

**„Das Kyjiver Christentum“
auf der Suche nach der Einheit**

Communio-Ekklesiologie

im Kontext der Ökumene in der Ukraine

Geschichte, Dialog, Problemfelder und Perspektiven

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie

an der Katholisch-Theologischen Fakultät

der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Mykhailo Stanchyshyn

München 2007

Die Namen der Berichterstatter:

Prof. Dr. Heinrich Döring

Prof. Dr. Manfred Heim

Prof. Dr. Ludwig Mödl

Das Datum der mündlichen Prüfung:

13. Dezember 2007

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS	2
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	7
EINLEITUNG	8
KAPITEL I: DIE GESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN DER ÖKUMENE	
IN DER UKRAINE	15
1. DIE AUSSENBEZIEHUNG DER KYJIVER RUS' NACH DEM SCHISMA 1054	15
1.1. Die kulturellen, politischen und religiösen Beziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11. – 12. Jahrhundert.....	15
1.1.1. Die dynastischen Beziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11. – 12. Jahrhundert	15
1.1.2. Die Handelsbeziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert	16
1.1.3. Die religiösen Beziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert	17
1.2. Die polnisch – ruthenischen Beziehungen im 11.-12. Jahrhundert	18
1.2.1. Die kulturell-sittlichen Beziehungen zwischen Polen und der Kyjiver Rus' im 11. und 12. Jahrhundert	18
1.2.2. Die dynastischen Beziehungen zwischen Polen und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert	20
1.2.3. Die religiösen Beziehungen zwischen Polen und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert... ..	21
1.3. Das Bewusstsein der Schwesterkirchen und des Schismas in der Kyjiver Rus' im 11. und 12. Jahrhundert	23
1.3.1. Das Bewusstsein der Schwesterkirchen.....	23
1.3.2. Das Bewusstsein des Schismas in der Kyjiver Rus' im 11. - 12. Jahrhundert.....	25
Zusammenfassung	27
2. DIE AUSWIRKUNG DER UNION VON FERRARA-FLORENZ (1438-39) IM OSTSLAWISCHEN GEBIET	27
2.1. Das Vorfeld des Konzils von Florenz.....	28
2.1.1. Das Vorfeld der Union von Florenz im Westslawischen Gebiet.....	28
2.1.2. Die Hauptfragen der Florentiner Unionsverhandlungen	29
2.2. Die Reaktion der Griechen auf die Union von Florenz	30
2.2.1. Die griechische Delegation auf dem Konzil von Florenz.....	30
2.2.2. Die Reaktion auf das Florentiner Konzil in Konstantinopel.....	31
2.3. Die Reaktion auf die Union von Florenz im slawischen Gebiet.....	33
2.3.1. Die Rezeption der Union von Florenz in der Kyjiver Metropole	33
2.3.1.1. Das Unionskonzept von Isidor, dem Metropoliten von Kyjiv und ganz Russland (1436-1458).....	33
2.3.1.2. Die Rezeption der Union von Florenz in der Metropole von Polen-Litauen.....	35
2.3.2. Die Ablehnung der Union von Florenz in der Moskauer Metropole.....	37
2.3.3. Die Kyjiver Unionstradition nach dem Konzil von Florenz.....	38
2.3.3.1. Die Individualität der Kyjiver Kirche in der Zeit um das Konzil von Florenz.....	38
2.3.3.2. Das Unionskonzept des Kyjiver Metropoliten Misail Pstruckyj (1475-1480) und Josyf Bolharynovyč (1498-1501).....	39
2.3.3.2.1. Die Suche nach der Einheit.....	40
2.3.3.2.2. Verteidigung der eigenen Tradition bei den Ruthenen	40
2.3.3.2.3. Die Rolle des Papstes für die Einheit der Kirche.....	41
Zusammenfassung	43
3. DIE UNION VON BREST-LITOVSK 1595/96.....	44
3.1. Das Vorfeld der Union von Brest-Litovsk.....	44

3.1.1. Das mittelöstliche Europa am Ende des 16. Jahrhunderts	44
3.1.2. Die kirchliche Krise in Konstantinopel und Kyjiv.....	45
3.1.3. Die geistliche Erneuerung der Kyjiver Metropole.....	46
3.2. Der Verlauf der Union von Brest.....	47
3.2.1. Das Konzept der Union von Brest	47
3.2.2. Die „33 Artikel“.....	48
3.2.3. Die nachtridentinische Ekklesiologie und Unionsvorstellung Polens	49
3.2.4. Die Opposition gegenüber der Union von Brest.....	49
3.2.5. Der Unionsabschluss.....	50
3.3. Die Union von Užhorod (1646)	51
3.4. Die Union von Brest aus orthodoxer Sicht	54
3.4.1. Das Unionsprojekt des Fürsten Konstantin von Ostrog (1527-1608).....	54
3.4.1.1. Die Notwendigkeit der Beteiligung der ganzen Orthodoxie beim Unionsabschluss	55
3.4.1.2. Der soteriologische Universalismus als Basis für die Union	56
3.4.2. Das Unionskonzept des Kyjiver Metropoliten Petro Mogyla (1632-1647).....	57
3.4.2.1. Die Methode der Unionsverwirklichung	57
3.4.2.2. Der Primat des Bischofs von Rom in der vereinten Kirche	58
3.5. Kritische Beurteilung der Union von Brest	60
3.6. Das Schicksal der Union von Brest in der Ukraine	62
Zusammenfassung	65

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

1. DIE COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS	67
2. DIE ÖKUMENISCHE BEDEUTUNG DER WIEDERENTDECKUNG DER THEOLOGIE DER ORTSKIRCHE.....	69
2.1. Die eucharistisch begründete Ortskirche als Verwirklichung der Communio der Gesamtkirche in den Konzilsaussagen.....	69
2.2. Zur Diskussion über die Theologie der Ortskirche.....	70
2.3. Zur Diskussion über den Communio-Primat des Bischofs von Rom	74
2.4. Der pneumatologische Aspekt der Communio-Ekklesiologie.....	76
3. DIE ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVE DER THEOLOGIE DER SCHWESTERKIRCHEN	79
3.1. Die Konzilsaussagen in Bezug auf die Theologie der Schwesterkirchen	80
3.2. Die Schwierigkeiten mit dem Begriff „Schwesterkirchen“	81
3.3. Zur Diskussion über die ekklesiologischen Implikationen des Begriffes „Schwesterkirchen“ ..	82
4. DIE ÖKUMENISCHE RELEVANZ DES DEKRETES DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS <i>ORIENTALIUM ECCLESiarum</i>	88
4.1. Die ekklesiologischen Grundlagen des Dekretes <i>Orientalium Ecclesiarum</i>	88
4.2. Zur Diskussion über den ökumenischen Charakter des Dekrets <i>Orientalium Ecclesiarum</i>	89
4.2.1. Die Notwendigkeit der Wiederherstellung des östlichen Ritus	90
4.2.2. Die Frage nach dem päpstlichen Primat und der Patriarchalstruktur in der Ostkirchentradition	91
4.2.3. Die Frage nach der Kollegialität der Bischöfe.....	94
4.2.4. Das ökumenische Engagement der katholischen Ostkirchen oder das Betreiben des Proselytismus?	96
4.2.5. <i>Communicatio in sacris</i>	98
Zusammenfassung	99

KAPITEL III: DIE DIALOGDOKUMENTE UND IHRE VERWIRKLICHUNG FÜR DIE UKRAINE.....

1. DER THEOLOGISCHE DIALOG	101
1.1. Die Voraussetzungen des theologischen Dialogs	101
1.2. Die erste Phase des theologischen Dialogs	102

1.2.1. Das Dokument von München 1982: <i>Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit</i>	103
1.2.2. Das Dokument von Bari 1987: <i>Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche</i>	103
1.2.3. Das Dokument von Neu-Valamo 1988: <i>Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes</i>	104
1.3. Zur theologischen Diskussion in der ersten Phase des theologischen Dialogs.....	105
1.3.1. Das Spannungsverhältnis zwischen Orts- und Universalkirche	105
1.3.2. Das Prinzip der <i>Perichorese</i> in der <i>Communio</i> -Ekklesiologie.....	107
1.4. Die zweite Phase des theologischen Dialogs.....	112
1.4.1. Die politische Wende in Osteuropa und ihre Folgen für den Verlauf der zweiten Phase des theologischen Dialogs.....	112
1.4.2. Die Verhandlungen zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) und dem Apostolischen Stuhl in Moskau vom 12. bis 17. Januar 1990.....	113
1.4.3. Die Sitzung der Unterkommission in Wien vom 26. bis 31. Januar 1990.....	114
1.4.4. Das Scheitern der Viererkommission in Kyjiv und Lemberg (7.-13.03.1990).....	114
1.4.5. Die gemeinsame Erklärung von Freising vom 15. Juni 1990.....	116
1.4.6. Die Sitzung des Koordinierungskomitees in Ariccia vom 11. bis 15. Juni 1991	117
1.4.7. Die Erklärung von Balamand vom 23. Juni 1993.....	118
1.5. Zur Diskussion in der zweiten Phase des theologischen Dialogs	119
1.5.1. Die Reaktion auf die Erklärungen von Freising und Balamand	120
1.5.2. Die Stiftung des gegenseitigen Vertrauens	123
1.5.3. Der Uniatismus als Widerspruch der <i>Communio</i> -Ekklesiologie der Schwesterkirchen	125
1.5.4. Die Frage nach dem ekklesiologischen Status der katholischen Ostkirche in der <i>Communio</i> der Schwesterkirchen.....	133
1.5.5. Die Beteiligung der Unierten am ökumenischen Dialog	137
1.5.6. Das Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit und die Uniertenfrage	139
1.5.7. Die Regelung der praktischen Fragen auf Lokalebene	143
1.5.8. Einige Vorschläge zur Lösung der Uniertenfrage	145
Zusammenfassung	147
1.6. „The Kievan Church Study Group“ – ein Dialog auf Lokalebene zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche	148
1.6.1. Die gegenseitige Verzeihung und die Frage nach der Gewissensfreiheit.....	149
1.6.2. Die Spannung zwischen der eucharistischen und der universalen Ekklesiologie.....	150
1.6.3. Die Theologie der Schwesterkirchen.....	153
1.6.4. Der Primat des Bischofs von Rom.....	156
1.6.5. Die Latinisierung der UGKK und ihre Bemühungen um den Patriarchatsstatus	162
1.6.6. Die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen der UGKK und der Kirche von Konstantinopel.....	165
Zusammenfassung	171
2. DIE PRAKTISCHE ÖKUMENE NACH DEM NEUEN DIREKTORIUM ZUM ÖKUMENISMUS (1993) MIT BERÜCKSICHTIGUNG DER SITUATION IN DER UKRAINE IN DEN JAHREN 1991-2004	173
2.1. Der praktische Ökumenismus nach dem neuen Direktorium (1993).....	173
2.1.1. Das Verständnis des praktischen Ökumenismus	173
2.1.2. Die katholischen Prinzipien des praktischen Ökumenismus	174
2.1.3. Die Bereiche und Formen des praktischen Ökumenismus	175
2.2. Die ökumenische Zusammenarbeit in der Ukraine in den Jahren 1991-2004.....	177
2.2.1. Die Gebiete und Formen des praktischen Ökumenismus.....	177
2.2.2. Die Spannungen im Bereich des praktischen Ökumenismus	183
Zusammenfassung	184
KAPITEL IV: DIE PROBLEMFELDER DER ÖKUMENE IN DER UKRAINE.....	186
1. DAS ORTHODOX-KATHOLISCHE PROBLEMFELD	186
1.1. Die Notwendigkeit der gegenseitigen Vergebung und des Vertrauens	186

1.2. Der verworfene Uniatismus und eine darüber verbleibende Diskussion	189
1.3. Der ekklesiologische Status der unierten Kirche aus der Sicht der Orthodoxie	192
1.4. Bitteres Streiten um Kirchengüter	194
1.5. Die Vorwürfe des Proselytismus	196
1.6. Zur Diskussion um das Prinzip des „kanonischen Territoriums“	198
1.7. Die ökumenische Relevanz des Besuches von Johannes Paul II. in der Ukraine	207
1.8. Die mühsame Rezeption der Dokumente der Dialogkommission	210
1.9. Der Mangel an der ökumenischen Ausbildung	212
Zusammenfassung	215
2. DAS INNERKATHOLISCHE PROBLEMFELD	216
2.1. Die zwei Riten der katholischen Kirche in der Ukraine	218
2.1.1. Die Römisch-Katholische Kirche (RKK)	218
2.1.2. Die katholischen Kirchen der Osttradition	219
2.2. Das Gefühl des Misstrauens gegenüber der RKK bei den Unierten	220
2.3. Die ökumenische Relevanz des <i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i> (CCEO)	221
2.4. Die Synodalstruktur der Kirche nach dem CCEO	226
2.5. Das Ringen um die Erhebung zum Patriarchat innerhalb der UGKK	234
2.6. Die Latinisierung der Liturgie und der Spiritualität der Ostkirchen	244
Zusammenfassung	250
3. DAS INNERORTHODOXE PROBLEMFELD	252
3.1. Die drei Jurisdiktionen der Orthodoxie in der Ukraine	253
3.1.1. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchates (UOK MP)	254
3.1.2. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kyjiver Patriarchates (UOK KP)	255
3.1.3. Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK)	257
3.2. Zur Autokephaliefrage im Kontext der ukrainischen Orthodoxie	260
3.3. Zur Diskussion um die Frage nach der Kanonizität der Unterstellung der Kyjiver Metropole unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates (1686)	268
3.4. Die Notwendigkeit des Dialogs innerhalb der ukrainischen Orthodoxie und seine Voraussetzungen	272
Zusammenfassung	281
KAPITEL V: DIE PERSPEKTIVEN DER ÖKUMENE IN DER UKRAINE	284
1. Die Notwendigkeit der Wiederherstellung des gegenseitigen Vertrauens	284
2. Die Anerkennung der UGKK seitens des Moskauer Patriarchates	287
3. Die Rolle der Ostkatholiken im ökumenischen Dialog	288
4. Die Theologie der Ortskirche bei den Oberhäuptern der UGKK des 20. Jahrhunderts	295
4.1. Die Theologie der Ortskirche des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj (1901-1944)	295
4.2. Die Theologie der Ortskirche des Patriarchen Josef Kardinal Slipyj (1944-1984)	298
4.3. Die Theologie der Ortskirche des Kardinals Myroslav Ivan Lubačivs'kyj (1984-2000)	300
5. <i>Communio</i> -Ekklesiologie als Grundmodell und Chance für die Ökumene in der Ukraine	302
6. Die Errichtung der Patriarchate für die UGKK und die UOK	310
7. „Plan einer doppelten Gemeinschaft“ des Erzbischofs Elias Zoghby	314
8. Praktische Vorschläge für die Ökumene in der Ukraine	317
8.1. Die Notwendigkeit der ökumenischen Bildung/Ausbildung	317
8.2. Die Gründung der gemeinsamen orthodox-katholischen Einrichtungen	320
Zusammenfassung	321
ABSCHLUSS	322
ANHANG	327
LITERATURVERZEICHNIS	342

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Siehe auch Abkürzungen zu verwendeten Quellenangaben im Literaturverzeichnis

- AG – Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes*, II. Vatikanum
- DH – Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, II. Vatikanum
- CD – Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus*, II. Vatikanum
- CN – Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre *Communio notio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, in: VApS 107: 1992
- ECB – Evangelische Christen Baptisten
- EK – Evangelische Kirche
- EPU – Meine Interviews durchgeführt im Jahre 1996 in Kyjiv (zugänglich in IE KUL)
- GUS – „Gemeinschaft der Unabhängigen Staaten“
- Hg./Hgg. – Herausgeber (Sg./Pl.)
- IE – Ökumenisches Institut der Katholischen Universität in Lublin/Polen
- KUL – Katholische Universität in Lublin/Polen
- LG – Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, II. Vatikanum
- NA – Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, II. Vatikanum
- OE – Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum*, II. Vatikanum
- PO – Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis*, II. Vatikanum
- RKK – Römisch-Katholische Kirche
- ROK – Russisch-Orthodoxe Kirche
- SC – Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, II. Vatikanum
- UAOK – Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche
- UAPC – Ukrains’ka Avtokefalna Pravoslavna Cerkva (ukrainische Umlautung für UAOK)
- UGKC – Ukrajins’ka Greko-Katolyc’ka Cerkva (ukrainische Umlautung für UGKK)
- UGKK – Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche
- UKK – Ukrainische Katholische Kirche (andere Bezeichnung für die UGKK)
- UKU – Ukrainische Katholische Universität
- UOK – Ukrainische Orthodoxe Kirche (andere Bezeichnung für UOK MP)
- UOK KP – Ukrainisch-Orthodoxe Kirche Kyjiver Patriarchat
- UOK (MP) – Ukrainisch-Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat)
- UR – Dekret über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio*, II. Vatikanum
- UUS – Enzyklika des Papstes Johannes Paul II *Ut unum sint* (25. Mai 1995)

EINLEITUNG

Die Bezeichnung „am Rande“ (u kraina) – „Grenzland“ – steht in den Novgoroder Chroniken um 1200 für die Gebiete der Rus' mit Kyjiv (Kiew)¹ als dem ersten Zentrum des Rus'-Reiches, von dem sich die Ukraine, Russland und Weißrussland historisch herleiten, und fast den ganzen Lauf des Dnipro-Flusses. Auf der Suche nach voller Anerkennung als souveräner Staat entschieden sich gegen Ende des 10. Jahrhunderts die Kyjiver Fürsten für das Christentum des byzantinischen Ritus und für die noch nicht getrennte griechisch-lateinische Kirche des Römischen Reiches. Nach dem Untergang der Kyjiver Rus' durch die verheerenden Einfälle der Mongolen (1240-1242) blieb ihr westlicher Teil im Bereich des katholischen polnisch-litauischen Einflusses. Im Norden der Kyjiver Rus' herrschten die orthodoxen Moskauer Fürsten über die „zersprengten Rus'-Lande“. Der Kyjiver Metropolit siedelte schließlich nach Norden über.

