs 1620/21 - nicht mehr gesehen hatte³², reiste dorthin, um die Trauung zu halten. Die Hochzeitsansprache publizierte er noch im selben Jahr und vermerkte auf dem Titelblatt ausdrücklich den Anlaß³³. Dies als Mißfallenskundgebung zu den Vorgängen in Moskau und zum Zögern in Konstantinopel aufzufassen, dürfte berechtigt sein.

Im folgenden Jahr ließ Petr Mogila sein "Euchologion albo Molitvoslov ili Trebnik" erscheinen³⁴. Es war ein monumentales Werk und sollte mithelfen, die Mißbräuche wieder zu beseitigen, die sich aus vielerlei Gründen in die slawischen Bücher eingeschlichen hatten³⁵. Darum gab Metropolit Petr zu den wich-

³¹) P. P. Panaitescu, Petru Movilă și Români, in: *BisOrtRom* 60(1942)415 referiert darüber.

³²) Panaitescu, ebenda, S. 415.

³³) Die Publikation erfolgte auf polnisch in Kiev in zwei Ausgaben. Zur einen Ausgabe vgl. K. Estreicher, *Bibliografia Polska*, XXII, Krakau 1908, S. 507; F. Titov, *Tipografija Kievo-Pečerskoj Lavry*, I, Kiev 1916, S. 307f, und *Priloženija*, Kiev 1918, S. 528f. Zur anderen Edition mit einer Widmung an Vasile Lupu, aus der hervorgeht, daß die Predigt teils polnisch, teils rumänisch gehalten wurde, vgl. Panaitescu, a.a.O. 416f.

³⁴) Vgl. F. Titov, a.a.O., I, 256-269 und *Priloženija*, S. 367-375.

³⁵) Eine diesbezügliche Darlegung im Vorwort Petr Mogilas führt Ihor Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, Cambridge Mass., 1985, S. 18, Anm. 10, in englischer Übersetzung an. Er faßt die Intentionen des Metropoliten zusammen: "Mohyla declared that in his Trebnyk he would provide a standard text based on the Greek sacramentary, and that this text was to supersede all others. In a play on words, he appealed to his readers to stop using the useless usage books... and he castigated those who continued to refer to such sacramentaries. In doing so he showed the same attitude,

tigsten Riten Erläuterungen. Er wollte allen Irrtümern wehren. Die glanzvolle orthodox-kalvinische Fürstenhochzeit von Iași erhielt nochmals ihren Akzent, weil die auf ihr gehaltene Ansprache (natürlich in Übersetzung und ohne persönliche Bezüge auf das Brautpaar) als Belehrung über die Ehe ins Euchologion aufgenommen wurde³⁶.

Für uns besonders wichtig sind die beiden Erläuterungen über die Aufnahme von Häretikern in die Kirche, die Petr Mogila ins Euchologion einfügte³⁷. Ausführlich legt er in der ersten dieser Erläuterungen dar, daß es drei Arten der Aufnahme Andersgläubiger in die Kirche gibt. Wer vorher den Glauben an die Dreifaltigkeit nicht bekannte und nicht auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft wurde, sei wie ein Heide zu taufen. Jene, die auch früher den Glauben an die Dreifaltigkeit bekannt haben und getauft worden seien, "aber ihre Irrtümer und verschiedene Häresien haben und außer der Taufe die anderen kirchlichen Mysterien nicht kennen, wie da sind Sachsen³⁸ und Kalviner und ihresgleichen", seien durch Abschwören der Häresien, durch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses und durch die Myronsalbung aufzunehmen. Die Schismatiker aber, die alle sieben Mysterien besitzen, aber sich von der Einheit der Kirche durch das Einführen von Neuerungen trennten, seien weder durch Taufe, noch durch Myronsalbung, sondern durch einen Widerruf ihrer Lostrennung, durch das Ablegen des Glaubensbekenntnisses und durch den Empfang des Bußsakraments aufzunehmen³⁹. In der zweiten Erläute-

the same purifying and renovating spirit, and the same reliance on Greek standards that Patriarch Nikon was to show in Muscovy some years later". Bei diesem Vergleich mit Nikon darf aber die größere Souveränität des Metropoliten Petr nicht übersehen werden, der keinesfalls das griechische Vorbild zum ausschließlichen Maßstab machte. F. Titov (s. Anm. 33), I, 257, stellt mit Recht fest: "Einige Gottesdienstvorlagen, die ins Euchologion eingingen, stellte zweifellos Metropolit Petr Mogila selbst zusammen, natürlich auf der Basis dieser oder jener Materialien, die ihm zur Hand waren."

³⁶) S. 822-835.

³⁷) "Ukaz o eže kako priimati ot Eretik prichodjaščich k svjatei Božiej Apostolstej Kafoličestej Cerkvi", S. 164-166, und "Ukaz vtoryj kako priimati...", S. 191f.

³⁸) D.h. Lutheraner; die Sachsen in Siebenbürgen und in der Moldau waren die einzigen Lutheraner im Umkreis Petr Mogilas, so konnte er die Namen "Sachsen" und "Lutheraner" wie Synonyme behandeln.

³⁹) Die Auffassung von A. de Halleux, *Ortodoxie et catholicisme: Un seul baptême?*, in: *Revue théologique de Louvain* 11(1980)416-52 (besonders S. 420,

rung schärft der Metropolit ein, daß Taufe, Myronsalbung und Priesterweihe auf keinen Fall wiederholt werden dürfen, und er bekräftigt dies mit den Worten: "Wer es wagt, diese drei Mysterien zu wiederholen, begeht ein Sakrileg und kreuzigt Christus erneut und spottet seiner, gemäß dem Apostelbrief an die Hebräer (6,6)."

Patriarch Dositheos ließ 1672 anlässlich des Abschlusses der Restauration der Geburtskirche von Bethlehem von der Synode seines Jerusalemer Patriarchats ein nach ihm benanntes Glaubensbekenntnis verabschieden und gab es 1690 in Druck heraus. Die Zweifel über die Taufe der Protestanten, die in den Tagen Petr Mogilas noch nicht bei allen Griechen überwunden waren, begegnen in diesem Glaubensbekenntnis nicht mehr. Dort heißt es bezüglich der Protestanten: "Diese Häretiker, welche die Kirche aufnimmt, wenn sie sich von ihrer Häresie abwenden und zur katholischen Kirche hinwenden, empfangen eine vollendete Taufe, obgleich sie einen unvollständigen Glauben haben; wenn sie daher später zum vollen Glauben finden, werden sie nicht wieder getauft⁴⁰." Die russische Kirche folgte nach. Seit einem Briefwechsel im Jahr 1718, den Peter I. mit Patriarch Jeremias III. von Konstantinopel führte, unterläßt auch die russische Kirche die Taufe bei Konvertiten aus dem Protestantismus⁴¹.

Ein gesamtorthodoxer Konsens ist erreicht

Wie gezeigt, fanden im Lauf des 17. Jahrhunderts die griechische und die russische Orthodoxie zur einhelligen Auffassung, daß trotz der Kirchenspaltungen die westlichen Christen - Katholiken und Protestanten - der orthodoxen Kirche nicht völlig entfremdet sind, daß vielmehr der dreifaltige

Anm.24), daß diese Position Petr Mogilas nachgiebige Toleranz sei und "bestimmt (wurde) von der Sorge, den katholischen Staat mit Schonung zu behandeln", wird sowohl durch den Metropolit selbst als auch durch die in Moskau und in Konstantinopel fast gleichzeitig geführten Synodalverhandlungen widerlegt. Vgl. unsere Auseinandersetzung mit de Halleux in dem in Anm.22 erwähnten Beitrag, besonders S. 910-13).

⁴⁰) Glaubensbekenntnis des Patriarchen Dositheos von Jerusalem, Abschnitt 15, Ausgabe Karmiris, Bd. II, S. 758.

⁴¹) Das Antwortschreiben in russischer Übersetzung in: Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj Imperii s 1649 goda, Bd. V, SPB 1830, S. 586, Nr. 3225.

Gott, zu dem sich Osten und Westen beim Taufvollzug bekennen, die Gläubigen beider Hemisphären aufeinander bezogen sein läßt, indem er den einen wie den anderen im Sakrament der Taufe das Christsein gewährt.

Ein wichtiges Zeugnis dafür, daß im 17. Jahrhundert das kirchliche Leben der griechischen Orthodoxie dieser Überzeugung in der Tat auch voll entsprach, stammt aus Paris. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts standen dort die jansenistischen Theologen Pierre Nicole und Antoine Arnauld in einer Kontroverse mit dem reformierten Geistlichen Jean Claude. In dem Streit hatte Claude unter Berufung auf Kyrill Lukaris den beiden Jansenistentheologen energisch widersprochen, weil diese in ihrer sogenannten "Petite Perpétuité de la Foi" dargelegt hatten, daß wie die Katholiken so auch die östlichen Christen an der Realpräsenz Christi in der Eucharistie und an der Wesensverwandlung der eucharistischen Gaben festhalten⁴². Zu ihrer Rechtfertigung erarbeiteten die Jansenistentheologen die sogenannte "Grande Perpétuité de la Foi", die sie ab 1669 in Paris publizierten⁴³. Um darin die These von der Übereinstimmung der Orientalen mit den Katholiken zu belegen, holten sie im Orient über die diplomatischen Vertretungen Frankreichs eine Fülle von Informationen und auch theologische Stellungnahmen von namhaften Vertretern der orthodoxen und altorientalischen Kirchen ein. Die ihnen zugegangenen Materialien sind nach Umfang, Genauigkeit und Herkunft erstaunlich umfassend. Sie dienten als Unterlage beim Abfassen der umfangreichen "Perpétuité de la Foi" und wurden größtenteils sogar wörtlich abgedruckt. So ist das Werk eine Fundgrube für das Studium des kirchlichen Lebens bei Orthodoxen und Altorientalen des Osmanenreichs im 17. Jahrhundert⁴⁴.