Die heutige Ukraine, am Rande der Steppe nördlich des Schwarzen Meeres und östlich der Karpaten, ein Land vom Umfang des Territoriums Frankreichs und mit rund 47 Millionen Einwohnern wenig hinter Großbritannien stehend, ist neben Russland der zweitgrößte und bedeutendste Staat Osteuropas. Bis in diesen Tagen bleibt sie – vor allem ihre Kultur und Geschichte – selbst für gebildete Kreise Westeuropas eine *terra incognita*.

Die Ukraine befindet sich am Rande Europas. Kyjiv liegt in Ost-West-Richtung betrachtet im Zentrum eines Landes, zu dem ganz im Westen Gebiete gehören, die bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts habsburgisch oder polnisch waren. Südlich und östlich gelegene Gebiete sind erst in der Sowjetzeit zur Ukrainischen Republik gekommen. Die großen Verschiebungen der Bevölkerungen nach den beiden Weltkriegen vermischten Menschen und Gemeinden mit lokal geprägten religiösen Traditionen auf dem ganzen Territorium der heutigen Ukraine.

„Die Ukraine – Grenzland zwischen Ost und West“ umfasste seit Jahrhunderten eine breite ethnische Vielfalt. Verschiedene Religionen und christliche Konfessionen trugen maßgebend zur Gestaltung der gemeinsamen Geschichte dieser Region bei. Charakteristisch für die kirchliche Landschaft des Landes ist, dass dort die Interessen der zwei Zweige des Christentums – der Orthodoxie und des Katholizismus – aufeinanderprallen.² Nicht selten ist von einer konfessionellen oder „geopolitischen Spaltung“ die Rede, die das Land am Dnipro durchzieht. Der Protestantismus ist in zahlreichen Denominationen präsent, übt aber gegenwärtig als eine Minderheit keinen großen Einfluss auf das religiöse Leben aus. Hinzu kommt, dass das Land eine Schwelle zwischen dem christlichen Europa und dem islamischen Kulturraum darstellt. Die Berücksichtigung dieser geografischen Situierung ist von großer Bedeutung für die Erläuterung der geschichtlichen Entwicklung der Rus'-Ukraine und nicht zuletzt für das Verständnis ihrer ökumenischen Situation.

Einführung in das Thema der Untersuchung

Ein erster Einblick in die Geschichte der Kyjiver Kirche wirft ein klares Licht auf das für sie charakteristische Merkmal der „doppelten Loyalität“ bzw. der „Universalität“. „Das Schisma zwischen den beiden Zentren der Christenheit war ein langsamer und stufenweiser Prozess. In der Rus' wurde es mit Widerstand und Hoffnung auf Überwindung der Schwierigkeiten angenommen.“³ Die Kyjiver Kirche unterhielt Jahrhunderte nach dem Schisma weiterhin Kontakte zum Römischen Apostolischen Stuhl und bemühte sich aktiv um die Einheit der Universalkirche auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1439). Auch den misslungenen Versuch der zunächst geplanten Universalunion von Brest/Litovsk (1595/96) kann man zur „Tradition der Kyjiver Kirche“ rechnen, für die eine Offenheit dem Osten und Westen gegenüber charakteristisch war.

¹ In der deutschsprachigen Literatur begegnet man verschiedenen Schreibweisen des Namens der Hauptstadt der Ukraine wie etwa Kyjiv, Kyïv, Kiew oder Kiev.

² Vgl. H. Hecker, *Die Ukraine – Grenzland zwischen Ost und West*, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 2: 2001, 83-94. K. Boeckh, *Aus dem Leben der postsowjetischen Ukraine*, in: G. Schulz (Hg.), *Kirche im Osten*, 42/43: 1999/2000, 144-155.

³ W. Hryniewicz, *Union und Uniatismus im katholisch-orthodoxen Dialog. Probleme, Schwierigkeiten und Hoffnungen*, in: OS 54: 2005, 211.

EINLEITUNG

Die durch die Union von Brest/Litovsk entstandene Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK), die in der heutigen weltweiten Kirchenlandschaft der unierten Kirchen die zahlenmäßig größte Ortskirche ist, gilt wohl als der größte „Stolperstein“, der dem internationalen ökumenischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche unter dem Stichwort „Uniatismus“ im Wege steht. Die UGKK wurde 1946 vom sowjetischen Staatsregime verboten und zum großen Teil in die Russisch-Orthodoxe Kirche (ROK) eingegliedert. Seit der Erklärung der Unabhängigkeit durch die Ukraine (1991) und der Legalisierung der UGKK steht sie vor Ort in einer direkten Konfrontation zur ukrainischen Orthodoxie und zur ROK. Eine bedeutende Spannung sowohl auf Ebene der Orts- als auch auf Ebene der Universalkirche lässt sich bis heute ebenso in der Beziehung der UGKK zur Römisch-Katholischen Kirche (RKK) konstatieren, mit der sie in Kirchengemeinschaft steht.

Parallel zur Frage des Uniatismus ist eine Spaltung innerhalb der ukrainischen Orthodoxie festzustellen, deren Ursache gleichfalls in der Jahrhunderte zurückliegenden Geschichte zu suchen ist, als die Kyjiver Metropole 1686 unter unklaren kanonischen und geschichtlichen Umständen der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates unterstellt wurde. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts versuchte die niedere Schicht der Geistlichkeit vergeblich, die Autokephalie für die Ukrainische Orthodoxe Kirche (UOK) zu erreichen. Diese Bewegung überlebte in der Diaspora und erwachte erneut in der Ukraine erst kurz vor dem Zerfall der Sowjetunion. Zurzeit gibt es in der Ukraine drei orthodoxe Kirchen, von denen nur die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchates (UOK MP) kanonischen Status besitzt. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kyjiver Patriarchates (UOK KP) und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK) bemühen sich um ihre Anerkennung beim Ökumenischen Patriarchat. Auch die UGKK strebt die Wiederherstellung der *Communio* mit ihrer „Mutter-Kirche“ von Konstantinopel an.

Somit zeichnet sich die ukrainische kirchliche Landschaft sehr bunt. „Die Ukraine ist ein Opfer der Machtkämpfe großer religiöser Zentren der drei ‚Roms‘“.⁴ Vor allem die gespaltene Lage der ukrainischen Orthodoxie wird in der Gesellschaft sehr negativ wahrgenommen. „Die Vielfalt der christlichen Kirchen und Konfessionen wird von der ukrainischen Gesellschaft nicht als konfessioneller Pluralismus, mit dem sie sich letzten Endes abzufinden hat, aufgefasst, sondern als Spaltung, als vorübergehende Verletzung der Norm, die beseitigt werden muss.“⁵

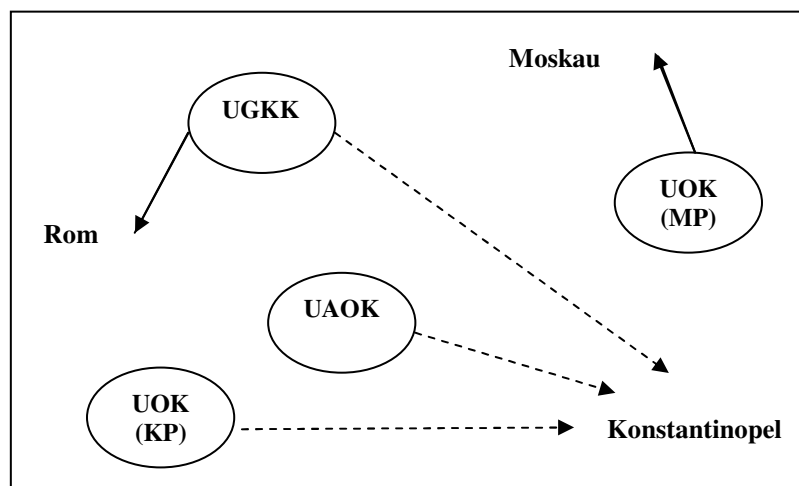


Abbildung 1: Der gegebene und der angestrebte kanonische Status der ukrainischen Kirchen der byzantinischen Tradition⁶

⁴ L. Husar, *Die Situation der Griechisch-Katholischen Kirche in der Westukraine und ihre Beziehungen zu den anderen christlichen Konfessionen*, in: OS 48: 1999, 67.

⁵ M. Marynowitsch, *Die Rolle der Kirchen in der postkommunistischen Gesellschaft*, in: G. Simon (Hg.), *Die neue Ukraine. Gesellschaft – Wirtschaft – Politik (1991-2001)*, Köln-Weimar-Wien 2002, 186.

⁶ Mit einem ununterbrochenen Pfeil wird der gegebene kanonische Status einer Kirche angegeben. Mit einem gestrichelten Pfeil wird der angestrebte kanonische Status angegeben.

EINLEITUNG

Allgemein könnte man sagen, dass sich das religiöse Leben in der Ukraine in einem umfassenden Entwicklungsprozess befindet. Die Zahl der Kirchen und religiösen Organisationen wuchs seit 1985 um das Fünffache.⁷

Vor der Diskussion der theologischen Fragen darf man keineswegs außer Acht lassen, dass die kirchlichen Konflikte im Kontext der Ukraine, sei es im orthodox-katholischen, dem innerkatholischen oder auch dem innerorthodoxen Problemfeld, stark von negativen Erinnerungen aus der Vergangenheit belastet sind und einen großen Mangel an einer „echten anamnetischen Kultur“ aufzeigen.⁸ Die Konfliktverarbeitung macht die grundlegende Voraussetzung für einen konstruktiven Dialog vor allem auf Lokalebene aus, gleichwohl seinen bedeutendsten Teil. Dies meinte auch Joseph Kardinal Ratzinger, wenn er von einer Kircheneinheit zwischen Ost und West sprach, die theologisch grundsätzlich möglich sei, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif.⁹ Die Früchte eines Dialogs können erst dann gedeihen, wenn sie auf der Grundlage des gegenseitigen Vertrauens und der Entschiedenheit zur Begegnung gewachsen sind. Nicht nur theologische Fragen sind es, sondern auch die Selbstgenügsamkeit und die Ängste vor dem Gegenüber, die dem Ursprung und dem Andauern jeder Kirchenspaltung, auch des ukrainischen Kontextes, zugrunde liegen.

Der Uniatismus steht im Widerspruch zum Verständnis der Kirche als *Communio*, das im ersten Jahrtausend der ungeteilten Christenheit verwurzelt ist und in der Orthodoxie bis heute gelebt wird. Den Kern der *Communio*-Ekklesiologie, die auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgehoben wurde, bildet das Verständnis von der Kirche als Gemeinschaft gleichberechtigter Ortskirchen (LG 23; OE 3). Im Kontext der katholischen Theologie beinhaltet dieses ekklesiologische Konzept ein gegenseitiges Verhältnis zwischen Universal- und Partikularkirche. Die Balancefindung zwischen beiden Polen gehört zum Gegenstand heftiger Debatten der nachkonziliaren Zeit. Walter Kardinal Kasper berichtet in seiner Diskussion mit Joseph Kardinal Ratzinger, Papst Benedikt XVI., von seiner Erfahrung eines immer größeren Auseinanderdriftens von universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort.¹⁰ Des Weiteren stellt er fest, dass das Verhältnis von Universal- und Partikularkirche aus der Balance geraten sei. Dies sei nicht nur seine Erfahrung, sondern die Erfahrung und die Klage vieler Bischöfe überall in der Welt. Als Bischof einer großen Diözese sieht er sich dem Amt der Einheit verpflichtet und als Glied des Episkopats in universalkirchlicher Verantwortung und in Solidarität mit dem Papst und den anderen Bischöfen. Andererseits steht er als Hirte seiner Ortskirche in Solidarität mit seinem Klerus und mit den Fragen, Erwartungen und Bedürfnissen der ihm anvertrauten Gläubigen. Das Zweite Vatikanum verpflichtet den Bischof, die Gläubigen und seinen Klerus zu hören (LG 27, 37; CD 16).

Der Uniatismus ist eine Folge des ekklesiologischen Zentralismus und theologischen Exklusivismus, laut dem die Ostkirchen keineswegs in die *Communio* mit der Kirche von Rom eintraten, sondern ihr unterstellt wurden. Er ist ein Zerrbild der *Communio*-Ekklesiologie und bedeutete letztendlich Latinisierung der katholischen Kirchen des östlichen Ritus in ihrer Theologie, Spiritualität, Disziplin und Liturgie. Dauerhafte Bestrebungen nach ihrer Reorientierung, zu der das Zweite Vatikanum die Ostkatholiken aufruft (OE 6), die sich etwa in der Frage nach der Erhebung der UGKK zur Würde eines Patriarchates artikuliert, machen auf den Autonomiecharakter und die Orthaftigkeit einer katholischen Ostkirche innerhalb der Universalkirche und in ihrer Beziehung zum Bischof von Rom aufmerksam. Die Oberhäupter der UGKK unterstrichen in aller Deutlichkeit ihr östliches Verständnis der Ekklesiologie,

⁷ Anfang 2004 sind es 27.579 registrierte Gemeinden ca. 80 verschiedener christlicher Richtungen. Ein großer Anteil der ukrainischen Gesellschaft bleibt stark atheistisch geprägt. Gemäß einer Umfrage von 2182 Personen in der ganzen Ukraine, die Anfang 1999 durchgeführt wurde, gehören 43 % der ca. 49 Millionen Ukrainer keiner Kirche an und 5 % wissen nicht zu antworten. L. Husar, *Die Situation der Griechisch-Katholischen Kirche in der Westukraine*, 65.

⁸ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa. Einige Reflexionen über große Herausforderungen unserer Zeit*, in: OS 48: 1999, 174 ff.

⁹ M. Schneider, *Durch Verschiedenheit Einheit finden. Impulse aus dem theologischen Werk Joseph Ratzingers für ein Gespräch mit der Orthodoxie*, in: COst 61: 2006, 314.

¹⁰ In der Fußnote (8) verweist W. Kardinal Kasper auf F. Kardinal König, *Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld*, Düsseldorf 1990, 134, und Kardinal Martini, vor allem aber auf die Oxford Lecture von Erzbischof John Quinn, *The Exercise of the Primacy and the Costly Call to Unity*, in: Ph. Zagano, T. W. Tilley (Hgg.), *The Exercise of the Primacy*, New York 1998, 1-28. Siehe W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: StZ 218: 2000, 795 f.

laut dem eine mit dem Bischof von Rom in *Communio* stehende katholische Ostkirche über ihre Autonomie verfügen muss. Der Metropolit von Halyč (Galizien) Andrej Šeptyc'kyj (1901-1944) schrieb in seinem Brief an die orthodoxen Ukrainer von einer „weitgehenden Autonomie“ seiner Ortskirche, „die man Autokephalie nennen könnte“. „In unserer griechisch-katholischen Kirche setzt der Metropolit die Bischöfe ein und wir unterstehen keinem Kirchenrecht der lateinischen Kirche.“¹¹ Der Patriarch der UGKK, Josef Kardinal Slipyj (1944-1984), übte scharfe Kritik an der Kodifizierungsarbeit am neuen Ostkirchenrecht. Im Brief vom 11. Juli 1977 an den Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission zur Revision des Kirchenrechts für die Ostkirchen, Kardinal Parikattil, brachte er seine Empörung zum Ausdruck, dass das Wesen der hierarchischen Struktur der katholischen Ostkirchen in Bezug auf die Universalkirche nicht durch den Begriff „Autonomie“ hervorgehoben sei, der selbstverständlich den höchsten Vorrang des Bischofs von Rom einschließe. Es gebe „keine Ostkirche, sondern Ostkirchen“, so das ukrainische Kirchenoberhaupt. Einzelne Kirchen bilden eine Gemeinschaft autonomer Ortskirchen, von denen jede ein eigenes Partikularrecht beansprucht. Die Stellung des Bischofs von Rom in der Kirchengemeinschaft sollte in Form der Aufsicht und der Bereitschaft des Eingriffs in Sondersituationen in Erscheinung treten. Nach Slipyj dürfte der Papst keineswegs zu einem Organ der ordentlichen Gewalt einer Ostkirche werden. Das Ostkirchenrecht muss seiner Meinung nach eindeutig hervorheben, dass die *Communio* mit Rom keinen Autonomieverlust und keine Unterstellung bzw. Degradierung der Ostkirchen bedeute.¹²

Mit der Betonung der ekklesiologischen Bedeutung einer Ortskirche leisten die katholischen Ostkirchen einen essentiellen Beitrag zur Fortentwicklung des *Communio*-Konzeptes innerhalb der katholischen Kirche sowie auch zum internationalen orthodox-katholischen Dialog. So wird der Akzent auf die Rolle der Patriarchate bzw. der Bischofskonferenzen in ihrem Verhältnis zum Primat des Bischofs von Rom in der katholischen Ekklesiologie gesetzt. Im Kontext der *Communio*-Ekklesiologie erscheint die Herausarbeitung des *Communio*-Primats als eine Herausforderung im Rahmen der katholischen Theologie. Die Relevanz dieser Fragestellung für den ökumenischen Dialog ist nicht zu übersehen.

Im internationalen orthodox-katholischen Dialog werden die Ostkatholiken als ein „Prüfstein“ für die Ökumene betrachtet. Sie können einen bedeutenden Dienst leisten, wenn man sie nicht als Hindernis am Rande berücksichtigt, sondern sie – in die Mitte des multilateralen theologischen Dialogs gestellt – vom ekklesiologischen Sinn ihrer Existenz sprechen lässt. „Am Beispiel der mit Rom unierten Ostkirchen muss sich erweisen, ob eine Kirchengemeinschaft zwischen Kirchen der östlichen und der westlichen Tradition möglich ist, bei der nicht die eine Seite – offensichtlich oder auch nur unterschwellig – von der anderen aufgesogen wird, sondern vielmehr das miteinander verbunden werden kann, was Orthodoxe und Katholiken trotz der grundlegenden Einheit im Glauben nach wie vor unterscheidet, nämlich das Autokephalie-Prinzip der östlichen Kirchen und der Primatsanspruch des römischen Stuhls.“¹³

Ziel und Aufbau der Arbeit

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die ökumenische Situation in der Ukraine im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, des internationalen theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche und der darüber bestehenden Diskussion darzustellen. Das Zweite Vatikanum griff zu der im ersten Jahrtausend verwurzelten *Communio*-Ekklesiologie. Gerade im Lichte dieser Ekklesiologie ist die Problematik der für die Ukraine charakteristischen Uniertenfrage am allerdeutlichsten zu sehen. Der Uniatismus als Methode der Suche nach der christlichen Einheit wird von allen am Dialog beteiligten Kirchen eindeutig verworfen. Ist aber wirklich alles an den Bemühungen der altehrwürdigen Kyjiver Ortskirche – über Jahrhunderte oft schmerzhafter Erfahrungen hinaus – im geschichtlich-theologischen Sinne aus der heutigen Perspektive des ökumenischen Dialogs nutzlos? Diese Arbeit will das Problem des Uniatismus von der kritischen Seite eines veränderten Modells der Union

¹¹ Vgl. „Antwort des Metropoliten Šeptyc'kyj auf die Fragen der ukrainischen Orthodoxen nach den Möglichkeiten der Vereinigung der Ukrainischen Kirche“ (Mai 1942). A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'.* *Dokumenty i materialy 1899-1944* (ukr.), A. Kravčuk (Hg.), Lemberg 1995, 420.

¹² J. Slipyj, *Opera Omnia Josephi (Slipyj-Kobernyckyj-Dyčkovskij) Patriarchae et Cardinalis*, J. Choma, J. Muzyczka (Hgg.), Bd. 14, 298 f. Vgl. V. Pospishil, *Ex Occidente Lex. From the West – the Law. The Eastern Catholic Churches under the tutelage of the Holy See of Rome*, Carteret: N.J., St. Mary's Religions Action Fund 1979, 159 f.

¹³ J. Oeldemann, *Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine*, in: Th. Bremer (Hg.), *Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine*, Wiesbaden 2003, 104.

EINLEITUNG

von Brest darstellen, so wie es von ihren Anhängern und den Opponenten vor 400 Jahren angestrebt wurde und auch heute gedeutet wird.

Die Arbeit teilt sich in fünf Kapitel: Das erste Kapitel widmet sich dem geschichtlichen Rahmen der Ökumene in der Ukraine. Die ökumenische Situation in der Ukraine ist nur dann richtig zu verstehen, wenn man ihre tiefen geschichtlichen Zusammenhänge und deren Auswirkung auf die gegenwärtige Situation beständig vor Augen hat. Im ersten Schritt werden die ersten Jahrhunderte der Geschichte der Kyjiver Kirche nach dem Schisma (1054) dargestellt. Danach wird die Rolle der Kyjiver Delegation auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1439) für die Kyjiver Kirche und den ostslawischen Raum ausgewertet. Anschließend werden die geschichtlichen und theologischen Zusammenhänge der Union von Brest/Litovsk (1595/96) im Rahmen der Lokal- und Gesamtkirche untersucht. Eine detaillierte Erforschung des Kontextes der Union von Brest ist von großer Bedeutung sowohl für den internationalen als auch für den lokalen orthodox-katholischen Dialog.

Im zweiten Kapitel wird das vom Zweiten Vatikanum wieder aufgegriffene Konzept der Communio-Ekklesiologie dargestellt, in dessen Lichte die Uniertenfrage im weiteren Verlauf dieser Arbeit geschildert wird. In den Konzilsdokumenten kommt ein Verständnis der Universalkirche zum Ausdruck, die „in“ und „aus“ den Ortskirchen besteht, von denen keine den Vorrang vor den anderen hat. Im Sinne des Konzilsdekretes *Orientalium Ecclesiarum* gehören der westliche und der östliche Ritus zur Fülle der Katholizität. Die orientalischen Kirchen werden „Schwesterkirchen“ genannt. In der katholischen Communio-Ekklesiologie, die hierarchisch ist, zeigt sich im Dialog mit der Ostkirche die Notwendigkeit der Herausarbeitung eines Communio-Primats. Zwei Ekklesiologien der Universal- und der Ortskirche werden somit vom Konzil nebeneinander gestellt.

Im ersten Teil des dritten Kapitels werden die Ergebnisse des internationalen orthodox-katholischen Dialogs zwischen der RKK und der Orthodoxen Kirche mit Bezug auf die Frage des Verhältnisses zwischen Universal- und Ortskirche geschildert. Der zunächst viel versprechende Dialog kam wegen der Uniertenfrage zum Erliegen. Im zweiten Schritt wird die Frage des Uniatismus im Lichte der von der Internationalen Dialogkommission verfassten Dokumente von Freising (1991) und Balamand (1993) behandelt. Parallel zum internationalen Dialog werden die Ergebnisse des seit 1992 auf Lokalebene initiierten Dialogs der „Kievan Church Study Group“ zwischen der UGKK und dem Ökumenischen Patriarchat skizziert. Im zweiten Teil wird die praktische Ökumene in der Ukraine in den Jahren 1991-2004 im Lichte des neuen *Direktoriums zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* (1993) dargestellt.

Im vierten Kapitel werden auf der Grundlage der Diskussion über die Communio-Ekklesiologie die Problemfelder der Ökumene in der Ukraine zusammengefasst. Im orthodox-katholischen Problemfeld handelt es sich um den Uniatismus und den damit verbundenen Proselytismus. Im Kontext des orthodox-katholischen Dialogs stehen auch die Fragen nach dem kirchlichen Status der ostkatholischen Kirchen im Dialog mit der Orthodoxie und nach der Rezeption der Dialogpapiere als diskussionsbedürftig im Mittelpunkt. Im innerkatholischen Problemfeld wird das Ringen der ukrainischen Ostkatholiken um eine Korrektur ihres ekklesiologischen Status innerhalb der katholischen Kirche geschildert. Es wird dabei auf die Fragen des Ostkirchenrechts, die Bestrebungen der UGKK nach der Erhebung zum Patriarchat und das Problem der Latinisierung verwiesen. Das innerorthodoxe Problemfeld betrifft das Ringen der orthodoxen Kirche in der Ukraine um ihre Autokephalie.

Als Perspektiven werden im fünften Kapitel die Notwendigkeit des Aufbaus von Vertrauen zwischen den Kirchen aufgegriffen, die Theologie der Ortskirche als Verwirklichung der Communio-Ekklesiologie und als Chance für den Dialog auf Universal- und Lokalebene wird hervorgehoben, die Förderung der Ostkatholiken im orthodox-katholischen Dialog, die Betonung des orthofaithen Charakters der Kyjiver Kirche durch die Errichtung der Patriarchate für die Ostkatholiken und Orthodoxen in der Ukraine und die Notwendigkeit der Förderung der ökumenischen Bildung und Ausbildung in den Kirchen.

In einem Anhang wird eine grafische und tabellarische Darstellung angefügt, die einen Überblick über die konfessionelle Situation in der Ukraine bietet.

Methodische Vorbemerkungen

Zur Frage des Standpunktes

EINLEITUNG

Diese Arbeit handelt von der ökumenischen Situation in der Ukraine aus katholischer Sicht. Sie versucht, im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und des internationalen Dialogs die ökumenischen Chancen und Herausforderungen aus der west- und ostkatholischen ekklesiologischen Perspektive für den Dialog mit der Orthodoxie auf der Ebene der Weltkirche und der Kyjiver Ortskirche zu entwerfen. Einerseits wird im Kontext der *Communio*-Ekklesiologie der Zentralismus bzw. Exklusivismus und daraus resultierende Uniatismus kritisiert; andererseits wird der Versuch unternommen, das Modell des Uniatismus aus einer veränderten Perspektive darzustellen, die im Rahmen der katholischen Ekklesiologie sowohl für die Ostkatholiken als auch für die Orthodoxen annehmbar erscheinen würde.

Zur Verwendung der Zentralbegriffe

In der folgenden Arbeit ist oft von der Kirche der West- und Osttradition bzw. der RKK und der Orthodoxen Kirche die Rede. Natürlich ist die Unterscheidung „Ost“ und „West“ eine extreme Vereinfachung: „Orthodoxie“ und „Osten“ sind nicht einfach identisch. Zum „Osten“ gehören auch die nicht-byzantinischen Traditionen und es gibt bereits eine „westliche Orthodoxie“. Bei der Verwendung der Begriffe „Ostkirchen“ oder „Orthodoxie“ sind vor allem die Orthodoxen Kirchen der byzantinischen Tradition gemeint, die in kanonischer Kirchengemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat stehen. Der Begriff „katholische Ostkirchen“ bezieht sich ausschließlich auf die mit Rom unierten Kirchen, vor allem auf die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche, die die zahlenmäßig größte ist und gleichzeitig zu einem der wichtigsten Probleme im ökumenischen Dialog zwischen der RKK und der Orthodoxen Kirche gehört.

Der Terminus „Unierte“ bzw. „unierte“ Kirchen, der in wissenschaftlichen Kreisen allgemein bekannt ist und oft mit einer negativ belasteten Konnotation vor allem unter den orthodoxen Christen wahrgenommen wird, wird in dieser Arbeit aus rein praktischen Gründen zur Widerspiegelung eines geschichtlich spezifischen Phänomens verwendet.

In dieser Arbeit ist ausschließlich von den kirchlichen „Unionen“ die Rede, die im Zusammenhang mit der Ost- und Westkirche entstanden waren. Die unierten Kirchen der Reformation werden hier nicht berücksichtigt. Da die breite Palette der Kirchen und der kirchlichen Gemeinschaften, die aus dem Protestantismus hervorgegangen sind, sowie die nichtchristlichen Religionen das kirchliche Leben der Ukraine nur am Rande bestimmen, werden sie in dieser Arbeit nicht in den Blick genommen.¹⁴

Die Bezeichnung „Kyjiver Kirche“ wird häufig von den orthodoxen und katholischen Hierarchen und Theologen für die Ortskirche der altehrwürdigen Kyjiver orthodox-ostkatholischen Tradition verwendet. Alle ukrainischen Kirchen der byzantinischen Tradition sehen sich in der gemeinsamen Tradition der einen Kyjiver Kirche verwurzelt. Die Bezeichnungen „Kyjiver Kirche“, „Kyjiver Metropole“ beziehen sich auf den Ursprung und das tausendjährige Bestehen der Kirche der Kyjiver Rus' - Ukraine.¹⁵

Als „Ruthenen“ (lat. Übersetzung von slaw. *rusini*, *rusnjaki*) wurden seit dem 11. Jahrhundert im Gegensatz zu den Großrussen – Moskovien im Norden – in ethnischer und territorialer Hinsicht – die Ostslawen genannt, besonders die, die im Osten der Königreiche Polen und Litauen lebten, sowie die Bewohner der heutigen transkarpatischen Ukraine im damaligen Königreich Ungarn. Heute bezeichnen sie sich selbst als Ukrainer, Weißrussen, Slowaken, Rumänen und Ungarn.¹⁶

Zur Schreibweise der ukrainischen Personen- und Ortsnamen

Im Oktober 1989 hat die Ukraine ein eigenes Sprachgesetz promulgiert, nach dem Ukrainisch offizielle Staatssprache ist. Demzufolge muss es heute in der Aussprache etwa „Volodymyr“ statt „Vladimir“,

¹⁴ Zur konfessionellen Lage in der Ukraine siehe die ausführliche statistische Übersicht im Anhang dieser Arbeit.

¹⁵ Vgl. „*Metropoliae Kioviensis*“, „*Ecclesiae Metropolitanae Kioviensis*“, „*Ecclesia Ruthena*“, „*Ecclesia Chiovien*.“. A. G. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, in: *Analecta OSBM Ser. 2, Sec. 3, Bd. 1, (1075-1700)*, Rom 1953, 118 f., 145 ff., 236 ff., 243, 255, 350 ff. Vgl. Johannes Paul II., *Botschaft MAGNUM BAPTISMI DONUM an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew* (14. Februar 1988), in: VApS 83A: 1988, Art. 3-4. I. Lubachyovsky, *Pastoral Letter „On Christian Unity”*, in: ECJ 1: 1993/93, (H. 2), 46; Majdansky (Bischof Vsevolod), *Allocution de l'évêque orthodoxe Vsevolod au Synode ukrainien catholique de Lviv*, in: Irén. 65: 1992, 201 ff. I. Mončak, *Samoupravna Kyjivs'ka Cerkva* (ukr.), Lemberg 1994. M. Čubatyj, *Kyjivs'ka Cerkva* (ukr.), in: *The Kyivan Church* 13/14: 2001, (H. 2/3), 63-67.

¹⁶ J. Kulič, Art. „*Ruthenen*“, in: LThK Bd. 8, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999, 1392.

EINLEITUNG

„Kyjiv“ (Kyïv) statt „Kiew“ (Kiev) und „Dnipro“ statt „Dnjepr“ heißen. Ortsnamen wie Lemberg (L'viv, Lwów) sind im gesamten Text unverändert stehen geblieben.

Zur Vereinheitlichung der fremdsprachigen Zitate der nichtlateinischen Schriftart

Die fremdsprachigen Zitate werden im Haupttext selbst übersetzt und die wichtigsten in der Fußnote meist im Originalwortlaut angegeben. Russische und ukrainische Begriffe und vor allem die Titel der Literaturquellen werden in der Fußnote ausgewählt und vollständig im Literaturverzeichnis mit Umschrift der *Regeln für die alphabetische Katalogisierung in wissenschaftlichen Bibliotheken*¹⁷ und der eigenen Übersetzung versehen.

Zur neuen deutschen Rechtschreibung

Die vorliegende Arbeit ist in einer Zeit nach der Einführung der Rechtschreibreform entstanden, in der sich neue und alte deutsche Rechtschreibung in unterschiedlichen Texten überschneiden. Da dem Leser dieser Arbeit eine möglichst einfache Handhabung erlaubt sein möge, wurde der Gesamttext nach den neuen deutschen Rechtschreibregeln verfasst. Dies betrifft auch die Zitate, die im Sinne der Einheitlichkeit deshalb an gegebenen Stellen dahingehend korrigiert wurden.

¹⁷ Deutsches Bibliotheksinstitut, *Regeln für die alphabetische Katalogisierung in wissenschaftlichen Bibliotheken* (RAK – WB), 2. Ergänzungslieferung, Berlin 1996, 427.

KAPITEL I: DIE GESCHICHTLICHEN VORAUSSETZUNGEN DER ÖKUMENE IN DER UKRAINE

1. DIE AUSSENBEZIEHUNG DER KYJIVER RUS' NACH DEM SCHISMA 1054

Der Taufakt 988 hatte eine große religiöse Bedeutung für den Kyjiver Staat und verstärkte beachtlich seine politische und kulturelle Autorität innerhalb der christlichen Familie Europas. In der Zeit vom Schisma 1054 bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts entwickelte und bewahrte die Kyjiver Rus' im Vergleich zur Moskauer Kirche in späteren Jahrhunderten eine ziemlich gute Beziehung zum katholischen Westen. Diese positive Einstellung drückte sich vor allem in der theologischen Literatur der Kyjiver Rus' des 11. und 12. Jahrhunderts aus, die nicht vom griechischen polemisch geprägten Schrifttum beeinflusst war. Die ruthenischen Autoren vermieden in ihren Werken die Rede von der Kirchentrennung und betrieben keine Apologie. Auf diese Weise brachten sie eindeutig das Bewusstsein der Zugehörigkeit zur einen und immer noch ungetrennten Kirche Jesu Christi zum Ausdruck. Dieses Bewusstsein wurde auch in kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen zwischen der Kyjiver Rus' und Mittel- und Westeuropa bestätigt. Besonders deutlich wird das in der gemeinsamen Geschichte von Polen und der Kyjiver Rus'.

1.1. Die kulturellen, politischen und religiösen Beziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11. – 12. Jahrhundert

Das Reich am Dnipro-Fluss unterhielt aktive wirtschaftliche und politische Beziehungen, vor allem zu Mittel- und Westeuropa. Der deutschen historischen Überlieferung¹ zufolge entwickelten sich enge politische, dynastische, wirtschaftliche und religiöse Beziehungen zwischen Rus'-Land und Deutschland sowohl in der ottonisch-salischen Epoche als auch später in der Zeit der Staufer (1138-1254).

1.1.1. Die dynastischen Beziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11. – 12. Jahrhundert

Das Rus'-Reich unter Großfürst Jaroslaw (1019-1054) betrieb ungeachtet seines gespannten Verhältnisses zu Byzanz² eine aktive Außenpolitik gegenüber anderen Mächten. In den Jahren 1040 und 1043 reisten russische Gesandtschaften nach Deutschland. In Goslar ließ Jaroslaw den Vorschlag einer dynastischen Verbindung seines Hauses mit der kaiserlichen Familie überbringen und bot dem deutschen Kaiser seine Tochter Anna als Gemahlin an. Anna wurde 1049/50 schließlich die Frau des Königs von Frankreich, Heinrich I. Dynastische Verbindungen unterhielt die russische Großfürstenfamilie unter Jaroslaw auch zu den anderen europäischen Königshäusern.³ Auch der deutsche Kaiser Heinrich IV. war mit Rurikidin Eupraxia, der Tochter des Großfürsten Vsevolod, vermählt. Dynastische Verflechtungen lassen sich im Zeitraum zwischen dem 11.-13. Jahrhundert mehrmals nachweisen, wo sie Brücken im politischen, kulturellen und auch religiösen Bereich zwischen den Völkern in Ost und West bauten.⁴ Im Verlauf von

¹ Siehe M. Sverdlov, *Nachrichten über die Rus' in der deutschen historischen Überlieferung des 9.-13. Jh.*, in: Jahrbuch der sozialistischen Länder Osteuropas 19: 1975, 167-182; E. Donnert, *Studien zur Slawenkunde des deutschen Frühmittelalters*, in: WZ(J) 12: 1963, 189-224; D. Zlepko, *Die religiösen Beziehungen der Kyjiver Rus' zu den deutschen Ländern vom 9. bis zum 13. Jahrhundert* (nach deutschen Quellen), in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München-Zürich 1988, 324-332.