⁴²) Für den Hergang der Ereignisse vgl. den Abschnitt "Controverse avec Nicole à propos de la transsubstantiation" im Artikel "Claude Jean", in: DThC III, 9f.

⁴³) Bei der Bearbeitung dieses Beitrags stand uns die 2. Auflage in 5 Bänden, Paris 1670-1713 zur Verfügung.

⁴⁴) Hinsichtlich der Orthodoxie im Moskauer Staat ist hingegen aus der "Perpétuité de la Foi" nur vermittels Nicolae Milescu und Paisios Ligarides etwas zu erheben, die dort die letzten Jahre ihrer Tätigkeit verbrachten. Für Milescu ist allerdings zu bemerken, daß er erst nach Abfassung seines Beitrags für die "Perpétuité de la Foi" dorthin ging; vgl. Suttner, Panteleimon (Paisios) Ligarides und Nicolae Milescu, in: Kirche im Osten 26(1983)73-94.

Im fünften Band rundeten die Autoren die Ausführungen über die Eucharistie ab durch eine Abhandlung über die sieben Sakramente, in der sie niederschrieben, was sie aus den ihnen zugegangenen Informationen über die allgemeine Sakramentenlehre erheben konnten. Dort heißt es: "Was also die Griechen und alle Orientalen glauben, ist, daß die Taufe, wenn sie einmal nach der Form der Kirche gespendet ist, nicht ohne Sakrileg wiederholt werden kann, denn sie drückt den Charakter Jesu Christi ein ... Und wenn einer durch Sünden, die er nach der Taufe beging, die heiligende Gnade verliert, so lehren sie mit den Katholiken, daß es für ihn kein anderes Heilmittel gibt als die Buße. 'Die Taufe', sagt Dositheos, 'drückt ein unaussprechliches Siegel ein wie die hl. Weihe; und wie keiner nach den Regeln zweimal die gleiche Weihe empfangen kann, so ist es unmöglich, denjenigen wiederzutaufen, der nach der Regel getauft ist, auch wenn er in tausend Sünden fiel oder gar den Glauben verleugnete. Denn wenn er sich zu Gott bekehren will, wird er die Sohnschaft, die er verlor, durch die Buße wieder erlangen.'... Alle alten Kanones⁴⁵ finden sich in den griechischen Kirchenrechtssammlungen, durch ihre Kanonisten in dem üblichen Sinn interpretiert, den ihnen die römische Kirche gibt. ... Es ist überflüssig, sich über eine Sache noch weiter zu verbreitern, die hinreichend geklärt ist, denn es ist sehr sicher, daß es in den Gesprächen, die die Griechen mit den Lateinern führten, sooft man um die Union verhandelte, nie eine Bezweiflung der Gültigkeit der Taufe bei den einen oder den anderen gab, und es gab diesbezüglich keinerlei Schwierigkeit beim Florentiner Konzil ...⁴⁶". Zur Zeit der Publikation der "Perpétuité de la Foi" galt in der orthodoxen Welt: "Die Griechen haben weder Nestorianer, noch Jakobiten abermals getauft, noch weniger die Lateiner. ... Es scheint, daß die Griechen diese Disziplin immer dann strikte beobachteten, wenn sie die Angelegenheit ernsthaft bedachten. Das hatte nicht gehindert, daß einzelne, denen keine Autorität zukam, und zwar aus Haß gegen die Lateiner, nicht doch des öfters zur Wiedertaufe von Lateinern schritten, wie man aus dem 7. Kapitel des Lateran-

⁴⁵) Gemeint sind die Kanones von Konzilien der alten Kirche, die sich mit der Aufnahme von Häretikern und Schismatikern in die Kirche befassen.

⁴⁶) 5. Band, S. 119-121.

konzils unter Innozenz III. ersehen kann, und man kann auch die Lateiner nicht rechtfertigen, die einige Male dasselbe taten⁴⁷."

Zusammenwirken von Katholiken und Orthodoxen im seelsorgerlichen Dienst, Beicht hören und Kommunionsspenden eingeschlossen, sogar wechselseitige Hilfe beim Erteilen von Priester- und Bischofsweihen sind uns für das 17. Jahrhundert mehrfach belegt. Im folgenden seien einige wenige Beispiele angeführt.

1651 weihte der orthodoxe Bischof Simion Ştefan von Alba Julia für die Diözese Mukačevo den unierten Priester Petr Parfenij Petrovič zum Bischof, um der unierten Kirche gegen Machenschaften der Kalviner zu helfen. Der damalige Primas von Ungarn Georg Lippay hielt dies unter den gegebenen Umständen für vertretbar, verwandte sich in Rom für den neugeweihten Bischof, damit er von allen kirchlichen Zensuren freigesprochen werde, und bezeugte, daß der Weihende Bischof um das Uniertsein des Weihekandidaten wußte. Der Weihende Bischof Simion selbst gab in der Weiheurkunde, die er für Petr Parfenij ausstellte, als Grund für die Weihe an, daß der Kandidat die Urkunde eines katholischen Bischofs vorlegte, aus der hervorging, daß der ungarische Primas ihn mit der Seelsorge für die Ruthenen Oberungarns betraute⁴⁸. Bischofsbestellungen, die jene Grenze überspielen, welche nach neuerem Kirchenrecht zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche besteht, gab es im 17. Jahrhundert auch in Kroatien⁴⁹. Daß solches nur möglich war, weil niemand das Getauft-Sein des anderen in Frage stellte, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Fraglos für gültig gehalten waren auch Taufe und Weihen jener Priester, die im katholischen Abendland geweiht worden

⁴⁷) 5. Band, S. 120.

⁴⁸) Für die Fundorte der Dokumente vgl. E. Chr. Suttner, Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: Kirche im Osten, 25(1982)84-86.

⁴⁹) Mit diesen Bischofsbestellungen und mit verschiedenen Mißverständnissen in jener einschlägigen Literatur, die den Wandel im Verständnis vom gegenseitigen Verhältnis zwischen katholischer und orthodoxer Kirche, der seither eintrat, kaum (oder gar nicht) berücksichtigt, befaßt sich N. Ikić, Der Begriff "Union" im Entstehungsprozeß der unierten Diözese von Marča (Križevci). Eine ekklesiologisch-juridische Untersuchung auf Grund einer geschichtlichen Darlegung, St. Ottilien 1989.

waren und im 17. Jahrhundert in der orthodoxen Welt wirkten⁵⁰. Von vielen Ordensleuten, die in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der 1622 gegründeten römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung in den Osten gesandt wurden, gilt, daß sie zunächst in den orthodoxen Kirchen, zu denen sie kamen, ihre Tätigkeit in Glaubensunterweisung, Sakramentenspendung, Schulwesen und Caritas neben dem örtlichen orthodoxen Klerus in ähnlicher Bezogenheit auf den orthodoxen Bischof und unter Wahrung ihrer Exemtionsrechte entfalteten, wie dies andere Mitbrüder ihres Ordens in den katholischen Diözesen der Heimat neben dem katholischen Pfarrklerus und bezogen auf den katholischen Bischof taten⁵¹. Reiches, unter dem Gesichtspunkt unserer Überlegungen noch lange nicht hinreichend gesichtetes Material ist enthalten in diversen Publikationen von Jesuiten aus der ersten Periode des Bestehens der Gesellschaft Jesu und in ihren sogenannten "Letters édifiantes", die sie nach und nach in verschiedenen Sprachen drucken ließen, um ihre Gönner und Förderer über die Früchte ihrer Missionsarbeit zu unterrichten⁵². Greifen wir ein Beispiel heraus, das zwar leider zu Disharmonien führte, hier aber trotzdem lohnenderweise in den Blick genommen werden kann, weil die Handelnden Vorgehensweisen für richtig hielten, die in keiner Weise mit den späteren kirchenrechtlichen Auswirkungen des Schismas zwischen Katholiken und Orthodoxen zusammenstimmen. Von einem griechischen Bischof, der im Oktober 1650 im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen als Visitator nach Santorina kam, wird berichtet⁵³, er

⁵⁰) Zusammenstellungen einschlägiger Materialien bei: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verballi delle conferenze patriarcali sullo stato delle chiese orientali, Roma 1945, S. 537-637; und bei W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S. 374-392 (vgl. insbesondere die Archivalien in den dort auf S. 376, Anm. 8, zitierten Aufsätzen desselben Verfassers).

⁵¹) Vgl. Abschnitt II/2 unseres Beitrags: Kirchliche und nichtkirchliche Gründe für den Erfolg abendländischer Missionare bei Christen im Osten seit dem Tridentinum, in: Ostk. Stud. 35(1986)141, sowie den Abschnitt: "Übergreifendes Wirken von Mönchtum und Orden", unseres Beitrags: Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der Communio, in: Ostk. Stud. 36(1987)134-137.

⁵²) Zu einem Teil dieser Literatur macht C. Karalevskij bibliographische Angaben in: Verballi delle conferenze patriarcali sullo stato delle chiese orientali, Poliglotta Vaticana 1945, S. 562-565.