² Siehe D. Obolensky, *Byzantium, Kiev and Moscow: a study in ecclesiastical relations*, in: *Byzantium and the Slavs*, London 1971, (VI), 45-78; L. Müller, *Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039*, Köln 1959.

³ So hatte Jaroslaw eine Tochter des Königs von Schweden, Olaf, zur Frau, und seine Tochter Elisabeth war mit Harald verheiratet, der später ebenfalls König von Schweden wurde. Ebenso waren Jaroslaws Söhne außer mit deutschen auch mit böhmischen, ungarischen und polnischen Prinzessinnen vermählt. M. Hellmann, *Die Heiratspolitik Jaroslavs des Weisen*, in: FOEG 8: 1962, 7-25; H. A. Fild, *Gemeinsamkeiten durch dynastische Verbindungen*, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München-Zürich 1988, 218-223; E. Winter, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine 955-1939*, Fürth/Bay. 1993, 21.

⁴ Zur Zeit Volodymyr Monomachs (1113-1125), der darum bemüht war, die Einheit des Kyjiver Staates wiederherzustellen, kamen die politischen Beziehungen der Rus' zu Mittel- und Westeuropa fast gänzlich zum Erliegen. Eine Ausnahme bildeten die Kontakte zu den skandinavischen Staaten, mit deren Herrscherhäusern

drei Jahrhunderten gab es annähernd 60 solcher Eheschließungen mit Katholiken und lediglich 13 mit Angehörigen des byzantinischen Kaiserhauses.

1.1.2. Die Handelsbeziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert

Besonders im 12. Jahrhundert gewannen die Handelswege an Gewicht, die das Rusreich mit Westeuropa verbanden. Der wichtigste führte von Kyjiv nach Luc'k, Volodymyr, Krakau, Oppeln und Breslau. Ein anderer führte von Kyjiv über Krakau, die Weichsel oder die Oder und die Ostsee nach Schweden. Von deutscher Seite aus verlief ein wichtiger Handelsweg über Regensburg, Prag, Krakau, Kyjiv weiter nach Osten.⁵ N. N. Usačev stellt fest, dass in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts das von Mongolen-Tataren besetzte Smolensker Fürstentum den Handel mit Riga und den deutschen Gebieten gemäß dem Vertrag von 1229 fortführen konnte.⁶ Eine besonders exponierte Stellung im Außenhandel mit der Rus' hatten nach Rüss die Juden aus Speyer, Mainz, Augsburg, Regensburg, Köln und Prag, die im 10.-11. Jahrhundert über Krakau und Peremyszl nach Kyjiv gereist waren.⁷ Herzog Friedrich von Sachsen befreite 1180 die Kaufleute aus der Rus' von der Zollpflicht. Im Jahre 1190 unterschrieb Leopold von Österreich eine Urkunde, mit der die Handelsbeziehungen zwischen Deutschen und der Rus' bestätigt wurden. Im Verlauf des gesamten Mittelalters herrschte nach Polonska-Vasylenko in Westeuropa und vor allem in Deutschland eine große Nachfrage an Pelzen als Kleidung für Könige, Patrizier und Hofdamen.⁸ Die Handelsbeziehungen der Kyjiver Rus' reichten bis nach Böhmen, Ungarn, in das entfernte Frankreich und sogar England.⁹ Den Ermittlungen von Kargalov zufolge bestand der Handelsverkehr zwischen Rus'-Land und Deutschland auch nach dem Mongoleneinfall in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts.¹⁰ Nach Widera beträgt die Zahl der auf dem Territorium der Rus' geborgenen deutschen Dinare rund 55 000.¹¹ Gegenseitige Einflüsse bestanden auch im Bereich der Architektur und der Kunst.¹²

Monomach und die Monomachowirschen Heiratsbeziehungen verbanden.

⁵ L. K. Götz, *Deutsch-russische Handelsgeschichte des Mittelalters*, Lübeck 1922; K. Bosl, *Die Sozialstruktur der mittelalterlichen Residenz- und Fernhandelsstadt Regensburg*, in: *Untersuchungen zur Gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa*, Reichenau-Vorträge 1963-1964, Stuttgart 1966, 93-213; P. Mai, *Die Beziehungen Regensburgs zu Kiew im Mittelalter*, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München-Zürich 1988, 230-235; B. Widera, *Die Geschichte der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Rus' und Deutschland vom 10. Jahrhundert bis zum Mongoleneinfall*, phil. Habil.-Schr., Berlin 1965, Bd. 2; ders., *Neue sowjetische Forschungen zur Geschichte der europäischen Wirtschaftsbeziehungen der Rus' bis zum Mongoleneinfall*, in: JWG 3: 1971, 271-283; ders., *Blühender Handel und blühendes Handwerk in der vormongolischen Rus'*, in: JWG 3: 1974, 210f; M. B. Sverdlov, *Tranzitnye puti v Vostočnoj Evrope IX-XI vv.*, in: *Izvestija Geografičeskogo Obščestva* 101: 1969, 540.545; M. M. Postan, *Economic relations between Eastern and Western Europe*, in: G. Barraclough (Hg.), *Eastern and Western Europe in the Middle Ages*, London 1970, 125-174; siehe eine ausführliche Karte über die internationalen politischen und wirtschaftlichen Beziehungen der Alten Rus' gegen Mitte des 12. Jahrhunderts in: V. T. Pašuto, *Vnešnjaja politika drevniej Rusi* (Außenpolitik der Kyjiver Rus'), Moskau 1968, 431.

⁶ N. N. Usačev, *K ocenke zapadnych vnešnetorgovyh svjazej Smolenska XII-XIV vv.*, in: *Meždunarodnyje svjazi Rossii do XVII v.*, Moskau 1961, 203-224.

⁷ H. Rüss, *Das Reich von Kiev*, in: M. Hellmann (Hg.), *Handbuch der Geschichte Russlands. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum*, Bd. 1/I Stuttgart 1981, 382 ff.

⁸ N. Polonska-Vasylenko, *Geschichte der Ukraine, Von den Anfängen bis 1923*, München 1988, 168 ff.

⁹ V. T. Pašuto, *Vnešnjaja politika*, 119-127, 218-221.

¹⁰ V. V. Kargalov, *Vnešnepolitičeskie faktory razvitija feodal'noj Rusi*, Moskau 1967, 202-212.

¹¹ Das Münzmaterial verteilt sich auf folgende Regionen: England-Irland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Polen, Länder der Oder- und Elbslawen, Deutschland, Frankreich, Italien, Spanien, Böhmen, Ungarn und Gebiete des heutigen Rumäniens. Die meisten dieser Münzen stammen aus Deutschland, an zweiter Stelle stehen die englischen. Vgl. B. Widera, *Neue sowjetische Forschungen*, 273.

¹² Die Sophienkathedrale begeisterte von Anfang an mit ihrer prachtvollen Ausstattung. Von architektonischer Seite enthält sie sehr viele Einflüsse. Dennoch muss man auch in ihr einen originären Ausdruck der örtlichen, „autochthonen“ Kunst anerkennen. In diesem Bau vereinigten sich künstlerische Elemente aus Byzanz, Armenien, Syrien und Kleinasien sowie Elemente der romanischen Kunst Westeuropas (Kirchenbauten in Worms, Trier und Speyer) zu einem untrennbaren Ganzen. Auch sonst begünstigten die engen Beziehungen Galiziens zum Westen – zu Polen, Deutschland und Ungarn – die westlichen Einflüsse in der Kunst. So wird zum Beispiel das „römische Glas“ erwähnt, vermutlich bei Bleiverglasungen oder bei dekorativen Schnitzwerken. A. Poppe, *Kompozycja fundacyjna Sofii Kijowskiej, W poszukiwaniu układu pierwotnego*, in: *Biuletyn Historii Sztuki*, 30: 1968.

1.1.3. Die religiösen Beziehungen zwischen Westeuropa und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert

Zahlreiche Kontakte unterhielt Kyjiv auch zur Papstkurie. Wie die Quellen bezeugen, besuchten Ende des 10. Jahrhunderts päpstliche Gesandtschaften mehrmals die Rus'. Gleichzeitig nahmen mehrere Legationen Volodymyrs ihren Weg nach Rom.¹³ Wenn man die russisch-deutschen religiösen Beziehungen aufhellen will, muss man sie im Lichte der Missionstätigkeit in mehreren Schattierungen sehen. Anfang des 11. Jahrhunderts war Bischof Reinbern von Salz-Kolberg in der Kyjiver Rus' eingetroffen, anscheinend in Begleitung der Tochter des polnischen Königs Bolesław Chrobry, die den Sohn von Volodymyr dem Grossen, Sviatopolk, geheiratet hatte. Reinbern war deutscher Herkunft. Er kannte die polnische und die ruthenische Sprache und führte die missionarische Tätigkeit im Turov-Fürstentum und vermutlich in Kyjiv.¹⁴ Die Christianisierung des Rus'-Landes lag in der zweiten Hälfte des 10. und anfangs des 11. Jahrhunderts sowohl im Interesse der Kyjiver Herrscher als auch Deutschlands, wie es am Beispiel der Missionstätigkeit von Bruno-Bonifatius, dem die Bekehrung der Rus' zum Christentum lange Zeit zugeschrieben worden war, zu sehen ist. In dieser Parallele zu Deutschland und Polen sollte Kyjiv zur Ausgangsbasis für ein Missionszentrum zur Bekehrung der anderen dem Rusreich benachbarten Völker werden.

Man kann mit Polonska-Vasylenko und Podskalsky sagen, dass die Kyjiver Orthodoxie im 11. und 12. Jahrhundert in ihrer überwiegenden Mehrheit der Kirche von Rom durchaus freundlich gesinnt war.¹⁵ Die ständigen Beziehungen zu den Nachbarländern verlangten von den orthodoxen Ruthenen die Toleranz in Kirchenfragen. Der orthodoxe Glaube war so im Großen und Ganzen, bedingt durch die langen, gegenseitigen und vielfachen Beziehungen, von einer tiefen Toleranz durchdrungen, und es ist daher durchaus berechtigt, von einer freundlichen Einstellung der orthodoxen Ruthenen gegenüber den Katholiken im 12. Jahrhundert zu sprechen.

Die Toleranz gegenüber dem Katholizismus von der Seite der Kyjiver Geistlichkeit kommt im Bericht des anonymen Autors der Kyjiver Chronik deutlich zum Ausdruck. Der Chronist schreibt aus Anlass des Kreuzzugs von Friedrich Barbarossa (1190): „(...) der Engel des Herrn offenbarte dem deutschen Kaiser, um des Herren Grab zu kämpfen, und befahl ihm dorthin zu gehen. Nachdem sie gekommen waren, kämpften sie hart mit den Gottlosen, diesen Agaranami (Türken). (...) Diese Deutschen haben als heilige Märtyrer ihr Blut für Christus, mit ihrem Kaiser vergossen (...), für diejenigen geschehe der Wille des Herrn, und er möge sie in die ausgewählte Herde, in die Schar der Märtyrer aufnehmen.“¹⁶ Dieser Bericht ist der älteste Beweis einer Toleranz der Ruthenen, der die antilateinische Polemik von Theodor dem Griechen, dem Abt des Höhlenklosters in Kyjiv, entgegenzustehen scheint.

Die vielen Kaufleute, die sich auf ihren Handelsreisen im Rusreich aufhielten, wollten selbstverständlich ihr religiöses Leben in den Kirchen eigener Tradition praktizieren. Sehr oft dienten die kirchlichen Gebäude den Händlern zum Aufbewahren ihrer Güter. Im 12. Jahrhundert gründeten die irischen Mönche in Kyjiv die Kirche der hl. Jungfrau. Den Kaufleuten aus Regensburg folgten Mönche aus dem dortigen Dominikanerkloster, den Kaufleuten aus Österreich oder der Steiermark Mönche aus Wien. Neben den Benediktinern hatten auch die Dominikaner aus Polen noch vor 1128 ihr Kloster in Kyjiv. Volodymyr Rjurik vertrieb 1233 die Dominikaner aus Kyjiv, die sich daraufhin in Halyč niederließen, wo sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts auch die Franziskaner ansiedelten. Diese waren bei der Gründung katholischer Bistümer in Halyč, Peremyszl und L'viv behilflich.¹⁷ Lateinische Kirchen, die auf dem Territorium der Kyjiver Rus' erbaut wurden, werden von den Chroniken an mehreren Stellen erwähnt.

Die wenigen oben ausgewählten Beispiele belegen, dass die Kyjiver Rus' nach dem Taufakt 988 in eine enge und vielseitige Beziehung zu Mittel- und Westeuropa eingetreten war. Diese Beziehung entwickelte sich auch nach dem Schisma 1054 weiter und blieb zwischen der Kyjiver Rus' und Westeuropa die

¹³ E. Donnert, *Das Kiewer Russland, Kultur und Geistesleben vom 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert*, Leipzig 1983, 63; H. D. Döpmann, *Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1981, 19 f.

¹⁴ A. D. Voronov, *O latinskich propoviednikach na Rusi Kijevskoj v X i XI vekach*, in: *Čtienija v Istoričeskom Obščestwie Niestora Letopisca*, Bd. 1, Kyjiv 1879, 20 f.; *Historia Polski*, Bd. 1, Warschau 1958, 198.

¹⁵ N. Polonska-Vasylenko, *Geschichte der Ukraine*, 175 f.; G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, 30.

¹⁶ Eigene Übersetzung, PSRL (Vollständige Sammlung der russischen Chroniken), Bd. 2, Moskau 1962, 667 f.

¹⁷ H. Luznyc'kyj, *Ukrains'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom*, Philadelphia 1954, 114 f.

nächsten Jahrhunderte hindurch gewahrt.

1.2. Die polnisch – ruthenischen Beziehungen im 11.-12. Jahrhundert

Das Territorium von Polen und der Kyjiver Rus' ist ein Grenzgebiet, in dem sich besonders deutlich zeigt, wie stark sich Beziehungen verschiedener Art unter diesen Nationen entwickelten, die die beiden Völker tief verbanden, so dass nicht einmal das Schisma 1054 zwischen der West- und Ostkirche in der Lage war, diese Bindung in den folgenden Jahrhunderten aufzulösen. Im folgenden Abschnitt werden die kulturell-sittlichen, matrimonialen und religiösen Beziehungen zwischen Polen, das im religiösen Bereich vom Westen geprägt war, und der Kyjiver Rus', die im Großen und Ganzen in der östlichen Tradition verwurzelt war, geschildert.

Den Quellen über polnisch-ruthenische Beziehungen zufolge lässt sich feststellen, dass die politischen, kulturellen und religiösen Beziehungen zwischen Kyjiver Rus' und Polen im 12. Jahrhundert im großen Maße als positiv bezeichnet werden können. Die deutschen und skandinavischen Aufsätze bestätigen dies.¹⁸

1.2.1. Die kulturell-sittlichen Beziehungen zwischen Polen und der Kyjiver Rus' im 11. und 12. Jahrhundert

Die Aussagen der slawischen Chronisten in *Povest' vremennyh let* und *Letopis' kijevskij* über die polnisch-ruthenischen kulturellen Beziehungen des 11. und 12. Jahrhunderts belegen, dass zwischen beiden Nationen eine positive Beziehung bestand, abgesehen von Kämpfen, die von einzelnen Fürsten geführt wurden, was in der feudalen Epoche sehr häufig der Fall war.¹⁹ Die beiden Völker waren sich im 11. und 12. Jahrhundert politisch und kulturell näher als in den folgenden Jahrhunderten, als die Ausbreitung der Westkirche in der Rus' manchmal den Hass gegen die „Lateiner“ auslöste.²⁰ Die theologischen Differenzen, die 1054 mit dem Anathema besiegelt wurden, waren dennoch bis Anfang des 13. Jahrhunderts, besonders im Grenzgebiet von Polen und Galizien-Volyn', im religiösen Bereich wenig zu spüren. Den Zeitraum vom Ende des 11. bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts kennzeichnen eine deutliche Freundschaft, Hilfsbereitschaft und gegenseitige kulturelle Einflüsse.

Die polnisch-ruthenischen Kulturbeziehungen haben sich durch die Nachbarschaft und den Handelsaustausch entwickelt. Die Chroniken berichten von einem russischen Priester am Hof von Boleslaw Chrobry, der in der königlichen Münzanstalt angestellt war. Aus dieser Zeit blieben Münzen mit der kyrillischen Aufschrift „Boleslav“ erhalten.²¹ Nach N. Polonska-Vasylenko habe man in ganz Polen und in den Gebieten am Baltischen Meer einzelne Gegenstände oder ganze Schätze aus Silber gefunden, die aus der Ukraine stammen sollen.²²

Es gibt in der gemeinsamen Geschichte von Polen und der Kyjiver Rus' sehr viele Beispiele dafür, dass Rutheninnen nach der Heirat mit polnischen Fürsten ihren Kindern russische Vornamen gegeben haben.²³ Man gab sogar Kindern russische Namen, deren Mütter keine Rutheninnen waren; so hat die Tochter von Mieszko dem Alten den Namen Sviatoslava bekommen. Auch der zweiten Tochter von Mieszko hat man

¹⁸ Die Hauptquellen zum Studium der polnisch-ruthenischen Kontakte sind *Cronicae et gesta ducum sive principum Polonorum* von Gallus Anonymus (1113-1117). K. Maleczyński, *Galli Anonymi Chronicon*, in: *Monumenta Poloniae Historica, Nova Series*, Bd. 2, Krakau 1952; R. Grodecki, M. Plezia, *Anonim zw. Gallem, Kronika Polska* (Anonym gnt. Gall. Die Polnische Chronik), Breslau 1965. E. Goranin, *Latopis kijowski 1159-1198* (Kyjiver Chronik 1159-1198), Breslau 1994) die eine Fortsetzung von *Povest' vremennyh let* ist, erhalten geblieben im *Hipacki Kodex* (Anfang XV. Jh.). *Povest' vremennyh let*, geschrieben (1113) von Nestor, dem Mönch des Höhlenklosters in Kyjiv, umfasst die Jahre 1118-1198.

¹⁹ S. M. Kuczyński, *Studia z dziejów Europy Wschodniej X – XVII w.*, Warschau 1965, 30 f.

²⁰ Die Vorurteile gegenüber den Lateinern kommen besonders zum Vorschein im Buch *Sbornik protiv latyn i Lachov* (Sammlung gegen Lateiner und Polen), verfasst im 15. Jahrhundert im westlichen Teil der Rus'. A. S. Orlov, *O galicko-volynskom letopisanii*, in: *TODRL*, 5: 1977, 29.

²¹ Siehe R. Kiersnowski, *Pieniądz kruszczowy w Polsce średniowiecznej*, Warschau 1960; ders., *O tak zwanych ruskich monetach Bolesława Chrobrego*, in: *Studia Historica*, Warschau 1958, 98, 103.

²² N. Polonska-Vasylenko, *Geschichte der Ukraine*, 170.

²³ So gab z.B. Dobronega, die Frau von Kasimir dem Erneuerer, ihrer Tochter den Namen Sviatoslava. Diese Tradition der Namengebung lässt sich sehr weit in der Geschichte von beiden Völkern zurückverfolgen. J. Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, Bde. 3-4, Warschau 1969-1973, 274.

den russischen Vornamen Anastazja gegeben. Diese lange Tradition der Namensgebung ist auch in der Kyjiver Chronik nachzuweisen.²⁴ Sehr stark verbreiteten sich die russischen Namen in Polen dank der Fürstin von Tšernigov Maria, der Frau von Pjotr Vlostovic. Ihre Söhne bekamen die Vornamen Konstantin und Sviatoslav, die Tochter den Namen Agafia. In der nachfolgenden Generation kamen die Namen Sviatoslav und Volodymyr sehr häufig in Gebrauch und verbreiteten sich vom 12. bis zum 15. Jahrhundert in fast ganz Polen. Auch mehrere Ortschaften in Polen, z. B. Swiatosławów und Włodzimierzów, wurden nach diesen Namen benannt.²⁵

Die ruthenischen Fürstinnen haben in sehr großem Maße zur Verbreitung der östlichen Architektur in Polen beigetragen. Besonders große Verdienste in diesem Bereich hatte die Fürstin von Tšernigov, Maria, die Frau von Piotr Vlostovic, dem Stifter der Kirche auf Piasku in Breslau (ca. 1150). Bis zum heutigen Tage blieben verschiedene Gegenstände in dieser Kirche erhalten, welche mit Stifterbildnissen Marias und Sviatoslavs geschmückt sind. Am Bau dieser und mehrerer anderer Kirchen, die von der Fürstin Maria und ihrem Mann gegründet wurden, hatten russische Meister Anteil. Sie haben auch die Kirche des hl. Michael in Breslau erbaut, die von Marias Tochter Agafia und ihrem Mann Jaske gestiftet wurde.²⁶ Der Einfluss der Romanik ist auch deutlich in den westlichen Gebieten der Rus' zu bemerken, hauptsächlich in der Architektur von Halyč.²⁷ Ein solches Zusammenwirken am Bau der Kirchen beweist noch einmal, dass im 12. Jahrhundert die konfessionellen Unterschiede kein Hindernis für die Ruthenen und Polen darstellten.

Ein anderes beachtenswertes Kunstwerk ist ein lateinisches Gebetbuch des Erzbischofs von Trier, Egbert, aus dem 10. Jahrhundert, gegenwärtig aufbewahrt im Kathedraalmuseum in Cividale. Es ist ein Beispiel der kulturellen Beziehungen, basierend auf den häufigen dynastischen Verbindungen. Das Gebetbuch war einst das Eigentum der Fürstin Gertrude, der Tochter des polnischen Königs Mieszko II. Gertrude war die Frau des Kyjiver Fürsten Izjaslav Jaroslavič und Mutter seines Sohnes Jaropolk. Ihr Leben fand in diesem Gebetbuch in der charakteristischen Auswahl der hinzugefügten kyrillischen Gebete und sehr interessanten malerischen Dekorationen seine Widerspiegelung.²⁸

Tschizewskij sagt, dass die umfangreiche übersetzerische Arbeit in der Kyjiver Rus' beweise, dass es vor allem vom 9. bis zum 11. Jahrhundert viele Menschen mit Fremdsprachenkenntnissen in dieser Region gegeben habe.²⁹ An erster Stelle stand natürlich die griechische Sprache. Volodymyr Monomach schrieb, dass sein Vater Vsevolod fünf Sprachen beherrscht habe. Fürst Michail (1151-1176), ein Sohn von Jurij Dolgoruky, beherrschte neben seiner Muttersprache Griechisch und Latein. Besonders weit verbreitet waren die lateinischen Sprachkenntnisse im Fürstentum Galizien. Dies wurde allgemein durch das Interesse an der fremdsprachigen Literatur und durch praktische Anforderungen des Lebens gefördert,

²⁴ Die Praxis, dass man den Kindern in Polen einen russischen Namen gab, betraf nicht nur die Mädchen. Zvinislava Vsievobodovna, die Frau von Bolesław dem Hohen, nannte ihren ältesten Sohn Jaroslav. Er war später Fürst von Oppeln und ab 1198 Bischof von Breslau. Auch die Tochter von Zvinislava hatte den russischen Namen Olga. E. Goranin, *Latopis kijowski*, 222.

²⁵ Siehe M. Friedberg, *Ród Łabędziów w wiekach śrzednich*, in: Roczniki Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie, Bd. 7, 1926, 21-101.

²⁶ K. Mączewska-Pilch, *Tympanon fundacyjny z Olbina na tle przedstawień o charakterze donacyjnym*, Wrocław 1973, 10, 41; J. Dowiat, *Środki przekazywania myśli*, in: J. Dowiat (Hg.), *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, Warschau 1985, 233.

²⁷ Die Romanisierung der ruthenischen Architektur drückt sich am stärksten in der Kirche des hl. Pantielejmon in Halič aus, gebaut gegen 1200. J. S. Aseev, B. J. Dovzenko, M. S. Kolomiez, *Istorija ukraïnskogo mystectwa* (Die Kunst der antiken Zeit und der Epoche der Kyjiver Rus'), Bd. 1, Kyjiv 1966, 216; bei den Ausgrabungen 1936-37 von Fundamenten der Marien-Basilika im Dorf Krylos in der Nähe von Halič, die als das Hauptsakralgebäude im galizischen Fürstentum in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts gilt, hat man einen großen fünfschiffigen Bau mit drei Apsiden des östlichen Typs und ähnliche Fragmente der romanischen bildhauerischen Dekoration gefunden. In allen diesen Fällen blieb das grundsätzliche architektonische Zentrum des byzantinisch-russischen Stils erhalten. Die romanischen Elemente waren nur oberflächlich hinzugefügt, den grundsätzlichen Charakter der Architektur nicht verändernd. J. Pasternak, *Katedra halicka w Krylosie*, in: Biuletyn Historii Sztuki i Kultury 6: 1938, 57-65.

²⁸ S. Kętrzyński, *Gertruda Mieszkówna*, in: Polski Słownik Biograficzny, Bd. 7, 405-406; siehe auch *Istoria ukraïnskogo mystectwa*, Bd. 1, 1966, 356; B. Kumor, *Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII w.*, in: J. S. Gajek, W. Hryniewicz (Hgg.), *Chrystus zwyciężył. Wokół Chrtu Rusi Kijowskiej*, Warschau 1989, 49-50.

²⁹ D. Tschizewskij, *Istorija ukraïns'koji literatury*, New York 1956.

etwa durch die zahlreichen Ehen mit Ausländern oder durch den Handel und diplomatische Beziehungen. Es ist bekannt, dass der berühmte Fürst von Halič-Volyn', Roman Mscislavič, der Neffe von Kasimir dem Gerechten, am Hof in Krakau unter der Betreuung seines Onkels erzogen wurde. Die Chroniken kennen auch mehrere Fälle, in denen die ruthenischen Fürsten während der Familienkriege Zuflucht in Polen fanden, wie es z.B. 1118 mit dem Fürst von Volodymyr-Volyn', Jaroslaw Swiatopolkowič der Fall war, der fünf Jahre auf dem Fürstenhof von Krzywousty verbrachte. Während dieser Aufenthalte ist es nach Abgarowicz oft zum Erlernen der lateinischen Sprache gekommen.³⁰ Von der Kenntnis der lateinischen Sprache zeugen nach Pogorelov die Übersetzungen der Heiligenlegenden, etwa über Papst Stephan, die Biografien von Benedikt von Nursia oder von Apollinarius von Ravenna, aber auch die Übersetzung des Römischen Paterikons sowie zahlreiche Wörter lateinischen Ursprungs, wie: *altar*, *cerkva* (Kirche), *chrest* (Kreuz), *biskup* (Bischof), *pastyr* (Hirte), *psaltyr* (Psalter), *orar* (Gebetsbuch).³¹

Bedingt durch die Handelsbeziehungen gab es vor allem in größeren Städten zweifellos auch Leute, die des Deutschen mächtig waren. Die Kenntnis der slawischen Sprachen war jedoch weitaus verbreiteter, vor allem des Bulgarischen,³² welches die Entwicklung der Literatursprache in der Ukraine-Rus' stark beeinflusst hat. Der Einfluss des Tschechischen zeigte sich in den slawischen Übersetzungen aus der lateinischen Sprache.

Die polnischen und ruthenischen Fürsten trafen sich manchmal zu Tagungen, in deren Verlauf sie gemeinsame Fragen behandelten. Ein solches Treffen notiert die Kyjiver Chronik, nach welcher 1169 die Fürsten von Galizien-Volyn' ein Abkommen schlossen. Es war bei solchen Versammlungen sehr oft der Fall, dass die Fürsten beim Schwören das Kreuz küssten.³³ Es ist jedoch nicht überliefert, ob die Fürsten ein lateinisches oder ein orthodoxes Kreuz küssten. Nach Sielicki ist es sicher, dass es sehr oft zum gemeinsamen Kreuzküssen durch polnische und ruthenische Fürsten gekommen ist, was ein Beweis für ihre familienfreundlichen Verhältnisse sei, wie auch dafür, dass sie den rituellen Unterschieden zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche wenig Beachtung geschenkt hätten.³⁴

Die Kyjiver Chronik liefert viele Beweise dafür, dass die polnisch-ruthenischen Beziehungen in den meisten Fällen sehr freundlich waren. Bei jeder Gelegenheit des Aufenthaltes auf dem Territorium des Nachbarlandes bestand auch die Möglichkeit des kulturellen Austausches.

1.2.2. Die dynastischen Beziehungen zwischen Polen und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert

Der Hauptfaktor, der den sehr positiv entwickelten Beziehungen zwischen Polen und Kyjiver Rus' zugrunde lag, war eine lange Tradition gemischter Ehen zwischen polnischen und ruthenischen Fürsten, die in den Kyjiver Chroniken notiert sind. Die Tradition der familiären Bindungen, die die zwischenstaatliche Politik absicherte, war in dieser Zeit in Polen wie auch in ganz Europa sehr verbreitet. Das häufige Vorkommen von gemischten Eheverträgen lässt sich im geografischen Raum von Polen und der Kyjiver Rus' auf die ältesten Zeiten der Entstehung beider Reiche zurückführen. Es wird z.B. von manchen Historikern³⁵ vermutet, dass auch eine der Frauen von Volodymyr dem Großen, noch bevor er den christlichen Glauben annahm, eine Polin gewesen sei, von der er zwei Söhne hatte, wie es von *Povest' vremennyj let* bestätigt wird.³⁶

³⁰ K. Abgarowicz, *Kronika wielkopolska*, Warschau 1965, 23.

³¹ V. P. Pogorelov, *Iz nabljudenij v oblasti drevne-slavjanskoj perevodnoj literatury*, in: Sbornik filosof. fakulteta Universiteta im. Kamenskogo, 46/I, Bratislava.

³² Vgl. D. S. Lichatschow, *Die Entwicklung der russischen Literatur vom X.-XIII. Jh.*, in: Epochen und Stile, Leningrad 1973, 23 f.; siehe auch D. Lichatschow, *Tausendeinhundert Jahre slawischen Schrifttums und Kultur*, in: Kyrillo-Methodianische Blätter, Sofia 1983, 269-272; I. Dujčev, *Centry vizantijsko-slavjanskogo obščšenija i sotrudničestva*, in: TODRL 19: 1963, 107-129.

³³ L. Müller, *Die Nestorchronik*, München 2001, 280.

³⁴ F. Sielicki, *Polsko – Ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku*, Wrocław 1997, 50.

³⁵ A. Brückner, *Polska pogańska i słowiańska*, Krakau 1923, 14.

³⁶ Es ist offensichtlich, dass (gegen 1008-1013) der älteste Sohn von Volodymyr Sviatopolk eine Tochter von Boleslav Chrobry heiratete. Die Tochter von Volodymyr dem Großen, Dobronega, heiratete Kazimierz den Erneuerer, die Schwester von Kasimir, Gertrude, 1043 Izjaslav, den Sohn von Jaroslaw dem Weisen. Es wird vermutet, dass der Sohn von Dobronega, Boleslav, der Mutige auch eine Ruthenin zur Frau hatte. Die Enkelin von Dobronega und Kasimir, die Tochter von Wladyslaw Herman, deren Name nicht bekannt ist, wurde Gemahlin des Fürsten von Volodymyr-Volyn' Jaroslav I.

Die Kinder des polnischen Fürsten Kschywousty schlossen auch Eheverträge mit Ruthenen. Eine seiner Töchter heiratete 1124 Vsievobod, den Fürsten von Murom, seine zweite Tochter, Ryksa, 1136 Wolodymyr, den Fürsten von Novgorod, die dritte Tochter, Agnieszka, 1151 den Fürsten von Wlodimir-Volinski, Mstislav Izjaslavič.³⁷ In gemischten Ehen lebten auch die übrigen Adeligen beider Seiten. Diese Ehen wurden grundsätzlich von Chronisten nicht registriert. Zu diesen Ehen kam es in der Regel bei den Adeligen, die sich während ihrer Dienste an fremden Fürstenhöfen aufhielten.³⁸ Gelegenheit zu solchen Ehen boten oft auch die Gesandtschaften unter den ruthenischen und polnischen Fürsten. Gemischte Eheverträge wurden mit Sicherheit auch unter den Gefangenen, Kaufleuten und Handwerkern abgeschlossen, die sehr oft in den Nachbarländern arbeiteten.³⁹

Nach Kuczyński findet man auch keine Hinweise, dass gegen Ende des 11. und Anfang 12. Jahrhunderts die ruthenisch-polnischen Ehen nach 1054 durch einen antilateinisch geprägten Einfluss auf Schwierigkeiten wegen der unterschiedlichen liturgischen Riten gestoßen wären.⁴⁰ Ein sehr häufiges Auftreten von polnisch-ruthenischen Ehen in den adeligen Familien weist eindeutig darauf hin, dass die konfessionellen Unterschiede zwischen ruthenischen Orthodoxen und katholischen Polen kein Hindernis in ihrer Schließung bedeuteten und höchstwahrscheinlich sowohl von den Geistlichen als auch von den Fürsten auf beiden Seiten respektiert wurden.

1.2.3. Die religiösen Beziehungen zwischen Polen und der Kyjiver Rus' im 11.-12. Jahrhundert

An der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert verstärkten die griechischen Geistlichen, die auf dem Gebiet der Kyjiver Rus' tätig waren, eine polemische Einstellung, die vom Chronisten in *Poviest' minionych let* notiert wird. Alle Vorwürfe, hauptsächlich adressiert an die Fürsten, gingen dennoch ins Leere wegen verzweigter Verwandtschaften, vor allem unter den adeligen Familien von ruthenischen Ruriken und polnischen Piasten. Nach einem Kommentar von *Poviest' minionych let* kommt Sielicki zu dem Ergebnis, dass trotz mancher Konflikte zwischen Polen und Kyjiver Rus' im 11. und 12. Jahrhundert die gegenseitigen Beziehungen respektvoll gewesen seien.⁴¹ Ebenso sagt Kuczyński, dass Polen und Ruthenen sich im 11. und 12. Jahrhundert politisch, kulturell und gesellschaftlich näher gewesen seien als in den folgenden Jahrhunderten. Es kam oft zu Konflikten unter den einzelnen Fürsten, die sich auf die Seite ihrer verbündeten Fürstentümer stellten, kämpfend wiederum gegen Mitglieder der eigenen Familie, was typisch für die feudale Zeitperiode in ganz Europa war. Eine gewisse Spannung sieht Kuczyński nur ab dem Jahre 1054, als sich die religiösen Unterschiede herauszubilden begannen. Sie spielten aber seiner Meinung nach im ganzen 11. Jahrhundert keine bedeutende Rolle.