⁵³) F. Richard, Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Saint-Erini... depuis l'établissement de Pères de la Compagnie des Jesus, Paris 1657, S. 59f.

habe einem Jesuiten beim Predigen zugehört und sei über das Wirken der Patres so froh gewesen, daß er ihnen auf ihre Bitte um Predigterlaubnis für die griechischen Kirchen des Archipels eine Urkunde ausstellte, in der er "alle Priester und Amtsinhaber unter der Jurisdiktion seines Patriarchen aufforderte, uns (d.h. die Jesuiten) in allen ihren Kirchen wie ihn selbst aufzunehmen und unseren Vätern ohne Widerspruch überall, wo es die Väter wünschen, das Predigen des Wortes Gottes zu erlauben". Die Erlaubnis zum Beichte-Hören war darin eingeschlossen, denn sie gehörte damals für die Jesuiten, wie sich aus ihren Berichten ergibt, zum Predigen unbedingt dazu. Leider kam es alsbald zu Konflikten, weil die Väter der Gesellschaft Jesu zu einem einseitigen Urteil über verschiedene griechische Kirchenbräuche kamen, indem sie diese an jener Theologie maßen, die sie in ihren heimatlichen Ausbildungsstätten studiert hatten. Die Folge war, daß sie manches nicht verstehen konnten oder unter Umständen sogar gründlich mißverstanden. Sie widersetzten sich z.B. obstinat der Verehrung von Gregor Palamas durch die Orthodoxen am 2. Fastensonntag, weil ihnen dessen Theologie als mit ihrer eigenen Gotteslehre unvereinbar galt. Es kam zu Reibereien mit dem griechischen Klerus, und aus einem Schreiben eines Mitbruders von P. Richard erfahren wir, daß derselbe griechische Bischof, der die Predigterlaubnis erteilt hatte, nach ein paar Jahren die Exkommunikation aussprach gegen jene, die weiterhin bei den Jesuiten zur Predigt oder zur Beichte gingen⁵⁴. Die Wirren legten sich wieder. An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert berichten die Jesuiten aus derselben Mission wieder Analoges zu dem, was wir von P. Richard erfahren⁵⁵.

Hilfe im seelsorgerlichen Dienst und in der Sakramentspendung wurde gelegentlich auch von orthodoxen Geistlichen an Katholiken geleistet. So können wir einem in der "Perpétuité de la Foi" abgedruckten Zeugnis aus Adrianopel entnehmen, daß der Dolmetscher der diplomatischen Vertretung Venedigs in Adrianopel zur Zeit der Pest im Sterben lag und daß, weil der katholische Priester der diplomatischen Vertretung abwesend

⁵⁴) Vgl. V. Laurant, Le P. François Rossiers SJ, in: L'unité de l'Eglise 12(1934)283.

⁵⁵) Vgl. Karalevskij in: Verballi (s. Anm. 52), S. 573-575.

war, orthodoxe griechische Priester zu ihm kamen, ihm die Beichte abnahmen, die Wegzehrung spendeten und feierlich das Begräbnis in der griechischen Kirche vornahmen, obwohl der Dolmetscher ausdrücklich als guter Katholik starb⁵⁶.

⁵⁶) 2. Band, S. 649f. Ausdrücklich fügte der Diplomat, der den Pariser Theologen das Zeugnis übersandte, eine Erläuterung bezüglich der Glaubwürdigkeit seines Gewährsmannes bei; auch diese wurde von den gründlichen Pariser Gelehrten in ihre Publikation aufgenommen, S. 648f.

UMBRUCH IM 18. JAHRHUNDERT

Neue Fakten auf katholischer Seite

Bei Schismen erhob man stets den Vorwurf, daß jene andere(n) Ortskirche(n), mit der (denen) die *Communio* abgebrochen wurde, wegen gravierender Fehler nicht mehr so sei(en), wie sie gemäß der apostolischen Überlieferung sein sollte(n). Seitdem das Schisma zwischen dem lateinischen und dem griechischen Bereich der ehemals einen griechisch-lateinischen Reichskirche ausbrach, hielten also Katholiken und Orthodoxe dafür, daß nur ihre je eigene *Communio* von Ortskirchen getreu das geblieben sei, was die Kirche Gottes nach dem Willen des Herrn sein sollte. Von der je anderen *Communio* von Ortskirchen meinte man, daß diese wegen einer schwerwiegenden Trübung von ihrer ursprünglichen Würde abgesunken sei und deswegen zu ernsthaften Korrekturen aufgefordert werden müsse, damit mit ihr wieder die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könne. Doch lange Zeit war man, wie die obigen Ausführungen zeigen, weit davon entfernt, daß sich Katholiken und Orthodoxe einander ganz fremd gefühlt hätten. Vielmehr blieb man sich lebendig bewußt, daß es auch jenseits der Grenze, die das Schisma aufriß, den Glauben an die Heiligste Dreifaltigkeit, die Taufe, das Priestertum und die Eucharistie anzuerkennen und hochzuschätzen gilt. Man wußte sich trotz des Schismas einander weiterhin **durch Gottes Gnadenwirken** in starkem Maß verbunden.

Dabei blieb es im großen und ganzen bis ins 18. Jahrhundert. Gegenteilige Stimmen, die sich verschiedentlich auf beiden Seiten erhoben, vermochten weder die katholische noch die orthodoxe Kirche insgesamt von der herkömmlichen Haltung abzubringen. Als die Moskauer Kirche durch die Synode von 1620 diesen Stimmen beipflichten wollte, waren, wie wir oben sahen, die griechischen Patriarchate und die Kiever Metropole eifrig besorgt, dies abzuwenden. Im 18. Jahrhundert kam es hingegen in West und Ost zu einem Wandel⁵⁷. Fortan richtete man die Achtsamkeit mehr und mehr auf die trennende Kraft des Schis-

⁵⁷) Vgl. den Abschnitt "Der große Umbruch im 18. Jahrhundert" unseres Beitrags: Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, in: Ostk.Stud. 34(1985)142-144.

mas. Dies wiederum hatte zur Folge, daß man die über die Grenze des Schismas hinwegreichenden Gnadenerweise Gottes mehr und mehr aus dem Blick verlor. In der Apologetik wurde es üblich, beim Sprechen über die andere Kirche fast ausschließlich über das zu reden, was an ihr befremdete, und kaum mehr das zu berichten, was mit ihr verband. So wurde auf beiden Seiten allmählich die bisher verbreitete Überzeugung, daß die eigene Kirche besser und getreuer als die andere Kirche verblieben sei, wie der Herr seine Kirche haben will, abgelöst von der Überzeugung, daß die eigene Kirche überhaupt alleine die Kirche Gottes sei.

Unmittelbarer Anstoß zu diesem Wandel waren konfessionelle Wirren, zu denen es an der Wende zum 18. Jahrhundert kam. Denn nach der Erschütterung der Kirchen durch die Reformation und gefördert durch das tridentinische Konzil und dessen Auswirkungen, hatte sich ein neues ekklesiologisches Denken in der Christenheit angebahnt. Die ersten Generationen der von der römischen Kongregation für die Glaubensverbreitung ins Osmanenreich entsandten Missionare hatten in der oben erwähnten Art dort, wo sie im Einsatz waren, für alle Christen tätig sein können und hatten alle Gläubigen, die ihren Seelsorgsdienst annahmen, als "Unierte" betrachtet, auch wenn diese keinen öffentlich-rechtlichen Schritt getan hatten. Nun erhob sich unter den Missionaren ein Streit, ob dies so bleiben könne. Man war nämlich in Sorge geraten, ob das Seelenheil der von den Missionaren betreuten Christen sicher gewährleistet wäre, wenn das Unierte-Sein auf die Dauer so unbestimmt bliebe, wie es bisher in vielen Fällen war, und man fragte sich, ob es geduldet werden dürfe, daß die Unierten weiterhin "communicatio in sacris" mit den Schismatikern pflegten. Diejenigen Missionare, die sich dagegen aussprachen, meinten, es drohe ein Skandalum, denn durch "communicatio in sacris" würde die Meinung bestärkt, daß die Priester der Schismatiker, die dem einen von Christus gesetzten Oberhirten nicht gehorchten, die hl. Sakramente legitim vollzögen. An den katholischen theologischen Ausbildungsstätten der Zeit hatte sich nämlich ein ekklesiologisches Denken ausgebreitet, welches die Bedeutung des einen Hirten so hoch ansetzte, daß man meinte, nur mehr in dessen Amtsbereich die Kirche Christi anerkennen zu dürfen. Überall dort, wo dem einen obersten Hirten nicht ausdrückliche

Gefolgschaft geleistet wurde, meinte man, lediglich irrige Gemeinschaften sehen zu dürfen, die nur in illegitimer Weise an den Sakramenten der Kirche partizipieren. Sicher wäre zu viel behauptet, wenn man den Förderern des neuen ekklesiologischen Denkens unterstellte, sie hätten als dogmatisch klar durchdachte These vertreten: Ubi Petrus, ibi ecclesia. Doch ihr pastoraltheologisches Konzept war so, daß sie es für sicherer⁵⁸ für das Heil der Seelen hielten, alle Gläubigen zu Petrus zu führen. Von diesem Konzept geleitete Missionare befürchteten, daß Unierte, wenn sie an den Gottesdiensten der Schismatiker teilnahmen, rückfällig werden könnten.

Nach mißlungenen Versuchen, die Gemüter der durch die Auseinandersetzung an ihrer Seelsorgsarbeit behinderten Missionare zu beruhigen, erließ die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung 1729 ein Dekret, das die "communicatio in sacris" für künftige Zeiten strikt verbot⁵⁹. Die Missionare waren durch diese Entwicklung gezwungen, überall dort, wo dies bisher noch nicht geschehen war, für die Unierten eigene Gemeinden zu gründen und ihnen eigene Gotteshäuser zu bauen. Eine Zeit begann, in der großer, aber theologisch unerleuchteter Seelsorgseifer der Missionare⁶⁰ Spaltungen in alle östlichen Kirchen trug, und es konnte nicht ausbleiben, daß die orthodoxen Kirchen, durch diesen Angriff auf ihre ekklesiale Würde bitter getroffen, ihrerseits gegen die katholische Kirche Front zu machen begannen.

Die griechische Orthodoxie entscheidet sich neu

Da es nicht lange dauerte, bis sich in der orthodoxen Kirche schrille Stimmen gegen die Katholiken erhoben, wurde das Miteinander des 17. Jahrhunderts alsbald abgelöst durch ein eindeutiges Gegeneinander im 18. und 19. Jahrhundert.

⁵⁸) Zur zeitgenössischen moraltheologischen Auseinandersetzung über Probabilismus und Probabiliorismus vgl. A. M. Mruk, Artikel Probabilismus, in: LThK VIII, 777f

⁵⁹) W. de Vries, Rom und die Patriarchate (s. Anm. 50) S. 385, schildert den Streit und schreibt: "So sah man in Rom eben kein anderes Mittel mehr, um aus dem Wirrwarr herauszukommen, als das absolute Verbot. Dadurch ist die Zeitbedingtheit des Dekrets vom Juli 1729 ersichtlich."

⁶⁰) Vgl. den Abschnitt: "Als Rückkehr zur Kirche verstandene Unionen", unseres Beitrags: Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, in: Ostk. Stud. 34(1985)144-146.

O. Bârlea berichtet von serbischen Mönchen aus der Jurisdiktion von Karlowitz, die 1737 und 1744 in Siebenbürgen auftraten und dort den Unierten predigten: "Ihr tut mir leid. Eure unschuldigen Kinder tun mir leid, deren Seelen im ewigen Feuer verbrennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden. Die Taufe von unierten Priestern ist keine Taufe, sondern eine Verdammung, weil sie den Glauben der sieben Konzilien verlassen haben, um sich mit den ungläubigen Lateinern zu vereinigen. Deswegen sind die von ihnen Getauften nicht getauft, die von ihnen Getrauten sind nicht getraut, und von ihnen gespendete Sakramente sind keine Sakramente. Ihr sollt keine unierte Kirche betreten und keinen unierten Priester haben, weil ihr sonst verdammt werdet⁶¹." Und in der Gegend von Konstantinopel erregte um die Jahrhundertmitte ein Mönch namens Auxentios Aufsehen, der im Ruf stand, ein Seher und Wundertäter zu sein. Mit großem Eifer predigte er, alle Häretiker, die nur durch Übergießen getauft wurden, müsse man durch dreimaliges Untertauchen erneut taufen, dann erst seien sie wirklich getauft⁶².

Nach schweren Auseinandersetzungen in Konstantinopel, die auch interne Probleme des Patriarchats mitbetrafen⁶³, erging im Januar 1755 ein Dekret des Patriarchen Kyrill V., das die Streitfrage im Sinn einer scharfen Abgrenzung beenden sollte. Im Juli desselben Jahres erklärten die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem gemeinsam:

"Wir, die durch Gottes Erbarmen in der orthodoxen Kirche aufwachsen,
die den Kanones der hl. Apostel und Väter gehorchen,
die nur die eine, unsere heilige, katholische und apostolische Kirche anerkennen,
die ihre Sakramente, folglich auch die hl. Taufe annehmen,
die aber die Sakramente der Häretiker, welche nicht vollzogen werden, wie es der Hl. Geist den Aposteln auftrug und wie es die Kirche Christi bis auf den heutigen Tag hält, sondern

⁶¹) O. Bârlea, Die Rumänische Unierte Kirche und der Ökumenismus der Koryphäen der kulturellen Renaissance, in: *Perspective* 3/4(1983)71.

⁶²) Vgl. bei Mansi, XXXVIII, S. 575-634: *Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium*; sowie: A. Palmieri, La rebaptisation des latins chez les Grecs, in: *Revue de l'Orient chrétien* 7(1902)618-646; 8(1903)111-132; T. Ware, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford 1964, S. 70-78.

⁶³) Vgl. A. Wittig, Zur Auseinandersetzung um die (Wieder-)Taufe, in: *Ostk. Stud.* 34(1985)29-32.

Erfindungen verdorbener Menschen sind, für verkehrt und der gesamten apostolischen Überlieferung fremd ansehen, wir verwerfen diese in gemeinsamem Beschluß, und die Konvertiten, die zu uns kommen, nehmen wir auf als Ungeheiligte und Ungetaufte ...⁶⁴."

Wieder geht es um den Verlauf jener Grenze, deren Wichtigkeit einst Bischof Cyprian aufgezeigt hatte. Anderthalb Jahrtausend theologischen Bemühens außer acht lassend, vermutete die Synode von 1755 wiederum, daß sie dort zu suchen sei, wo Cyprian sie angesetzt hatte: an der kanonischen Grenze der eigenen *Communio*. E. Melia, der wie oben gezeigt, die Synode von 1484 zu den Konzilien zählt, "deren Beschlüsse von der Gesamtheit der autokephalen Kirchen rezipiert wurden," spricht der Synode von 1755 denselben Rang zu⁶⁵. Damit unterscheidet er sich von I. Karmiris, der das Ergebnis der Synode von 1755 ebensowenig in die von ihm erstellte Sammlung der gesamtorthodox rezipierten und für die Theologie aller orthodoxen Kirchen bedeutsamen Lehrdokumente⁶⁶ aufnahm, wie jenes der Synode von 1484. Wie also steht es um die gesamtorthodoxe Gültigkeit dieser Synodalentscheidung?

Daß das Synodalschreiben der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem nicht vom Antiochener Patriarchen unterzeichnet ist, ist kein Zeugnis für einen Dissens der Antiochener Kirche zur Neueinschätzung der geistlichen Situation nichtorthodoxer Christen durch die drei anderen Patriarchate. Die Unterschrift des damaligen Patriarchen Sylvester von Antiochien fehlt dem Konzilsbeschluß nicht wegen dessen Inhalt, sondern wegen der Art des Zustandekommens⁶⁷. Jedoch sah sich die russische Kirche, die im 18. Jahrhundert im Chor der orthodoxen Kirchen bereits jenes Gewicht besaß, das ihr bis heute eignet, nicht imstande, mit den griechischen Patriarchen zu behaupten, daß die Grenze des durch die Kirche vermittelten sakramentalen Gnadenhandelns Gottes an der kanonischen Grenze der Orthodoxie zu suchen sei. Sie machte ihren Dissens kund, indem sie 1757 verfügte, daß künftig Konvertiten aus der ka-

⁶⁴) Der Beschlußtext bei Mansi (s. Anm. 62), Spalte 619.

⁶⁵) E. Melia, *La pentarchie* (s. Anm. 8), S. 352f.

⁶⁶) I. Karmiris, *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia*, 2 Bde., Athen 1952/53

⁶⁷) Vgl. T. Ware, *Eustratios Argenti* (s. Anm. 62), S. 76.

tholischen Kirche, die das Sakrament der Firmung bereits empfangen hatten, ohne neuerliche Myronsalbung aufzunehmen seien. Damit erhob sie vollends zur gültigen Vorschrift, was Metropolit Petr Mogila im 17. Jahrhundert (über die damaligen griechischen Hierarchen hinausgehend) an Positivem über die Sakramentenspendung in der katholischen Kirche gelehrt hatte.

Als bald gab es auch in den Balkanländern Bedenken. Solche meldete z.B. der große Reformator des orthodoxen Mönchtums, Starez Paisij Veličkovskij, an. Er hatte, wie aus einem jüngst gefundenen Brief von ihm an einen griechischen Theologen⁶⁸ hervorgeht, vom Moldauer Metropoliten die Anweisung erhalten, zur Orthodoxie konvertierende Unierte zu taufen. Mit einem "eucharisto", aus dem der freudig-unfreudige Gehorsam des Mönchs seinem Oberen gegenüber herausklingen mag, nimmt er die Anweisung hin und schreibt, daß er tatsächlich schon eine Anzahl Unierter bei der Konversion getauft habe. Aber er bittet seinen Briefpartner, der unmittelbar vor einer Reise nach Rußland stand, dort mit einsichtigen Männern zu besprechen, was jetzt mit jenen ehemaligen Unierten geschehen solle, die man nur durch Salbung, nicht durch Taufe aufgenommen habe, denn solche gäbe es bei ihm. Im selben Brief hatte er vorher schon eindringlich gebeten, ihm bei der Rußlandreise die Publikation der Korrespondenz Peters des Großen mit dem Ökumenischen Patriarchat über die Modalitäten bei der Aufnahme von Konvertiten und den Text der von Zar Peter getroffenen einschlägigen Anordnungen zu besorgen.

Wie Paisij Veličkovskij blieb die breite Mehrheit der orthodoxen Christen aus den griechischen Patriarchaten, in deren Namen der Beschluß von 1755 gefaßt wurde, diesem gegenüber reserviert. Wer das praktische Verhalten der orthodoxen Gläubigen in der Zeit seit 1755 studiert, wird finden, daß ihre Mehrheit nie aufhörte, Katholiken und Protestanten als getaufte Christen, katholische Bischöfe, Priester und Diakone als echte Bischöfe, Priester und Diakone und die katholische Messe

⁶⁸) A.-E. Tachiaos fand im Athoskloster St. Panteleimon sechs bisher unbekannte Briefe, die 1785 zwischen Paisij Veličkovskij und einem griechischen Briefpartner gewechselt wurden, und veröffentlichte sie: A.-E. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism Among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century*, Thessaloniki 1986, S. 259-289. Vier der Briefe stammen von Paisij. Im folgenden beziehen wir uns auf den dritten Brief Paisijs, den vierten in der fortlaufenden Zählung der Korrespondenz.

als die wirkliche Feier des eucharistischen Opfers anzuerkennen. Der Beschluß von 1755 hat offensichtlich nicht die Rezeption des Kirchenvolks gefunden.

Neue Lehren über die Taufe als Folge der Neuentscheidung in der griechischen Kirche

Als durch den Umbruch im 18. Jh. die gegenseitige Ablehnung zwischen Katholiken und Orthodoxen jenen Höhepunkt erreichte, auf dem das jahrhundertalte Schisma zur Negation der ekklesialen Würde auf der je anderen Seite eskalierte, stellte in den 50-er Jahren des 18. Jahrhunderts Eustratios Argentes in einem Enchiridion über die Taufe⁶⁹ die sakramentstheologische These auf, daß die westlichen Christen nicht einmal gewillt seien, die Taufe der Kirche zu spenden. Dies gab der in den Synodalbeschuß von 1755 eingeflossenen Überzeugung, daß es außerhalb der orthodoxen Kirche - bei Katholiken und Protestanten - keine Taufe gebe, weiteren Auftrieb.