Auch die *Letopis kijewskij* übermittelte ein Dokument mit den toleranten Ansichten, die zwischen polnischen und ruthenischen Fürsten verbreitet waren. Das Dokument ist ein Bericht aus dem Brief von Boleslaw Kędziejawy an den Fürsten von Rostov-Suzdal Jerzy Dolgorukij und seinen Bruder Viačeslav Vlodimirovič, geschrieben 1149 von seinem Bruder Henrik von Sandomierz und dem ungarischen König Gejzy II. In diesem Brief bemühte sich Boleslaw, die Adressaten des Briefes mit Izjaslav Mstislavič zu versöhnen. Er schreibt: „(...) ihr seid uns wie ein Vater. Und heute kämpft ihr gegen euren Bruder und Sohn Izjaslav. Aber wir sind für einander aus dem Willen Gottes alle Christen und Brüder und wir sollten miteinander sein (...)“.⁴²

³⁷ Rutheninnen waren auch die Frauen dreier Söhne von Boleslav dem Kschywousty: Boleslav Kędziejawy nahm Vieschoslava, die Tochter von Vsievobod Mstislavič von Nowgorod, zur Frau. Die Frau von Mieszko dem Alten war die Tochter von Izjaslav Mstislavič, dem großen Fürsten von Kyjiv. Die übrigen Söhne des Fürsten Kschywousty waren auch mit Rutheninnen verheiratet. Über polnisch – ruthenische Eheverträge siehe Łowmiański, *Historia Polski*, Bd. 1, Warschau 1958, Teil 3, *Die dynastischen Tabellen*; S. M. Kuczyński, *Studia z dziejów Europy*, 19-28; B. Włodarski, *Sąsiedztwo polsko-ruskie w czasach Kazimierza Sprawiedliwego*, in: KH 1: 1969, 5-7; N. Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du XI au XIIIe siècle*, in: OrCh(R) 9: 1927, 46-63, bes., Tbl. 1-2; G. A. Perfecky, *The Galician-Volynian chronicle*, in: Harvard Series in Ukrainian Studies 16: 1973, H. 2, 161.

³⁸ PSRL, Bd. 2, 287 f., 532 f., 571.

³⁹ V. T. Pašuto, *Vniešniaja politika*, 67.

⁴⁰ S. M. Kuczyński, *Stosunki polsko-ruskie do schyłku w. XII*, in: Slav. Orient. 7: 1958 (Nr. 2), 239 f.

⁴¹ F. Sielicki, *Powieść minionych lat*, Breslau-Warschau-Krakau, 1968, 106; Kuczyński, *Stosunki*, 254.

⁴² PSRL, Bd. 2, Moskau 1962, 387 f.

Demnach hätten sich die polnischen und ruthenischen Fürsten nach Sielicki gegenseitig für Bekenner desselben christlichen Glaubens gehalten. Das Wort „Brüder“ mache in diesem Brief aufmerksam auf die Bezeichnung von polnischen und ruthenischen Fürsten.⁴³ Wie es in *Povest' vremennyx let* und *Letopis kijevskej* zu sehen ist, bezeichnete man mit dem Wort „Brüder“ nicht nur Geschwister, sondern auch Vettern und überhaupt die Mitglieder der adeligen Dynastie. Die polnischen Fürsten waren sehr oft die Vettern der ruthenischen Fürsten. Diese familiären Bindungen zeigen deutlich die häufige Verwandtschaft zwischen polnischen und ruthenischen Fürsten.

Dennoch sah man in der römischen Kurie die polnischen Verwandtschaften mit den „schismatischen“ Ruthenen nicht gern. Als Beweis dafür kann ein Brief von Bernhard von Clairvaux an den Bischof von Krakau Mathias und Pjotr Włostowic um 1145 dienen, in dem Bernhard fragt, wie die Mission der katholischen Kirche unter den Ruthenen ablaufe. Die Adressaten dieses Briefes laden Bernhard ein, dass er nach Polen kommen möge, aber nur als Prediger und ohne einen Kreuzzug gegen die Ruthenen.⁴⁴ Obwohl in der Einladung die Rede von der Rus' ist, die in der „Sünde des Schismas“ verbleibe, scheint laut Sielicki der Gedanke einer Mission gegen die Ruthenen im 12. Jahrhundert, besonders unter den polnischen Fürsten, ganz fremd zu sein.⁴⁵ Das Postulat der Bekehrung der Ruthenen zum Katholizismus mit Hilfe eines Kreuzzuges wird eindeutig abgelehnt. Anfang des 12. Jahrhunderts kann man das Phänomen feststellen, dass der polnische Hof und die katholische Hierarchie die Bezeichnung „schismatische Ruthenen“ nur deswegen in der Korrespondenz mit Rom benutzten, um die mit den Ruthenen bestehenden Freundschaften und die völlige Toleranz ihnen gegenüber geheim zu halten.

Nach Luznyckyj ist es sicher, dass der Schwur des Patriarchen Keroularios gegen den Papst und die ganze lateinische Kirche in der Kyjiver Rus' nicht verkündet worden sei. Die Chronik liefert zu dieser Zeit keine Berichte. Wäre das byzantinische Schisma in der Kyjiver Rus' bekannt gewesen, hätte die Aktion des Patriarchen Photios oder Michael I. Keroularios lauten Nachklang gefunden.⁴⁶ Von der Abneigung gegen die Lateiner, die nach 1054 in Byzanz deutlich zu sehen war, war im Rusreich noch lange Zeit wenig zu spüren. Eheschließungen unter den ruthenischen und lateinischen Dynastien, mit der Zeit die Niederlassungen von lateinischen Ordensgemeinschaften von irischen Benediktinern, polnischen Franziskanern und Dominikanern, die Entstehung von neuen Kirchengebäuden in Kyjiv, Perejaslav und anderen Städten der Rus', alles das zeigt, dass die Abneigung gegenüber den Lateinern, die erst allmählich in die ruthenische Kirche eindrang, der ruthenischen Mentalität völlig fremd war.

Ein Beweis dafür, dass die ruthenische Kirche am Schisma 1054 unbeteiligt blieb, ist nach Luznyckyj die Tatsache, dass es auf der synodalen Erklärung, die vom byzantinischen Patriarchen Keroularios gegen die römische Kirche gerichtet war, unter den Unterschriften aller dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellten Metropolitane und Erzbischöfen lokaler Kirchen keine Unterschrift des Kyjiver Metropoliten gegeben habe, was eine positive Einstellung der Kyjiver kirchlichen Hierarchie gegenüber dem Apostolischen Stuhl ausdrücke. Es ist zwar nicht klar, warum der Kyjiver Metropolit nicht unterschrieben hat, dennoch ist zu vermuten, dass kein Interesse an der Kirchenspaltung bestand.

Aus dem Studium der Chronik von Galizien-Volyn' aus dem 13. Jahrhundert zieht G. Luznyckyj die Schlussfolgerung, dass es damals noch keinen Hinweis auf den Unterschied unter den Rechtgläubigen (Orthodoxen) und Römisch-Katholischen gegeben hat. Für die damalige Gesellschaft von Galizien-Volyn', die Polen sehr eng verbunden war, bestanden im Bewusstsein der Ruthenen keine zwei Kirchen, es gab nur die eine, allumfassende Kirche Jesu Christi. Der litauische König Mendowg wird im lateinischen Ritus getauft, und er wird vom Chronisten als dem byzantinischen Ritus gleichwertig geschätzt.

Auf diese Weise bewahrte die ruthenische Kirche eine positive Einstellung gegenüber dem Apostolischen Stuhl und die Lateiner waren für sie genauso Christen wie die Griechen. Es gibt darüber eine Notiz bei dem polnischen Historiker Długosz, der von einem Bischof von Volodymyr berichtet. Als Fürst Roman

⁴³ F. Sielicki, *Polsko – Ruskie stosunki kulturalne*, 39.

⁴⁴ Monumenta Pol. Hist., Nova Series Bd. 1, 15; E. Maleczyńska, *Wrocławskie panie piastowskie*, Breslau 1966, 34.

⁴⁵ F. Sielicki, *Polsko-Ruskie stosunki kulturalne*, 42; siehe auch M. Plezia, *List biskupa Mateusza do św. Bernarda* (Brief vom heiligen Bischof Bernhard), in: *Prace z dziejów polski feudalnej*, Warschau 1960, 140; J. Kania, *Zagadnienie łączności Cerkwi oraz stosunków państwa ruskiego z Rzymem do pocz. XII w.*, in: RH KUL, Bde. 39-40, 1991-92, 119-142.

⁴⁶ H. Luznyckyj, *Ukrajins'ka Cerkva miż Schodom i Zachodom*, 114 ff.

1205 gegen Polen, das mit dem Apostolischen Stuhl gegen den Kaiser verbündet war, eine militärische Aktion plante, bat er den Bischof um den Segen für den Krieg. Der Segen wurde ihm verweigert mit der Begründung, „denn die Polen seien Christen, es sei den Christen nicht erlaubt, in den Krieg gegen die Christen zu ziehen“.⁴⁷

Etwas später soll Metropolit Kyrill von Kyjiv (1242/47-1281) an den Fürsten von Halič Danylo (1239-1243) geschrieben haben, er solle sich an den ungarischen König wenden, „denn ihr seid in gleichem Maße Christen“. Diese Aussage bringt eindeutig zum Ausdruck, dass man sogar im 13. Jahrhundert über die bestehende Trennung zwischen Ost- und Westkirche hinweg sah. Der Fürst Michail von Wladimir (†1176), der Sohn von Jurij Dolgorukij (†1157), der die griechische und lateinische Sprache wie die Muttersprache beherrschte, war ein Gegner religiöser Streitigkeiten, denn „sie kommen vom Hochmut oder vom Analphabetentum, aber das Gesetz Gottes gilt für alle“.⁴⁸

1.3. Das Bewusstsein der Schwesterkirchen und des Schismas in der Kyjiver Rus' im 11. und 12. Jahrhundert

1.3.1. Das Bewusstsein der Schwesterkirchen

Der Begriff der Schwesterkirchen wird auf beiden Seiten des ökumenischen Dialogs zwischen der lateinischen und der orthodoxen Traditionen oft gebraucht. Seine Wurzeln greifen auf die altchristliche Idee der lokalen Kirche zurück, die sich als eine, heilige, katholische und apostolische weiß, versammelt in der brüderlichen Liebe (2Joh 13; 1Petr 2,17; 5,9.13; Ap 2-3).⁴⁹ Angesichts des gegenwärtigen gespannten Dialogs zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche entsteht der Bedarf, auch die Spuren dieses Bewusstseins der Zugehörigkeit zu ein und derselben Kirche Christi neu aufzuhellen. Das altrussische Schrifttum, das frei von der antilateinischen Einstellung zu sein scheint, ist hier ein besonders interessantes Untersuchungsgebiet.

Die Schriften des Metropoliten Ilarion bieten in diesem Zusammenhang ein gutes Beispiel.⁵⁰ Die Grundgedanken, die die Schriften von Metropolit Ilarion durchdringen, bezeugen das ursprüngliche und immer noch lebendige Bewusstsein der einen Kirche, die sowohl im Westen als auch im Osten die katholische und apostolische Kirche Christi ausmacht. Die Ansichten Ilarions sind eine deutliche Widerspiegelung des Einheitsbewusstseins beider Kirchen in der Lehre und in der kirchlichen Praxis. Deswegen lobt er den Fürsten Volodymyr und hält ihn der Ehre würdig, die die großen Apostel Johannes, Thomas und Markus erfuhren. Es ist wichtig, zu bemerken, dass der Autor an erster Stelle das „römische Land“ erwähnt, das „Petrus und Paulus mit lebendiger Stimme verehrt“. Die Zeitform der Gegenwart im ganzen Satz weist darauf hin, dass sowohl die lateinische Kirche im römischen Land als auch die Länder des östlichen Christentums Gott und den heiligen Lehrern den orthodoxen Kult im rechten Glauben darbringen.⁵¹ Am Ende des „Glaubensbekenntnisses“ schreibt der Kyjiver Prediger über sich selbst: „K katolikii i apostol'skěj Cerkvi pritěkaju (...)“ (zur katholischen und apostolischen Kirche eile ich, mit Glauben trete ich ein, mit Glauben bete ich, mit Glaube gehe ich hinaus. Mit diesem Glauben werde ich nicht zuschanden werden).⁵² Nach Hryniewicz spricht aus diesen Worten Ilarions ein klares Bewusstsein, dass die katholische bzw. allumfassende Kirche in ihrem Glauben und im Kult ein und dieselbe im Westen und im Osten sei. Von Kaiser Konstantin dem Großen, den man in der östlichen Kirche als den heiligen verehrt, sagt der Kyjiver Metropolit, dass „er unter den Griechen und Römern das Königtum Gott

⁴⁷ Ebd. 103 f.

⁴⁸ N. Polonska-Vasylenko, *Geschichte der Ukraine*, 200.

⁴⁹ W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warschau 1993, 336-347.

⁵⁰ Zum Studium der Kodices und Editionen siehe N. N. Rozov, *Sinodalnyj spisok sočinienij Ilariona-russkogo pisatela XI v.*, in: „Slavia“ 32:1963. 152-175; ders., *Rukopisnaja tradicija „Slova o zakone i blagodati“*, in: TODRL 17: 1961, 42-53; L. Müller, *Die Werke des Metropoliten Ilarion*, in: Forum Slavicum 37: 1971; ders., *Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropoliten Ilarion*, in: RusMed 2: 1975, 3-91; über Ilarion und seine Schriften siehe auch W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona*, Warschau 1995.

⁵¹ L. Müller, *Die Werke des Metropoliten*, 41; ders., *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis* (Altrussischer Text), Wiesbaden 1962, 99 f.

⁵² L. Müller, *Die Werke des Metropoliten*, 59; ders., *Des Metropoliten Ilarion Lobrede*, 143.

unterworfen hat“.⁵³ In Rus' habe der Fürst Volodymyr so gehandelt, dass „unter ihnen und unter uns Christus als König genannt wird“.

Das oben Gesagte ist eine nachdrückliche Unterstreichung der Glaubenseinheit der ganzen Kirche in Christus als dem erhöhten Herrn und Herrscher. Ilarion ist ein christlicher Denker, ein Theologe, der aus dem paulinischen Erbe schöpft (Gal 4,21-31; 2,19-21). Er ist kein Apologet, dem es darum ginge, sich um den wahren Glauben mit den Lateinern zu streiten. Der Glaube, eingepflanzt durch Volodymyr unter den Ruthenen, ist für ihn derselbe, der „unter den Griechen und unter den Römern“ fortlebt. Ilarion verwendet zwar nicht den Ausdruck „Schwesterkirchen“, meint aber unzweideutig, dass die Kirche sowohl im Westen als auch im Osten ihren Ursprung durch die Apostel Christus zu verdanken hat.

Das Bewusstsein, dass es zu einer kirchlichen Spaltung zwischen dem Osten und dem Westen gekommen ist, erscheint in der Rus' erst unter dem Einfluss der griechischen Geistlichkeit. Man kann dies bereits 30 Jahre nach Ilarion am Metropoliten Joan II. (1076/77-1089) beobachten. Er war damals der erste unter den Kyjiver Metropoliten, der eine unmittelbare Beziehung zur Römischen Kirche aufnahm, wenn auch in Person des Gegenpapstes Clemens III. (1084-1100). 1087/88 nahm der Papst mit dem Metropoliten Joan II. Kontakt auf. Der Inhalt des Schreibens von Clemens an Joan II. lässt sich nur aus der Antwort des Kyjiver Metropoliten nachvollziehen, die im griechischen Original erhalten geblieben ist.⁵⁴

Am Beispiel dieses Dialogs lässt sich im Falle der Kyjiver Rus' von einer ökumenischen Offenheit, einer inneren Toleranz gegenüber dem Katholizismus sprechen. Die Einmaligkeit dieses Entgegenkommens zwischen Rom und Kyjiv besteht darin, dass es dazu bereits kurz nach 1054 gekommen war. Der zentrale Gedanke des Dialogs der beiden Hierarchen ist die Sorge um die brüderliche Liebe unter den einzelnen Metropoliten und den ihnen anvertrauten lokalen Kirchen. Der Inhalt des Briefes von Joan II. weist darauf hin, dass er als ein im Osten ausgebildeter Grieche dennoch in der Lage war, die misstrauische Haltung gegenüber der lateinischen Kirche zu überwinden. Seine persönliche tolerante Einstellung gegenüber dem anderen wird auch vom Chronisten in *Povest' vremennyh let* notiert und sehr hoch geschätzt. Ioan war „ein Mann, gewandt in den Büchern und in der Lehre“, „freundlich aber zu jedermann, zum Reichen und zum Armen, demütig im Geist und sanft und schweigsam“.⁵⁵

Aus der Antwort von Joan II. an Papst Clemens III. lässt sich vermuten, dass der Papst in seinem verlorengegangenen Brief nicht eindeutig von einer Trennung und Wiedervereinigung spricht, sondern von der immer noch fortdauernden Einheit der Kirche des Ostens und des Westens. Das Bewusstsein einer Trennung drang erst allmählich in die kirchliche Vorstellung der Gläubigen auf beiden Seiten ein. Der Metropolitan war sich der bestehenden Trennung bewusst. Doch die Sorge um die Reinheit des christlichen Glaubens verbindet sich bei ihm mit der Auffassung, dass man durch die Schärfe des Urteiles in Bezug auf die westliche Bruderkirche der Sache der grundsätzlichen Glaubensgemeinschaft keinen Schaden erweisen solle. Joan verwendet hier die Worte von Clemens, als er über ekklesiale *agápe und caritas* spricht. Er erkennt Petrus als das Oberhaupt der Apostel an und scheint die Überzeugung der Apostolizität Roms zu bekräftigen. Er bestätigt das Vorhandensein des Schismas unter den westlichen und östlichen Kirchen und spricht von verderblichen Hindernissen, die auf unterschiedliche Weise „unter euch und uns“ herauswuchsen.⁵⁶ Um seine Aussagen zu begründen, weist Joan II. auf die Verderbnis der vom Westen eingeführten Neuerungen hin, die mit der Heiligen Schrift und den sieben ökumenischen Konzilien nicht übereinstimmten. Das Schisma sei aufgrund des willkürlichen Handelns der westlichen Kirche eingetreten. Zur Überwindung dieses Schismas müsse vornehmlich nach der Übereinkunft mit dem Patriarchat von Konstantinopel gesucht werden. Diese Notwendigkeit, die Übereinstimmung mit dem Patriarchen von Konstantinopel zu suchen, wird auch in späteren Jahrhunderten zur Sprache kommen, wenn es um die weiteren Versuche gehen wird, die Union zwischen lateinischer Kirche und der Kyjiver Metropolie zu schließen. Der Kyjiver Metropolitan Joan bittet um die Annahme seiner Vorbehalte im Geiste des Verständnisses und des Wohlwollens. Die Einheit im rechten Glauben könne man seiner Meinung nach durch die Abschaffung des Zusatzes des *Filioque* wiederherstellen. Die volle Eucharistiegemeinschaft sei unter den beiden Kirchen vom Verzicht der Lateiner auf die Verwendung des

⁵³ L. Müller, *Die Werke des Metropoliten*, 47 f; ders., *Des Metropoliten Ilarion Lobrede*, 117-119.

⁵⁴ S. K. Oikonomos, *Ton osíou patrós hemon Ioannon, metropoliton Rhossías, epistolí pròs Klementa, papan Rhómes*, Athenas 1869, 1-13.

⁵⁵ L. Müller, *Die Nestorchronik*, 247.

⁵⁶ *Oikonomos*, 2.

ungesäuerten Brotes beim Herrenmahl abhängig. Die anderen Streitpunkte wie Vorwürfe bezüglich der Fastenpraxis, des Zölibates der Geistlichen und der Spendung des Firmungssakramentes ausschließlich durch die Bischöfe spielten eine unwesentliche Rolle. Joan II. zählt alle Streitpunkte zwischen Ost- und Westkirche als mögliche Punkte zum Dialog auf, den Rom in erster Linie mit Beteiligung Konstantinopels und danach auch Kyjiv aufnehmen sollte.

Die Antwort des Metropoliten Joan II. auf den Brief von Clemens III. kommt der Periode der verstärkten Initiativen und Einigungsgesten unter der westlichen und der östlichen Kirche zuvor. Eigentlich kann man Joan zu den Vorreitern des Dialogs zwischen dem griechischen Osten und lateinischen Westen zählen. Die Schritte des Metropoliten Joan II. und Clemens' III. kann man nach Hryniewicz als Anfang dieses Dialogs betrachten. Die Beteiligung von Konstantinopel scheint dabei notwendig zu sein. Das Schreiben von Joan ist ein wichtiges Zeugnis der Dialogsbereitschaft zwischen Rom und der Kyjiver Rus' im 11. Jahrhundert, und zwar nur einige Jahrzehnte nach dem Ereignis von 1054. Es ist nicht nur ein Zeugnis für das Bestehen des Schismas, sondern auch ein Ausdruck der Bereitschaft zum Dialog seitens der Kyjiver Rus' als Erbin der Kyrillisch-Methodischen Tradition mit ihrem Geist des Universalismus' und der Toleranz.⁵⁷ Das Bewusstsein des Schismas schließt das Gefühl der gegenseitigen Zugehörigkeit nicht aus. Der Topos der Schwesterkirchen wird geradezu zu einer Motivation, den Dialog aufzunehmen, um die Einheit der Sakramentsgemeinschaft wiederherzustellen.

Die Überlegungen über die Schriften der Metropoliten Ilarion und Joan II. erlauben den Schluss, dass im 11. Jahrhundert eine gewisse Fortdauer der Idee der Schwesterkirchen in der Kyjiver Tradition bestand, die im 12. Jahrhundert immer noch lebendig blieb. Auch die Kirchengeschichte der dieser Zeitperiode folgenden Jahrhunderte der Kyjiver Tradition zeichnete sich, wie in den nächsten Kapiteln der vorliegenden Arbeit gezeigt wird, durch ihre tolerante Position im Dialog zwischen Osten und Westen aus, eine Position der ökumenischen Offenheit sowohl gegenüber der östlichen als auch der westlichen Tradition, über Jahrhunderte hindurch.

1.3.2. Das Bewusstsein des Schismas in der Kyjiver Rus' im 11. - 12. Jahrhundert

In den ältesten russischen Schriften lässt sich kaum das Bewusstsein einer Kirchenspaltung 1054 und vor allem einer anschließend antilateinischen Reaktion finden. In *Povest' vremennyh let* wird auf das im Christentum zwischen Westen und Osten entstandene Schisma hingewiesen. Antilateinische Aussagen erscheinen zuerst in der Beschreibung der Glaubenswahl des Großfürsten Volodymyr (986). Die päpstlichen Boten aus Deutschland erklären Volodymyr die Fastengebräuche der lateinischen Tradition. Der Großfürst schickt sie mit der Antwort zurück: „denn unsere Väter haben das nicht angenommen“.⁵⁸ Die Überzeugung von der Verderbtheit der lateinischen Lehre scheint bei dem griechischen Philosophen zu wackeln, denn er macht einerseits den Lateinern den harten Vorwurf, dass „ihr Glaube verderbt sei“, andererseits gibt er zu, dass „deren Glaube [nur] ein wenig verderbt sei unserem gegenüber“ (*malom's nami rozvraščena*). Er wirft den Lateinern vor, dass „sie den Gottesdienst mit ungesäuertem Brot halten, das heißt mit den Oblaten, welche Gott nicht überliefert hatte.“⁵⁹ Bei der weiteren Belehrung des griechischen „Philosophen“, gerichtet an den Fürsten Volodymyr, kommt 988 eine bezeichnende Warnung zum Vorschein: „Übernimm keine Lehre von den Lateinern, deren Lehre verderbt ist (ich že učenije razvraščeno)“.⁶⁰

Die Autoren der polemischen Schriften in der Zeit der Kyjiver Rus' waren griechischstämmige Geistliche. Die Polemik entfaltete sich vor dem Hintergrund der byzantinisch-lateinischen Kontroversen nach 1054, die zum Ziel hatten, die lateinischen Fehler aufzuzeigen, die Ursachen des Schismas zu klären und schließlich die Verhaltensweise gegenüber den Lateinern zu bestimmen. Diese Schriften sind ganz von damaliger byzantinischer Literatur abhängig.⁶¹ In dieser polemischen Strömung fällt es nach Hryniewicz schwer, auch nur die geringsten Spuren der altchristlichen Ekklesiologie der

⁵⁷ Podskalsky, *Christentum*, 30; ders., *Metropolit Ioann II. von Kiev (1076/77-1089)*, in: OS 37: 1988, 177-184.

⁵⁸ L. Müller, *Die Nestorchronik*, 105; PVL, 60.

⁵⁹ L. Müller, *Die Nestorchronik*, 105; PVL, 61.

⁶⁰ L. Müller, *Die Nestorchronik*, 142; P. S. Lichačeva, B. A. Romanova, PVL, Teil- I, Moskau-Leningrad 1950, 79.

⁶¹ H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 306-321; I. P. Eremin, *Literatura drevnej Rusi*, Moskau Leningrad 1966, 9-17; siehe auch K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Bde. 1-2, München 1897; G. Podskalsky, *Christentum*, 171-184.

Schwesterkirchen zu entdecken.⁶² Dies betrifft besonders die antilateinischen Schriften des Metropoliten Leonti von Perejaslavl (1060)⁶³, der Metropoliten von Kyjiv Gregor (1065-1076) u. Nikifor (1104-1121)⁶⁴ und des Abts des Kyjiver Höhlenklosters Theodor des Griechen (†1156). In ihren Schriften versuchten sie überwiegend eine Art von Häresienkatalogen zusammenzustellen, indem sie die Vorgeschichte, Ursachen und Zusammenhänge des großen Schismas in dogmatischen, disziplinären und praktischen Fragen darlegten.

Erhalten blieb u.a. das polemische Schrifttum von Theodor dem Griechen. Eines seiner Werke, betitelt *O vere krest'janskoj i o latyn'skoj* (Über den christlichen und den lateinischen Glauben) wurde in Form eines Briefes geschrieben, adressiert an den Fürsten Izjaslav Mstislawič, der in den Jahren 1146-1154 in Kyjiv regierte und mit Katholiken verwandt war. Theodor schreibt in seinem Brief Folgendes: „(...) dem lateinischen Glauben nähert euch nicht, lateinische Gebräuche bewahrt nicht und ihre Kommunion vermeidet und jede ihrer Lehren (...)“, der Glaube der Lateiner sei verseucht und führe zum Verderben. Seine Schrift ist voll von solchen Vorwürfen und Anschuldigungen. Sie drückten aus, dass „es keinen anderen Glauben gibt besser als unserer“. Nur der lebendige, „reine, heilige und rechte Glaube hat die Kraft, aus den Sünden zu befreien“. Loben sollte man ausschließlich den eigenen Glauben und zwar unaufhörlich (*svoju věru neprestanno chvali*).⁶⁵

Im Folgenden zählt Theodor noch andere dogmatische Abweichungen der lateinischen Kirche auf und lobt den orthodoxen Glauben. Die antilateinische Schrift von Theodor dem Griechen erlangte in den nächsten Jahrhunderten in der Rus' große Popularität. Man bemerkt hier deutlich eine Tendenz, die Trennungslinie zwischen dem eigenen „orthodoxen Glauben“ und der westlichen Glaubensform durchziehen zu wollen. In diesem Zusammenhang ist es schwer, die gegenseitige Brüderlichkeit zu erblicken.

Mit Recht betont Hryniewicz, dass in den frühesten altrussischen Texten, im Unterschied zur polemisch geprägten Literatur griechischer Herkunft, dennoch das Bewusstsein desselben Glaubensbekenntnisses in der westlichen und östlichen Kirche nicht verloren gegangen sei. Als Begründung dazu könnten die Schriften von Kyrill von Turov (†1182) dienen, die frei von antilateinischen Polemiken sind. Die Sprache des Bischofs von Turov kennt keine konfessionelle Trennungslinie. Die bei ihm oft erscheinende Formel „alle Christen“ bestätigt eine ökumenische Offenheit im Denken und Beten, fern von Vorurteilen, wie sie erst in späteren Jahrhunderten zum Vorschein kommen werden.⁶⁶

Aufgrund der Diskussion mit Eremin kommt Viskovatyj in seinem Artikel zur Schlussfolgerung, dass das antilateinische „Wort an Izjaslav über die Lateiner“ nicht vom russischen Abt des Kyjiver Höhlenklosters Teodozij (†1074), sondern von Theodor dem Griechen (1142-1156) verfasst wurde. Während der vormongolischen Periode, behauptet er, stammte die ganze antilateinische Literatur ausschließlich von Autoren griechischer Herkunft und sei nach byzantinischen Mustern gebildet worden. Aber auch in dieser Periode säten die Schriften der griechischen Väter keine religiöse Zwietracht unter den orthodoxen und katholischen Slawen, und sogar bis zum Ende des 14. Jahrhunderts sieht der Autor im russischen Schrifttum kein einziges Werk eines russischen Autors, das gegen die Lateiner, oder besonders gegen die Polen, als Andersgläubige gerichtet gewesen wäre.⁶⁷ Das ruthenische Schrifttum war also frei von

⁶² W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Oppeln 1995, 16.

⁶³ A. Poppe, *Le traité des azymes Λέοντος μητροπολίτου τῆς ἐν Ρωσσία. Πρεσθλάβς: quand, où et par qui a-t-il été écrit?*, in: Byz. 36: 1965, 504-527.

⁶⁴ K. Kalajdovič (Hg.), *Poslanie k Vladimiru Monamachu*, in: *Pamjatniki rosijskoj slovesnosti XIII veka*, Moskau 1821, 157-163.

⁶⁵ „(...) razvraščennaja pogibel' polna věra ich (...)“ Vgl. I. P. Eremin, *Literaturnoje nasledije Feodosija Piečerskogo*, in: TODRL 5: 1947, 170; J. S. Gajek, *Teodozjusz Grek i jego „Słowo o wierze chrzścijańskiej i łacińskiej”*, in: W. Hryniewicz, J. S. Gajek (Hgg.), *Teologia i kultura duchowa Starej Rusi*, Lublin 1993, 241-250.

⁶⁶ I. P. Eremin, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo*, in: TODRL 11: 1955, 343-367; TODRL 13: 1957, 409-426; TODRL 15: 1958, 331-348; W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warschau 1993, 191; siehe auch ders. *Św. Cyryl Turowski. Homilie paschalne*, Übersetzt aus dem Kirchenslawischen und versehen mit Kommentar, Oppeln 1993.

⁶⁷ K. Viskovatyj, *K voprosu ob avtore i vremeni napisanija „Slova k Izjaslavu o Latynianach”*, in: *Slavia* 16: 1939, 565-567, anlässlich des Artikels von I. P. Eremin, *Iz istorii drevnerusskoj publizistiki XI veka*, in: TODRL 2: 1935, in dem Eremin behauptet, dass der Autor von „Slova“ Teodozij (†1074), ein Abt russischer Herkunft des Kyjiver Höhlenklosters gewesen sei, der seine Botschaft an Izjaslav, den Sohn von Jaroslav dem Klugen, gegen die Andersgläubigen, die polnischen Lateiner in der Kyjiver Rus', gerichtet haben soll.

polemischen Einflüssen der griechischen Literatur, die gleich nach der offiziellen Kirchenspaltung 1054 von griechischen Geistlichen in die Kyjiver Metropole importiert worden war.

Abgesehen von den Ereignissen 1054 galt auch für berühmte kirchliche Persönlichkeiten sowohl in Byzanz (Teofilakt von Ochrydy, †1108) als auch im Westen (Anselm von Canterbury, †1109) das Christentum als ungeteilt und bildete eine einzige und allumfassende Kirche Christi, auch wenn im kanonischen Sinne die Spaltung bzw. das Schisma schon da war.⁶⁸ In ihren Schriften werden z. B. die Adjektive „katholisch“ und „orthodox“ noch immer komplementär gebraucht.

Das Bewusstsein des Schismas fand erst mit Verzögerung seinen Niederschlag auf dem slawischen Boden. Über hundert Jahre nach der offiziellen Trennung zwischen den Kirchen schloss man noch immer gemischte Ehen. Man hatte sehr gute Handelsbeziehungen. Dies betraf vor allem die russischen und polnischen Adelsfamilien der Rurikiden und Piasten. Mit Recht bemerkt E. Winter, dass der Hauptgrund die Unstimmigkeiten zwischen den kirchlichen Patriarchensitzen von Rom und Byzanz gewesen seien, die durch die staatliche Auseinanderentwicklung zur völligen Trennung der zwei Schwesternkirchen in der Mitte des 11. Jahrhunderts führten.⁶⁹ Die Rus' kämpfte um die eigene Unabhängigkeit sowohl im politischen als auch im kirchlichen Bereich, dennoch war sie an der Trennung zwischen West- und Ostkirche auf keinen Fall interessiert. Im Rusreich bestand noch immer die Überzeugung, dass das Schisma nur vorübergehenden Charakter habe, beschränkt nur auf die Metropolen von Rom und Konstantinopel. Man behielt den Glauben von der Herkunft aller Christen von Westen und Osten aus demselben Ursprung und bewahrte die Überzeugung von immer noch bleibender Zugehörigkeit zur einen und ungetrennten Kirche Christi.

Zusammenfassung

Aus dem oben Gesagten lässt sich feststellen, dass noch lange nach dem Schisma 1054 in der Kyjiver Rus' eine Toleranz der Kirche von Rom gegenüber herrschte. In seinem Artikel über *Gemeinsamkeiten durch dynastische Verbindungen*, gewidmet der tausendjährigen christlichen Beziehung zwischen Wolga und Rhein, vermerkt Fild, dass die dynastischen Verbindungen vom 11. bis 13. Jahrhundert zwischen der Rus' und Deutschland den ökumenischen Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche nicht hätten abreißen lassen, eher die kulturelle, liturgische und sprachliche Eigenständigkeit gefördert hätten.⁷⁰

Das Schisma 1054 wurde in diesem Gebiet erst später zu einem deutlichen Symbol der Kirchentrennung, anders als bereits Anfang des 13. Jahrhunderts in der Moskauer Rus', wo der Katholizismus eine starke Verbreitung fand und von der orthodoxen Hierarchie und den Gläubigen allmählich als eine Bedrohung empfunden wurde. Diese Toleranz der Kyjiver Kirche wird, wie auch in den nächsten Kapiteln der vorliegenden Arbeit aufgezeigt wird, zu ihrem charakteristischen Merkmal, das typisch für diese Region und ihre Geschichte hindurch im Schoße der gesamten Orthodoxie sein wird. Die Besonderheit der Kyjiver Kirche bestand so in der Erarbeitung einer eigenen, dem Katholizismus gegenüber toleranten Tradition, und dies sollte unbedingt im Kontext eines ständigen, noch bis zum heutigen Tag fortdauernden Strebens dieser Kirche nach Autokephalie betrachtet werden.⁷¹

2. DIE AUSWIRKUNG DER UNION VON FERRARA-FLORENZ (1438-39) IM OSTSLAWISCHEN GEBIET

Der Gedanke, eine Union mit verschiedenen christlichen Gruppen anzustreben und sie auf einem Konzil feierlich zu vollziehen, ist für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts charakteristisch. Diese Unionsbestrebung⁷² findet ihre Ansätze schon beim Konzil von Lyon (1274) und beim Konstanzer Konzil

⁶⁸ D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988, 44-45.

⁶⁹ E. Winter, *Byzanz und Rom*, 14.

⁷⁰ H. A. Fild, *Gemeinsamkeiten*, 218-223.

⁷¹ N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC* (Geschichtlicher Hintergrund der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche), in: *Analecta OSBM, Series II*, Rom 1964; E. Winter, *Byzanz und Rom*, 26 f.