Über die Lehre des Eustratios Argentes schreibt T. Ware: "Die Verderbnis, der er die größte Aufmerksamkeit zuwendet, ist... das Unterbleiben des Untertauchens. Einige orthodoxe Kontroverstheologen legten besonderen Akzent auf die dreimalige Wiederholung des Untertauchens, doch Argentes besteht nicht auf der Anzahl der Tauchakte, sondern auf der Tatsache des Untertauchens an sich; er sagt auch nichts über den Wortlaut der Formel, die beim lateinischen Taufritus Verwendung findet und von anderen Orthodoxen ebenfalls angegriffen wurde. Sich also auf die Frage des Untertauchens alleine beschränkend, beweist er die Notwendigkeit mit drei Gründen: mit 1) einem philologischen (der Bedeutung des Wortes 'baptizma'⁷⁰), 2) einem theolo-

⁶⁹) Wir stützen uns für dieses uns unzugängliche Enchiridion auf die Darlegungen bei T. Ware, Eustratios Argenti (s. Anm. 62), S. 90-97. Vgl. auch G. Podskalsky, Griechische Theologie (s. Anm. 16), S. 331-334.

⁷⁰) Aus dem oben ausführlich zitierten Gutachten über die Taufe von G. Koressios, in dem die Verschiedenheit der Taufpraxis in Ost und West (Untertauchen und Übergießen) ausdrücklich angesprochen ist, läßt sich ersehen, daß den Griechen des 17. Jahrhunderts ein anderes philologisches Verständnis geläufig war von der dem Wort "baptizma" zugrundeliegenden Wurzel. Während nämlich Argentes und mit ihm viele Neugriechen bis auf den heutigen Tag daran festhalten, daß abgesehen von allen theologischen und historischen Gründen allein schon die Verwendung des Wortes "baptizma" im Neuen Testament das Untertauchen erforderlich mache, weil die Wortbedeutung unweigerlich ein Tauchbad verlange, bestand für den Griechen Koressios, der über ein Jahrhundert vor Argentes lebte, keine Notwendigkeit, bei "baptiz-

gischen (dem Symbolismus des Sakraments), 3) einem historischen (der Praxis der Kirche)." Als Ergebnis der Prüfung bezüglich der drei Punkte kam er zu dem Schluß: "Eine Taufe ohne Untertauchen ist keine Taufe."

Von solchem Gewicht erschien dem Argentes das Fehlen des Untertauchens bei der Taufe, daß er schreibt: "Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, sagt der Apostel; und die apostolische Kirche lehrt uns, eine Taufe zur Vergebung der Sünden zu bekennen; wenn die Taufe also eine ist, folgt, daß entweder die Taufe der katholischen und östlichen Kirche richtig ist oder aber die andere Taufe des Westens; da die beiden nicht eins sind, denn sie haben keine Beziehung und Ähnlichkeit zueinander, muß also eine von den beiden verworfen werden. Denn sie können nicht beide der Annahme würdig sein⁷¹." Es blieb dem 18. Jahrhundert vorbehalten, die Kritik am Taufvollzug durch Übergießen, die auch in früherer Zeit wiederholt angemeldet worden war, so zu steigern, daß Untertauchen und Übergießen jetzt als ein Spalten des Taufens interpretiert werden konnten. Es leuchtet ein, daß Theologen, die dieser Neuerung in der Tauflehre beipflichteten, meinten, die Grenze des Gnadenhandelns Gottes dort suchen zu müssen, wo die Taufe nicht mehr in der Form eines Tauchbades, sondern durch Übergießen gespendet wird.

Aber Argentes wußte, daß es Fälle gab, in denen man Lateiner bei der Aufnahme in die orthodoxe Kirche nicht erneut taufte. Ohne diese Fälle hinreichend zu untersuchen, machte er bezüglich ihrer die kategorische Feststellung, daß sie auf mangelnden Glaubenseifer und auf ein Übermaß an Bedrängnis und Unterdrückung der Orthodoxen durch übermächtige Feinde zurückgingen. Er schreibt: "Da das teilweise Taufen der Lateiner also eine Erfindung von Häretikern ist... hat die katholische Kirche es nie als Taufe angenommen und die Orthodoxen der östlichen Kirche taufte deswegen die Lateiner, die zur Orthodoxie kamen. Doch mit der Zeit rückten die Orthodoxen, die von allen Seiten bekriegt wurden, schwach waren und weder Hilfe,

ma" an ein Untertauchen zu denken. Er schrieb: "Und wenn die Apostel an einem Tag dreitausend und am folgenden Tag fünftausend Erwachsene taufte, wie hätten sie diese durch Untertauchen und Herauskommen taufen sollen...?" (S. 119 seines in Anm. 16 zitierten Gutachtens)

⁷¹) Zitat nach T. Ware, S. 96.

noch Freiheit noch die Möglichkeit zum Widerstand fanden, von dieser Praxis ab und der Eifer für die Orthodoxie erkaltete; deswegen taufte einige die Lateiner im geheimen, während die anderen es unter Anwendung von Ökonomie für genug hielten, sie nur mit dem Chrisma zu salben⁷²." Sicher waren weder die in diesem Aufsatz zitierten Stellungnahmen griechischer Hierarchen bzw. des Kiever Metropoliten Petr aus dem 17. Jahrhundert noch die durch sie veranlaßten Entscheidungen der russischen Kirche aus Furcht vor irdischen Feinden und schon gar nicht aus einer Dekadenz des geistlichen Lebens erwachsen, sondern aus der Sorge, Gottes souveränes Gnadenhandeln zu mißachten, wenn man nicht über die de facto bestehenden Grenzen der kirchlichen *Communio* hinausblickt. Man war sich bewußt, daß keine Kirchengemeinschaft das Recht habe zu meinen, Gott könne nur jene an Kindes Statt annehmen, die sie (die Kirchengemeinschaft) selbst zu den ihrigen zählt; vielmehr hielt man es für die Pflicht einer jeden Kirchengemeinschaft, jene in irgendeiner Form zu den ihrigen zu zählen, die Gott an Kindes Statt annahm.

In der Folgezeit wurde es in den Kirchen, die den Beschluß von 1755 rezipierten, deutlich, daß die Antwort des Argentés auf die Frage, wie es vorkommen konnte, daß man Lateiner ohne orthodoxe Taufe aufnahm, nicht genügen konnte. Nikodemos Hagiorites versuchte im *Pedalion* eine grundsätzliche Lösung. Er verwandte dabei die Begriffe von nachsichtigerem und strengerem Urteilen, auf die wir bereits bei Basilios gestoßen sind. Doch bei Basilios ging es um nachsichtigeres oder strengeres Urteilen, wenn Meinungsverschiedenheiten und Ungewißheit bestand, ob Draußenstehende durch Gottes Heilshandeln bereits mehr oder weniger nahe an die Kirche herangeführt waren. Was Gott gewährt hatte, suchte Basilios zu ergründen, und wenn diesbezügliche Zweifel nicht ganz zu beheben waren, meinte er, daß man entweder nachsichtig auf Gottes Güte bauen dürfe, die ihre Gaben großzügig gewährt, oder aber mit Blick auf Gottes Erhabenheit strenge Zurückhaltung üben könne. Bei Nikodemos geht es hingegen um das, was die Kirche tut, um ihre Befugnis zu einer Setzung. Er schreibt seiner Kirche nämlich die Vollmacht zur Taufverwaltung in solch uneingeschränktem

⁷²) Zitat nach T. Ware, S. 95.

Maße zu, daß diese souverän in nachsichtigerem oder strengerem Urteil festlegen dürfe, ob sie die Taufspendung anerkennen oder nicht anerkennen wolle, die an den Konvertiten ehemals vollzogen worden war. Bei Anerkennung durch nachsichtigeres Urteil der orthodoxen Kirche habe die schon einmal vollzogene Taufe Wert, bei ihrer Verwerfung durch strengeres Urteil der orthodoxen Kirche sei dies nicht der Fall. Die Apostel, die Nikodemos für die Urheber der apostolischen Kanones hielt, und einige von den Vätern, schreibt er in der Erläuterung zum 46. apostolischen Kanon, "wandten das strengere Urteil an und verwarfen die Taufe der Häretiker deswegen kategorisch", andere Väter hingegen "wandten das nachsichtigeres Urteil an und anerkannten die Taufe der Arianer, der Makedonianer und anderer, die Taufe der Eunomianer und anderer aber verwarfen sie." Ausdrücklich betont er in derselben Erläuterung nochmals: "Und diese Befähigung zum nachsichtigeren Urteil ist der erste und hauptsächlichste Grund, weswegen die Synoden die Taufe der einen Häretiker anerkannten, jene der anderen aber nicht." Um die Souveränität der Kirche ist es Nikodemos zu tun; er ist nicht wie die Väter des 17. Jahrhunderts darum besorgt, daß die irdische Kirche die Achtung bewahre vor dem souveränen Gnadenhandeln Gottes.

Angeregt von Nikodemos bildete sich eine griechische Lehrtradition⁷³ heraus, die es einem besonderen Gnadenakt der Kirche zuschreibt, wenn ein in seiner früheren Kirche getaufter Konvertit ohne neuen Taufvollzug in die Orthodoxie aufgenommen wird. H. Kotsonis ist überzeugt, eine kanonistische Analyse der kirchlichen Rechtstradition wie folgt abschließen zu können: "Es gibt keinen heiligen Kanon, keine kanonische Regel und auch die lange Geschichte der Kirche kennt kein ein-

⁷³) Bezüglich dieser Lehrtradition besteht bei nichtorthodoxen Autoren ein Meinungsunterschied. D. Wendebourg, Taufe und Oikonomia (s. Anm. 6), S. 109ff, qualifiziert sie als neu. Sie stellt die neuen Argumentationsweisen heraus und zeigt den Unterschied auf in der Berufung auf die Oikonomia (die Möglichkeit zum nachsichtigeren Urteilen) einerseits bei Basilios und den orthodoxen Kanonisten der byzantinischen Zeit und andererseits bei den Parteilägern dieser Lehrtradition, die von Kanonisten begründet und dann von Dogmatikern fortentwickelt wurde. A. de Halleux sieht in dieser Lehrtradition hingegen die ererbte Sakramententheologie der orthodoxen Kirche; vgl. seine Aufsätze: *Orthodoxie et catholicisme: Un seul baptême?* in: *Revue théologique de Louvain* 11(1980)416-452; und: *Foi, baptême et unité. A propos du texte de Bari*, in: *Irénikon* 56(1988)155-187. Mit Blick auf die von uns zusammengestellten Materialien halten wir Wendebourgs Auffassung für besser begründet.

ziges Beispiel, daß die von Heterodoxen gefeierten Sakramente in kompetenter Weise von der Kirche als in sich selbst gültig anerkannt worden wären.⁷⁴ Der Dogmatiker P. Tremblas schreibt⁷⁵, es sei der Orthodoxie zwar möglich, bei Konversionen von Fall zu Fall die, wie er sich ausdrückt, "unvollkommenen, wirkungslosen und nicht ohne Schuld vollzogenen" Sakramente der Heterodoxen zu ergänzen, d.h. sie nachträglich und nur für den Konvertiten mit einer geistlichen Wirksamkeit auszustatten, die sie vorher nicht hatten und ohne diesen Gnadenakt der Kirche auch nie erhielten. Doch daraus dürfe nicht gefolgert werden, daß der Sakramentenvollzug in nichtorthodoxen Gemeinden einen Wert besäße, den die Orthodoxie anzuerkennen habe. Wenn in bestimmten Fällen die Orthodoxie, um weitere Bekehrungswillige nicht zu verschrecken, an Konvertiten keine neuerliche Taufe vollziehe, werde die nichtorthodoxe Taufe, die der Konvertit in seiner früheren Kirche empfing, nicht anerkannt. Vielmehr fülle die orthodoxe Kirche dann in einer "Handeln gemäß Ökonomie" genannten Anwendung ihrer überlieferten Ordnung den ehemals von den Heterodoxen nutzlos und gnadenleer vollzogenen Ritus nachträglich mit geistlicher Kraft an. Damit werde jener Ritus, weil von der Kirche nachträglich zum ihrigen gemacht, zur Taufe, und der Konvertit werde zum Glied der Kirche.

Orthodoxe Kritiker der neuen griechischen Sichtweise

Da sich die russische Kirche den Beschluß der griechischen Patriarchen von 1755 nicht zu eigen machte, ging die russische Theologie andere Wege. Zwar gibt es auch russische Theologen, die vertraten, die westliche Christenheit habe wegen Abfalls völlig aufgehört, Kirche zu sein. So schrieb z.B. A. S. Chomjakov: "Alle Sakramente werden nur im Schoß der wahren Kirche vollzogen, und es ist einerlei, ob sie so oder anders vollzogen werden. Die Rekonziliation erneuert die Sakramente oder erfüllt sie, indem sie dem Ritus, der vorher unzu-

⁷⁴) H. Kotsonis, Probleme der kirchlichen Ökonomie, griech., Athen 1957, S. 200; franz. Gembloux 1971, S. 175.

⁷⁵) P. N. Trembelas, Dogmatik der orthodoxen katholischen Kirche, Bd. III, griech., Athen 1961, S. 38-57; franz. Chevetogne 1968, S. 48-49.

länglich oder andersgläubig (insufficient or heterodox) war, volle und rechtgläubige Bedeutung gibt, und die Wiederholung der vorausgehenden Sakramente ist virtuell im Ritus oder in der Tatsache der Rekonziliation eingeschlossen. Daher kann die sichtbare Wiederholung von Taufe oder Firmung, wenngleich sie unnötig ist, nicht als falsch betrachtet werden und stellt nur einen rituellen Unterschied dar ohne einen Unterschied in der Auffassung⁷⁶." Von dieser Theologie bestimmt ist auch die russische Auslandskirche, die von den zahlreichen russischen Flüchtlingen errichtet wurde, welche nach dem Bürgerkrieg und dem Sieg der Roten Armee die Heimat verließen. Aus politischen Gründen geriet diese Kirche im Lauf der Jahre in schärfsten Widerspruch zum Moskauer Patriarchat. Sie verweigert die Communio mit ihm und steht infolgedessen auch mit allen anderen autokephalen orthodoxen Kirchen im Schisma⁷⁷. Unter anderem verurteilt sie den Ökumenismus, weil sie in ihm eine der ärgsten Häresien unseres Jahrhunderts zu erkennen glaubt, und ihre Synode faßte im September 1971 den Beschluß, die Taufe von Katholiken und Protestanten nicht mehr anzuerkennen. Im Sitzungsprotokoll⁷⁸ heißt es: "Bezüglich der Taufe von Häretikern, die den orthodoxen Glauben annehmen, wurde folgender Beschluß gefaßt: Die heilige Kirche glaubte von jeher, daß es nur eine wahre Taufe geben kann, und zwar diejenige, die in ihrem eigenen Schoß vollzogen wird: 'Ein Gott, ein Glaube, eine Taufe' (Eph. 4,5). Desgleichen wird im Glaubensbekenntnis 'eine Taufe' bekannt, und der 46. Kanon der apostolischen Kanones verfügt: 'einen Bischof oder Priester, der die Taufe oder das Opfer der Häretiker anerkennt, befehlen wir auszuschließen... (es folgen weitere kanonistische Ausführungen)... Bezüglich der Katholiken und der Protestanten, die die Taufe bewahrt zu haben beanspruchen (z.B. die Lutheraner), wurde in Rußland zur Zeit Peters I. die Praxis eingeführt, sie ohne Taufe, durch

⁷⁶) Für Stellenbelege vgl. Suttner, Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomjakov, Würzburg 1967, S. 83-86; 101-103; 114-121.

⁷⁷) Vgl. Suttner, Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und ihre Vielgestaltigkeit, in: *Una Sancta* 36(1981)333-346; 37(1982)13-14.

⁷⁸) Das Sitzungsprotokoll ist publiziert in: *Pravoslavnaia Rus'* 42(1971)20,9-13; Zitat auf S. 12.

Abschwören der Häresie und durch Firmung der Protestanten und der nicht gefirmten Katholiken, aufzunehmen. Vor Peter wurden in Rußland die Katholiken getauft. In Griechenland wurde die Praxis ebenfalls geändert und vor nun schon 300 Jahren, nach einer Unterbrechung, die Praxis wieder belebt, die Konvertiten aus dem Katholizismus und aus dem Protestantismus zu taufen. Konvertiten, die anders aufgenommen wurden, anerkennt man in Griechenland nicht als orthodoxe Christen. In vielen Fällen wurden sogar solche Kinder unserer russischen Kirche nicht zur hl. Kommunion zugelassen⁷⁹. Angesichts dieser Tatsache und angesichts des Anwachsens der Häresie des Ökumenismus, die den Unterschied zwischen der Orthodoxie und jeglicher Häresie völlig zu verwischen sucht⁸⁰, so daß das Moskauer Patriarchat unter Verstoß gegen die heiligen Kanones sogar die Verfügung erließ, die in einigen Fällen selbst die Kommunionsspendung an Katholiken erlaubt⁸¹, hält es die Bischofssynode für erforder-

⁷⁹) Tatsächlich sind besonders aus dem letzten Jahrhundert Fälle, auf die sich hier der Synodenbeschuß bezieht, bekannt, in denen die Griechen, insbesondere griechische Athosmönche, den von der russischen Kirche ohne Taufe aufgenommenen Konvertiten die kirchliche Gemeinschaft versagten. Die hier gemachte Aussage, die so lautet, als ob sich auch heutzutage die gesamte Kirche von Griechenland uneingeschränkt so verhielte, gibt ein falsches Bild von der Kirche von Griechenland. Dieser Mangel an Sorgfalt beim Ausformulieren eines Synodalbeschlusses von grundsätzlicher Bedeutung und die Ungenauigkeiten in den vorangegangenen Sätzen über die kirchengeschichtlichen Vorgänge bei Russen und Griechen werfen ein bezeichnendes Licht auf die Qualität der Arbeit dieser Synode.

⁸⁰) Der Vorwurf, daß der Ökumenismus jeglichen Unterschied verwische und die Tatsache, daß die Besorgnis darüber zu dem Beschluß über die Verwerfung der Taufe von Katholiken und Protestanten veranlaßte, machen deutlich, daß die Russische Auslandskirche ebenso wie die Moskauer Synode von 1620 und wie jene griechischen Hierarchen, die im 17. Jh. an der protestantischen Taufe zweifelten, nicht wie Kotsonis und Trembelas schlechthin Cyprian folgte, als sie die "Draußenstehenden" wegstieß. Sie war vielmehr beunruhigt, weil ihr schien, daß neuerdings alle Unterscheidungen - also auch die unerläßlichen - unterbleiben, und sie zog das Zuviel dem Zuwenig an Grenzziehung vor. Da es auch anderswo in der zeitgenössischen Orthodoxie Kreise gibt, die von derselben Unruhe geplagt sind, stellte der rumänische Bischof Antonie Plămădeală in einem Wiener Überblicksvortrag über die Vorbereitung zur Heiligen und Großen Synode der Orthodoxie fest, diese Synode werde suchen müssen, "eine solidere Basis für die Mitarbeiter an der ökumenischen Bewegung zu schaffen. Wenn ich von soliderer Basis spreche, denke ich an größere Genauigkeit, damit niemand mehr auf gut Glück handle, und daß es insbesondere niemandem mehr erlaubt sei, die ökumenischen Bemühungen eine Häresie zu nennen." Vgl. A. Plămădeală, Stimmen zur Vorbereitung der "Heiligen und Großen Synode" der orthodoxen Kirche, in: Ostkirchliche Studien 26(1977)281-304; Zitat auf S. 302.

⁸¹) Die Synode der Russischen Auslandskirche bezieht sich hier auf den Beschluß der Synode des Moskauer Patriarchats vom 16. 12. 1969, daß russische Priester, wenn Altgläubige oder Katholiken um die heiligen Sakramente bitten, ihnen diese spenden dürfen. Zum Beschluß von 1969 vgl. Žurnal Moskovskoj Patriarchii, 1970, 1, S. 5; E. Chr. Suttner (Hg.), Eucharistie - Zeichen der Einheit, Regensburg 1970, S. 124; R. Erni - D. Papandreu, Eu-

lich, eine strengere Praxis einzuführen, d.h. an allen Häretikern, die den orthodoxen Glauben annehmen, die Taufe zu vollziehen, und nur mehr im Notfall und mit Erlaubnis des Bischofs, in Anwendung der Ökonomie oder der pastoralen Nachsichtigkeit, für einzelne Personen eine andere Praxis zuzulassen, nämlich Katholiken und Protestanten, die die Taufe vollziehen, in die Kirche aufzunehmen durch Abschwören der Häresie und durch die Firmung."

Die bedeutendsten Vertreter der sogenannten russischen Schultheologie haben hingegen nie in Zweifel gezogen, daß auch die nicht-orthodoxe Christenheit irgendwie zur Kirche gehört. Konsequenterweise hielten sie daran fest, daß die von heterodoxen Christen gefeierten Sakramente in sich selber Wert besitzen. So stellte der Moskauer Metropolit Filaret (Drozdov) in den "Gesprächen zwischen einem Suchenden und einem von der Rechtgläubigkeit der östlichen griechisch-russischen Kirche Überzeugten" fest, daß die östliche und die westliche Kirche aus Gott sind, weil beide das in 1 Jo 4,2-3, vorgelegte Kriterium erfüllen und Jesus Christus als im Fleisch gekommen bekennen⁸². Metropolit Platon (Gorodeckij) von Kiev prägte das oft wiederholte Bild von den Mauern zwischen den Kirchen, die nicht bis zum Himmel reichen⁸³.

Metropolit (später Patriarch) Sergij (Stragorodskij) schrieb 1931 in einem Aufsatz, in dem er die Thesen jener griechischen Theologen, die Nikodemos Hagiorites folgen, als unannehmbar bezeichnet: "Die Kirche schließt nur die Ketzler im eigentlichen Sinne völlig und für immer aus; sie haben sich ihr übrigens selbst schon völlig entfremdet. Den Schismatikern, die sich getrennt haben wegen Fragen, die eine Heilung zulassen, beläßt die Kirche ein Fundament für solche Heilung: die Taufe in der verbliebenen Eigenschaft eines kirchlichen Sakramentes. Denen, die sich eine eigene Kirchenordnung gegeben haben, beläßt sie, in der Hoffnung auf ihre Heilung, auch die Handauflegung und Salbung. Wie in der persönlichen Diszip-

charistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Freiburg 1974, S. 58-60.

⁸²) Ausführliches Zitat bei M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientium*, Bd. 4, Paris 1931, S. 304-307.

⁸³) Ebenda, S. 309. Jugie benennt im folgenden eine Reihe weiterer Theologen mit ähnlichen Stellungnahmen.

lin der Sünder nach dem Sakrament der Buße voll berechtigtes Glied der Kirche wird, der seine von der Kirche zuvor empfangene Taufe und anderes behält, so geschieht es auch hier: Der Konvertit empfängt von der Kirche das, was ihm fehlt, - der eine die Salbung, der andere die Sündenabsolution in der Beichte - und er bewahrt alle diejenigen wirkenden Sakramente, die ihm seine andersgläubige Gemeinschaft spenden konnte, d.h. die Kirche selbst, aber nicht unmittelbar, vielmehr nur diejenige Gemeinschaft, die noch nicht völlig von ihr entfremdet war⁸⁴." In einem von ihm 1935 publizierten Aufsatz heißt es: "Mir scheint, vieles im Verhalten der Kirche zur Heterodoxie wird uns verständlicher, wenn wir nicht übersehen, daß die Heterodoxie von der Kirche nicht verstanden wird als etwas in sich selbst Stehendes und ihr völlig Fremdes, ähnlich der andersgläubigen Welt; daß die Heterodoxen im Grunde genommen eine Klasse Gefallener bzw. von Büßern sind. Die Gefallenen sind von der Sakramentengemeinschaft, einzelne auch von der Gebetsgemeinschaft ausgeschlossen; doch sie befinden sich noch innerhalb der Kirche und unter ihrem Einfluß. Die Andersgläubigen sind der Kirche selbstverständlich mehr entfremdet als die Gefallenen; sie sündigen nicht nur, sie anerkennen auch die Kirche nicht und lehnen sich gegen sie auf. Dennoch bleibt die Haltung der Kirche zu ihnen dieselbe wie zu den Gefallenen. Diese Haltung ist ein uneingeschränktes Verurteilen, 'ein Abwenden von dem durch das Fleisch beschmutzten Kleid' (Jud 24), aber sie ist keineswegs übelwollend oder feindlich, sondern 'wirkt in Furcht und Zittern das Heil'. Die Kirche 'übergibt' auch die Heterodoxen 'dem Satan', doch nur zu dem Zweck, 'daß ihr Geist gerettet werde' (1 Kor 5,5). Mit anderen Worten, die Haltung der Kirche zur Heterodoxie ist lediglich ein Teilbereich der kirchlichen Rechtssprechung, die im weiten Sinn als ein korrigierendes Einwirken auf die Gefallenen zu verstehen ist⁸⁵."

In voller Harmonie mit den Ausführungen von Patriarch

⁸⁴) Metropolit Sergij, Otnošenie Cerkvi Christovoj k otdelivšimsjam ot nee obščestvam, in: Žurnal Moskovskoj Patriarchii 4(1931)7; deutsche Übersetzung durch H. Schaefer, in: Kyrios 1(1960/61)182.

⁸⁵) Metropolit Sergij, Značenie apostol'skogo preemstva v inoslavii, in: Žurnal Moskovskoj Patriarchii 23/24(1935); deutsche Übersetzung in: Stimmen der Orthodoxie 1962, 6, 26-34 und 1962, 7, 45-50.

Sergij stehen die (aufgrund ihres Anlasses freilich das Verbindende mehr als die Grenzlinie betonenden) Worte, die der rumänische Patriarch Justinian an Kardinal Döpfner richtete, als er im Oktober 1970 die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland besuchte⁸⁶. Er führte unter anderem aus: "Wir Orthodoxe fühlen uns der römisch-katholischen Kirche besonders durch die Tatsache verbunden, daß sie eine sakramentale Kirche ist und daß sie ihre Einheit dadurch wahrt; denn Christus, der effektiv und fortwährend durch die Sakramente am Wirken ist, ist eine unerschöpfliche Quelle der Liebesgemeinschaft zwischen jenen, die an ihn glauben und an ihm Anteil haben durch Sakramente, die von einer geweihten Hierarchie gespendet werden. Unsere Teilhabe als Orthodoxe und Katholiken durch ein und dieselben Sakramente, in voller Weise, an ein und demselben Christus, der Quelle fortwährend neuen Lebens, kann die Grundlage abgeben für unsere Liebe zueinander, für unsere gemeinsame Liebe zu allen Menschen, für unsere Zusammenarbeit im Dienst an den erhabenen Erwartungen der heutigen Menschheit, im Dienst des Friedens und der Verbrüderung zwischen den Menschen und Völkern." Als Kardinal Döpfner den Gegenbesuch in Bukarest machte, fügte Patriarch Justinian hinzu: "Ohne Zweifel haben die orthodoxe Kirche und die römisch-katholische Kirche im wesentlichen dasselbe christliche Lehrgut und können sich aufgrund dieser Basis, die aus der goldenen Zeit des Urchristentums her stammt, gegenseitig betrachten und behandeln als Schwesterkirchen, die einander gleichrangig sind, da sie die nämlichen Vollmachten für das Heil ihrer Glieder besitzen."

Unter dem Nachfolger des Patriarchen Justinian wurde ein offizielles Handbuch der Glaubensunterweisung vorgelegt, in dem im Kapitel mit der Überschrift "Die Heilige Kirche" ausgeführt wird⁸⁷: "Zur Kirche gehören alle durch denselben Glauben an Christus Geeinten, die an denselben, von der sakramentalen Hierarchie (vom Bischof und Priester) vollzogenen Sakramenten

⁸⁶) Zur Deutschlandreise des Patriarchen und zum Gegenbesuch von Kardinal Döpfner vgl. E. Chr. Suttner, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, S. 155-159.

⁸⁷) Carte de învățătură creștină ortodoxă tipărită cu binecuvîntarea P. F. P. Justin, Patriarhul Bisericii Ortodoxă Română, Bukarest 1978, S. 27, 28f und 30. (Hervorhebungen in den Zitaten sind aus dem Original übernommen.)

Anteil haben." *"Die Vollmacht und das Recht, das Evangelium zu predigen, die heiligen Sakramente zu vollziehen und die Gläubigen zu leiten, liegt bei den Gliedern der sakramentalen Hierarchie AUFGRUND IHRER WEIHE"*. "Also gehören zur heiligen Kirche alle jene, die die christliche Taufe, d.h. die Taufe im Namen der Heiligen Dreifaltigkeit empfangen, an unseren Erlöser Jesus Christus glauben, an denselben heiligen Sakramenten Anteil haben, dieselbe Gottesverehrung üben und *unter der sichtbaren Leitung durch eine sakramentale kirchliche Hierarchie stehen.*"

Daß sich auch das Patriarchat von Konstantinopel zur heilswirksamen Kraft der in der katholischen Kirche gespendeten Sakramente bekennt, kam bei einem Briefwechsel zwischen Rom und Konstantinopel anlässlich der Wahl Papst Paul VI. zum Ausdruck. Patriarch Athenagoras I. ließ dem neugewählten Oberhaupt der katholischen Kirche Segenswünsche übermitteln⁸⁸. Paul VI. antwortete mit einem Handschreiben⁸⁹, in dem er ausführte: "Die uns vom Herrn anvertraute Nachfolge auf diesem Sitz des Apostelfürsten läßt uns besorgt sein um alles, was die Vereinigung der Christen betrifft, und um alles, was dazu beitragen kann, zwischen ihnen wieder vollkommene Eintracht herzustellen. Vertrauen wir die Vergangenheit dem Erbarmen Gottes an und hören wir auf den Rat der Apostel: 'Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich ganz nach dem aus, was vor mir liegt, um es zu ergreifen und zu suchen, wie ich von ihm ergriffen worden bin.' Wir sind von ihm ergriffen worden durch die Gabe der Frohbotschaft vom Heil, durch die Gabe derselben Taufe, desselben Priestertums, das die gleiche Eucharistie feiert, das einzige Opfer des einzigen Herrn der Kirche. Möge diese Feier uns geben, daß wir in uns immer mehr 'die Gefühle, die in Christus sind', hegen und tief in den Sinn und die Forderungen seines Gebetes zu seinem Vater eindringen: 'Sie sollen eins sein, wie ich in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen eins seien'. Der Herr öffne unsere Herzen den Eingebungen seines Geistes und führe uns der vollen Verwirklichung seines Willens entgegen!" Auf diese Worte, die unser Problem direkt zum Thema haben, antwortete Patriarch Athenago-

⁸⁸) Pro Oriente, Tomos Agapis, Innsbruck 1978, S. 28, Nr. 32.

⁸⁹) Ebenda, S. 28f, Nr. 33.

ras I. im eigenen Namen und ausdrücklich zugleich namens der Synode des Patriarchats, daß man sie erfreut zur Kenntnis nehme⁹⁰: "Mit großer Freude und in Liebe haben wir den Brief Eurer sehr geliebten und geehrten Heiligkeit vom September dieses Jahres erhalten, diesen persönlich und in einer Sitzung unseres Heiligen Synods gelesen, und wir haben dafür unserem gemeinsamen Erlöser gedankt".

Bei seinem Rombesuch im Oktober 1967 führte Patriarch Athenagoras I. in der Ansprache vor der Bischofssynode⁹¹ aus: "Wir begrüßen einen jeden von Ihnen mit brüderlichen Gefühlen. In Ihrer Person entbieten wir unseren Gruß an die gesamte in der Welt existierende ehrwürdige römisch-katholische Hierarchie. Indem wir uns in Ihrer Mitte befinden, haben wir ein starkes Gefühl der Brüderlichkeit. Dies aber nicht zufällig und als momentanen Gefühlsausdruck, sondern in Wahrheit im Heiligen Geiste. Sie und wir, die Bischöfe sowohl der heiligen römisch-katholischen Kirche als auch unserer heiligen orthodoxen Kirche, sind Träger des Heiligen Geistes, und wir halten die apostolische Sukzession wie eine unschätzbare Perle in der Muschelschale, die uns allen weitergegeben wurde durch die Handauflegung."

Patriarch Dimitrios nahm am Andreastag 1977, am Patronatsfest des Patriarchats von Konstantinopel, in Anwesenheit von Kardinal Willebrands zu den 1976/77 durchgeführten Vorarbeiten für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche Stellung⁹². Dabei sagte er unter anderem: "Da wir die Mysterien, nämlich die Taufe, die Eucharistie und die ununterbrochene apostolische Sukzession des Priestertums, und außerdem die wesentlichen Lehren über die anderen Mysterien der Firmung, der Ehe, der Buße und der Krankensalbung gemeinsam haben - jene Mysterien, die insgesamt zusammengefaßt sind in dem einen und unumstößlichen 'Mysterium der Kirche', die der eine Leib Christi ist ... da wir also, wie gesagt, in dieser Hinsicht das Glaubenserbe gemeinsam haben, sollen wir von dem gemeinsamen Gut aus und in einem auf-

⁹⁰) Ebenda, S. 29f., Nr. 35.

⁹¹) Ebenda, S. 129, Nr. 193.

⁹²) Die Rede ist veröffentlicht im Amtsblatt der Kirche von Griechenland "Ekklesia" 54(1978)169f.

erbauenden Dialog den Weg zu unserer Einheit in Christus suchen."

1969 richtete die Theologische Fakultät Belgrad ein Gutachten an die Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche, durch das sie dem Interview eines serbischen Bischofs entgegentrat, in dem behauptet worden war, daß die Orthodoxie keine Sakramente der Katholiken anerkennen könne⁹³. Das Gutachten beginnt mit der Feststellung, daß beim Beurteilen der sakramentalen Vollzüge einer christlichen Konfession zuerst deren Bezogenheit auf die Glaubensbotschaft der Kirche und dann die kanonischen Gegebenheiten zu prüfen sind: "Die Gültigkeit der Sakramente, die in einer christlichen Konfession vollzogen werden, ist nach zwei Gesichtspunkten zu bewerten: von der Frage her, ob die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens gewahrt sind, und vom Standpunkt kirchlicher Disziplin aus." An diese Worte schließt sich die Grundthese des Gutachtens an; diese betont, daß vor allem nach der Bezogenheit einer Konfession auf die Kirche zu fragen ist, wenn über ihre Sakramente befunden wird: "Wenn eine Konfession die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens wahrt und die Sakramente im Geist der alten Kirche vollzieht, soll die Gültigkeit dieser Sakramente anerkannt werden." In dem Gutachten ist die Feststellung enthalten: "Blicken wir in die Geschichte, dann sehen wir, daß die Mehrheit der Orthodoxen die katholische Kirche nie als häretisch behandelte, sondern als den Teil der Christenheit wertete, der ihnen im Glauben und im sakramentalen Leben am nächsten steht und am engsten verwandt ist⁹⁴." Schließlich stellt die Fakultät als Norm folgende Regel auf: "Kinder bis zu 7 Jahren und alle Getauften, aber nicht Gefirmten werden durch die Firmung aufgenommen. Wer getauft und gefirmt ist, muß schriftlich oder mündlich erklären, daß er die bisherige Glaubenslehre verwirft; er spricht das orthodoxe Glaubensbekenntnis und ein Gebet, das im Großen Rituale aufgeführt ist und empfängt zum Zeichen seiner Einigung die hl. Kommunion. Da also die Serbische Orthodoxe Kirche bei Konversionen von Katholiken Taufe

⁹³) Vgl. B. Gardašević, Die Gültigkeit der römisch-katholischen Sakramente bei den Orthodoxen, in: E. Chr. Suttner (Hg.), Taufe und Firmung, Regensburg 1971, S. 125-140, sowie die Ausführungen über die Vorgeschichte des Referates, ebenda, S. 229.

⁹⁴) Ebenda, S. 126.

und Firmung nicht wiederholt, hält sie mit Sicherheit daran fest, daß die römischen Katholiken gültig getauft und gültig gefirmt sind. Die Praxis der rumänischen und bulgarischen Kirche weicht von der serbischen Praxis nicht ab⁹⁵."

Die aus dem Umbruch im 18. Jh. erwachsene Situation wird das Große und Heilige Konzil der orthodoxen Kirche beschäftigen. Metropolit Damaskinos Papandreou schrieb in einem Aufsatz über die Vorbereitungsarbeiten: "Bei der Prüfung ihrer Stellung gegenüber den anderen Kirchen hat die orthodoxe Kirche eine Reihe heikler Fragen zu beantworten. Wenn die orthodoxe Kirche die alte ungeteilte Kirche fortzusetzen und die zum Wesen der Kirche gehörende wahre Einheit seit Pfingsten zu verkörpern glaubt - welchen Platz haben dann die anderen Kirchengemeinschaften innerhalb der Geschichte der einen Kirche? Wenn die orthodoxe Kirche sich selbst als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche versteht, die den apostolischen Glauben und die Tradition der alten Kirche und der sieben ersten Ökumenischen Konzile unverändert bewahrt - welche theologische Auffassung wird die künftige Panorthodoxe Synode von der Existenz der übrigen christlichen Konfessionen haben?... Ich erlaube mir weiterzufragen: Kann eine Kirche, sobald sie ihre eigenen Grenzen mit denen der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zusammenfallen läßt, den Kontinuitätsanspruch anderer Kirchen anerkennen, ohne ihren eigenen Anspruch auf Kontinuität aufzugeben oder mindestens zu relativieren? Ist hier ein Sowohl-als-Auch erlaubt, oder zwingt uns der institutionelle Charakter der Kirche, vom juristischen Gesichtspunkt des Entweder-Oder auszugehen? Welcher Unterschied besteht in der orthodoxen Ekklesiologie zwischen Schismatikern und Häretikern? Was kann die von Cyprian entwickelte 'Ekklesiologie des Schismas', die sich auf die ursprüngliche Identität der Kirche mit der eucharistischen Versammlung gründet, für unsere heutige konkrete kirchliche Situation bedeuten?⁹⁶"

⁹⁵) Ebenda, S. 131.

⁹⁶) Damaskinos Papandreou, Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode, in: Una Sancta 29(1974)161-165; Zitat auf S. 164.