⁷² Bréhier errechnet für die Zeit nach 1054 bis zum Konzil von Ferrara-Florenz ca. dreißig Unionskonsultationen zwischen Rom und Konstantinopel, *Le monde byzantin*, Paris 1947-1950; vgl. auch E. Ch. Suttner, *Die Christenheit*

(1414-1418), ein erster ernsthafter Versuch wurde jedoch vor allem auf dem Konzil von Florenz⁷³ (1438-39) zu einer greifbaren Wirklichkeit. Sowohl Byzanz, das sich durch die Osmanen bedroht fühlte, als auch Rom, das in dieser Zeit durch das große Papstschisma geschwächt war, waren daran interessiert, ein neues Miteinander von östlichem und westlichem Christentum herbeizuführen. Man nahm Verhandlungen auf mit Griechen, Armeniern, Äthiopiern, mit den Kopten in Ägypten, den Christen in Mesopotamien und Syrien, und bemühte sich um die Einheit der Kirche.

2.1. Das Vorfeld des Konzils von Florenz

2.1.1. Das Vorfeld der Union von Florenz im Westslawischen Gebiet

Der Kaiser Manuel II. Palaiologos (1391-1425) folgte der päpstlichen Einladung, zum Konzil von Konstanz (1414-1418) Vertreter zu entsenden. Die Abgesandten des byzantinischen Kaisers sprachen auf dem Konzil von Konstanz von der Bereitschaft der Griechen zur Union. Papst Martin V. (1417-1431) sandte Legaten nach Konstantinopel, wo das geplante Unionskonzil tagen sollte.

Auf dem Konzil von Konstanz waren auch Vertreter der Kyjiver Metropole beteiligt, die sich aus der slawischen Perspektive für die Union einsetzten. Eine starke Tendenz, die Union mit Rom abzuschließen, bestand im westslawischen Gebiet bereits lange vor der Union von Florenz.

Schon im Herbst 1396 nahm der Metropolit Kyprian Camblak (1376-1406) mit dem polnischen König Jagiello an einer Konferenz teil, welche die Union mit Rom behandelte. Kurz danach legte der Metropolit Kyprian dem Patriarchen von Konstantinopel einen Vorschlag vor, die Trennung zwischen Ost- und Westkirche auf einem ökumenischen Konzil zu lösen.⁷⁴ Nach Ziegler war Metropolit Kyprian ein aufrichtiger Unionsfreund, der sich nicht von politischen Interessen hat leiten lassen.⁷⁵ Er sah die Kyjiver Kirche als eine autonome und suchte sowohl die Unterstützung Roms als auch Konstantinopels, wo der Patriarch der Union mit Rom zuneigte.

Der Metropolit Gregor Camblak (1415-1420) äußerte am 25. Februar 1418 im Namen der Kyjiver Metropole in seiner feierlichen Rede auf dem Konzil von Konstanz in Anwesenheit des Papstes Martin V. einen ähnlichen Unionsvorschlag⁷⁶ wie sein Vorgänger Metropolit Kyprian. Die Ruthenen erklärten sich bereit, den Primat des Bischofs von Rom als Nachfolger Petri und Vikar Christi anzuerkennen. Man diskutierte auch alle anderen Unterschiede zwischen den Lateinern und den Orthodoxen. Um möglichst viele Unklarheiten zu vermeiden, schlug Metropolit Gregor vor, eine Delegation von Rom nach Kyjiv zu schicken, um die dortigen unionistischen Tendenzen genau zu studieren. Weder politische noch dogmatische Anforderungen waren seitens der Kyjiver Kirche erhoben worden, solange die Kyjiver Autonomie sowohl im juridischen als auch im liturgischen Sinne respektiert wurde.

aus *Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, in: ÖC 48: 1999; vgl. auch D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966, 84.

⁷³ Aus Mangel an Originalakten des Florentiner Konzils beruhen die Forschungen über dieses Konzil auf den Werken vorwiegend privaten Charakters und verschiedener Blickrichtungen, die orthodoxer- und katholischerseits unterschiedlich bewertet werden. Zur Geschichtsforschung siehe A. Kallis, *Rezeption und Verwerfung der Florentiner Union*, in: G. Alberigo (Hg.), *Christian Unity. The Council of Florence, 1438/39-1989*, Leuven 1991, 574-577; die sogenannten „Acta latina“ von einem auf dem Konzil anwesenden westkirchlichen Schreiber, Andrea di Santacroce, in: J. Gill, (Hg.), *Acta: Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, Rom 1953 (= CF VI/I-II), und G. Hoffmann, *Andreas de Santacroce adv. cons., Acta latina Concilii Florentini*, Rom 1955; von einem unionsfreundlichen griechischen Kopten, Johannes Plousiadenos (die sogenannten „Acta greca“); und von einem Vertreter der unversöhnlichen griechischen Partei, Silvester Siropoulos (die sogenannten „Memoriae“) in: V. Laurent (Hg.), *Les ‚Mémoires‘ du grand ecclésiarque de L’Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Rom 1971 (=CF IX). Die ersten wissenschaftlichen Bearbeitungen der Geschichte des Konzils liegen uns erst seit etwa vierzig Jahren vor. J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 416-432 (siehe umfangreiche Bibliographie).

⁷⁴ F. Miklosich, I. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, Vindobonae 1862, Nr 516, 282-285; Antonij (Patriarch), *Hramota patriarcha Antonija z polskomu korolu Jagello s otvietom na priedloženije o sojedinenii cerkvi (janvar’ 1397)*, in: RIB, Bd. 6, St. Petersburg 1880, Anhang Nr 44, 297-300.

⁷⁵ A. Ziegler, *Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, Würzburg 1938, 36 f.

⁷⁶ H. Finke, *Acta Concilii Constanciensis*, Bd. 2, 164 ff.

Der wichtigste Punkt seiner Rede bestand darin, dass er die Ruthenen als einen Teil der Universalen Kirche sah, die im wahren katholischen Glauben eingepflanzt blieben. Durch die Union wollte man nur die enge Kommunikation mit dem Apostolischen Stuhl in Rom wiederherstellen, dabei unangetastet alle Merkmale der eigenen individuellen Kirche bewahrend „(...) hoc servato, ut cum via debita et honesta atque consueta fiat (...)“.⁷⁷ Dieses Anliegen der Kyjiver Kirche lässt sich die ersten Jahrhunderte nach dem Schisma 1054 hindurch verfolgen. Es wurde aber besonders in der Zeit der Florentiner Union betont.

Die Griechen unternahmen immer wieder den Versuch, mit Rom über eine Union zu verhandeln. Sie bestanden bereits 1419 darauf, ein unionistisches Konzil in Konstantinopel einzuberufen.⁷⁸ Ihre Interessen lagen überwiegend in der militärischen Hilfe, die sie sich im Kampf gegen die Türken erhofften. Durch die konkreten Vorschläge einer zahlenmäßig großen Delegation aus dem westlichen Teil der Kyjiver Metropole fühlten sich die Griechen aber auf dem Konzil in Konstanz überwältigt.⁷⁹ Eine Union wurde erst nach der Einberufung des Konzils von Basel 1431 Wirklichkeit. Gerade in dieser Zeit war die politische und kirchliche Lage in dieser Region sehr günstig für die Unionsverhandlungen. Sowohl der litauische Großfürst Svidrigal als auch der neu gewählte Metropolit Herasym (1432-1435) waren sehr unionsfreundlich. In Absprache mit den Adeligen verfasste Metropolit Herasym im März 1433 eine Botschaft an das Konzil von Basel, in der er die Sehnsucht zum Ausdruck brachte, dass die Union aller Ostkirchen mit Rom unverzüglich vollbracht werden sollte. Man hatte auch vor, eine Delegation der Kyjiver Metropole auf das Konzil zu senden.⁸⁰ Die griechische Delegation war am 11. Juli 1438 unter Leitung des Kyjiver Metropoliten Isidor in Basel angekommen.

2.1.2. Die Hauptfragen der Florentiner Unionsverhandlungen

Zwischen Mai und Juli 1438 wurde in Kommissionssitzungen die Frage des Fegefeuers erörtert. Man gelangte zu keiner Einigung in der Sache. Der Teil über das Fegefeuer definiert dessen Existenz, die Wirkkraft der Fürbitten der Lebenden für die Toten und die *visio beatifica* „des dreifaltigen und einen Gottes“, die je nach den Verdiensten mehr oder weniger vollkommen ist (DH 1304-1305).

Im Oktober 1438 beschloss man, in einer öffentlichen Session die Frage der von den Lateinern vollzogenen Hinzufügung des *Filioque* in das Credo zu behandeln. Auf die langen Anklagereden der Griechen folgten die ebenso langen lateinischen Verteidigungsreden, die um den Gedanken kreisten, dass die Hinzufügung zum Credo den Glauben ausfalte und kläre,⁸¹ wozu man sich berechtigt und verpflichtet wusste. Die Streitfrage um das *Filioque* erweckte eine lange Diskussion⁸² und führte unter den Griechen zur Spaltung⁸³ zwischen den positiv Eingestellten und den Gegnern der Unionsverhandlungen. Letztendlich stellte die endgültige Beschlussformel ein Gleichgewicht zwischen der lateinischen Denkweise über die Trinität und dem griechischen Denkansatz her.⁸⁴ Grundlage des Einvernehmens ist der Gedanke, den die Väter der beiden Kirchen in verschiedenen Sprachen, aber in einem gemeinsamen Verständnis geäußert haben: die ewige Beteiligung des Sohnes an der Sendung des Geistes im ewigen Lebenskreis Gottes.⁸⁵ Der von den Lateinern gemachte Zusatz zum Credo wird sodann für erlaubt erklärt (DH 1302) und für die Griechen nicht als verpflichtend, ihn in ihr Credo aufzunehmen (COD 527.17-21).

⁷⁷ Ebd. 164 ff.

⁷⁸ G. Hofmann, *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, Teil I, Rom 1940, Nr 6, 7.

⁷⁹ I. Mončak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Rome 1987, 158.

⁸⁰ J. Haller, *Concilium Basiliense: Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, Bd. 2, Basel 1897, 429 ff.

⁸¹ Vgl. J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, in: Gervais Dumeige und Heinrich Bacht (Hgg.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Bd. 9, Mainz 1967, 270-278.

⁸² Syropoulos, sect. VIII, cap. 14, 236; vgl. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, 296, 300 ff.

⁸³ J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, 282-292, 302-305.

⁸⁴ Eine zusammenfassende Darstellung des Konzils und seiner Ergebnisse bei: J. Gill, *Il Concilio e i Concili*, Rom 1961, 269-317; ders. *Greeks and Latins in a Common Council. The Council of Florence (1438-9)*, in: OCP 25: 1959, 265-287.

⁸⁵ „...sicque omnes profiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes, quod id, quod sancti Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus

Die Verhandlungen über die Primatsfrage fanden um den 20.-25. Juni 1439 statt. Zwei verschiedene Ekklesiologien stießen aufeinander und konnten innerhalb der kurzen Frist nicht tiefer bearbeitet werden.⁸⁶ Die Lateiner waren der Ansicht, eine Reihe von Titeln und das Zugeständnis der *plena potestas* seien schon der ausreichende Beweis dafür, dass ein päpstliches System wie das des lateinischen Mittelalters akzeptiert sei, und nach der Union bedienten sie sich dieses Zugeständnisses gegenüber dem sich aufbäumenden Konziliarismus von Basel und zögerten nicht, dieses papalistische System auch den Griechen aufzudrängen. Die Griechen hingegen schwächten stets jede Formel ab, zunächst mit Einwänden, dann dadurch, dass sie die Gestalt des Papstes in die Kirche und in die Gruppe der Patriarchen einordneten, und schließlich, indem sie unterstrichen, die konkrete Interpretation des Primats sei in den großen ökumenischen Konzilien des ersten christlichen Jahrtausends und in deren heiligen Canones geschehen und demnach auch zu suchen, und indem sie regelmäßig alle Privilegien und Rechte der geschichtlichen Patriarchate des Ostens gewahrt wissen wollten (DH 1308).⁸⁷

Auch im Juni 1439 beharrten die Lateiner auf einer Klärung von Fragen wie der der Form der Eucharistie (COD 527,23-29; DH 1303). Das Unionsdekret *Laetentur coeli* wurde am 6. Juli 1439 in der Kirche Santa Maria del Fiore in Florenz feierlich ratifiziert.

2.2. Die Reaktion der Griechen auf die Union von Florenz

2.2.1. Die griechische Delegation auf dem Konzil von Florenz

Das Urteil, dass die Einstellung der griechischen Delegation, die sich auf den Weg nach Italien machte, um dort die Einigung über die strittigen Glaubensfragen mit den Lateinern zu erzielen, abgesehen von politischen Motiven, sehr einigungsgesonnen war, lässt sich durch die Geschichte aufrechterhalten. Man kann sowohl anhand der griechischen als auch der lateinischen Quellen behaupten, dass das Florentinum von Anfang an, vor allem bezüglich seiner äußeren Verfahrensweise, von beiden Seiten, als ein Unionskonzil, im Gegensatz zur Union von Brest, die nur einen lokalen Charakter hatte, gedacht und gewollt war.

Die Bereitschaft der Griechen, eine Kirchenunion zwischen der Ost- und Westkirche zu schließen, war bereits 1339 vom kalabrischen Mönch Barlaam als byzantinischem Abgesandten in Avignon Papst Benedikt XII. vorgetragen worden.⁸⁸ Die Briefe der Basler Delegierten, die sich im Jahre 1435 nach Konstantinopel begaben, bezeugen den Wunsch nach Vereinigung zwischen dem Basler Konzil und den Griechen. In seinem an Papst Eugen IV. gerichteten Schreiben lässt Scholarios, der nach dem Konzil letztendlich von seinem verstorbenen Lehrer Markos Eugenikos eine gegensätzliche Position zur Union übernahm, auch sehr leicht eine positive Einstellung zur Vereinigung mit den Lateinern erkennen, und der Brief an einen seiner Schüler ist voller Hoffnung auf Erfolg.⁸⁹ Laut Gill scheint Markos Eugenikos zu Beginn des Konzils von Ferrara bezüglich seines ökumenischen Charakters unentschieden zu sein,⁹⁰ blieb jedoch bis zum Ende des Konzils und auch nach der Rückkehr in seine Heimat einer der entschiedensten Gegner der Union. Der Patriarch Joseph II. (1416-1439), der während des Konzils starb, bemühte sich ausdauernd, verschiedene Meinungen unter den Griechen in Einklang zu bringen, damit die Unionsverhandlungen einen Erfolg erreichen könnten. Trotz dieser positiven Einstellung ist der Unionsversuch in Florenz gescheitert.

Es wird nicht bezweifelt, dass die Unionsendergebnisse im großen Maße von politischen Motiven beeinflusst waren. Vor allem der Kaiserhof, der Kreis um den Patriarchen und eine Elite innerhalb und außerhalb der Hauptstadt waren zu Verhandlungen mit den Lateinern geneigt, da sie darin den einzigen

procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est...” COD 526.31527.13; DH 1300-1301.

⁸⁶ Die Geschichte der Formel der Primatsfrage und ihr hermeneutischer Hintergrund sind dargestellt in: U. Proch, *Tenere primatum. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Greci e Latini al concilio di Ferrara-Firenze*, Diss. PUG; Teilausg. Trient 1986, 11-112.

⁸⁷ J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, 308 ff.

⁸⁸ Barlaam, *Oratio pro unione*, PG 151, 1331-1342; vgl. J. Meyendorff, *Un mauvais théologien de l'Unité au XIVe siècle: Barlaam de Calabrais*, in: Dom L. Beauduin (Hg.), *1054-1954. L'Eglise et les Eglises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne 1955, 47-64.

⁸⁹ J. Gill, *The Council of Florence*, 366 f.

⁹⁰ J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, 345.

Rettungsanker angesichts der Türkengefahr sahen.⁹¹ Etwa fünfzehn Monate oft langer und harter Debatten weisen dennoch darauf hin, wie stark die Konzilsteilnehmer um die Lösung der theologisch strittigen Fragen bemüht waren. Die Länge der Diskussionen und die finanziellen Schwierigkeiten riefen eine Atmosphäre der Verstimmung und Entmutigung herbei. Die Griechen wollten wegen der bestehenden Türkengefahr für Konstantinopel möglichst schnell in ihre Heimat zurückkehren.

Ende Mai 1439 kam es zu einer Einigung in den Streitfragen. Für die getroffene Entscheidung der griechischen Delegation sei, so Gill, ihre politische Lage keineswegs bestimmend gewesen.⁹² Laut historischer Untersuchung lässt sich lateinischerseits nachweisen, dass die Tendenz zur Einigung auf beiden Seiten der Verhandlungen bestand. Die „Griechischen Akten“ liefern Beweise dafür, dass in den öffentlichen Sitzungen die Gäste dieselben Rechte genossen wie die Lateiner. Das beste Beispiel dafür, dass der Kaiser die Griechen im freien Ausdruck ihrer Meinung nicht gehindert hat, ist nach Gill die Position Markos Eugenikos', der sich der Union widersetzte. Die Tatsache, dass der Kaiser es geduldet hat, dass Markos die einzige ernsthafte Bedrohung der Einigung geblieben sei, entkräftigte jede Anklage, die man vor allem auf der griechischen Seite wegen der Einschränkung der Redefreiheit der Griechen habe erheben wollen.⁹³

2.2.2. Die Reaktion auf das Florentiner Konzil in Konstantinopel

Die Bulle *Laetentur caeli* wurde am 6. Juli 1439 in Florenz promulgiert. Mit der Rückreise in ihre Heimat zögerten die Griechen bis Anfang Februar 1440, was nach Syropoulos und Ducae⁹⁴ schon in Florenz beim größten Teil der griechischen Delegation in ihrer Zustimmung zur Union einen Zweifel erweckte. Eine gewisse Zeit nach dem Abschluss der Union stellte Scholarios eine Liste von achtzehn Griechen auf, die die Bulle unterzeichnet hatten, danach aber zum größten Teil ihre Entscheidung bereuten. Im Gegensatz zur westlichen Geschichtsschreibung werden die griechischen Teilnehmer, die sich der Annahme der Union widersetzten, aus orthodoxer Sicht positiv wahrgenommen.⁹⁵

Nur zwei griechische Geistliche, Markos Eugenikos und Isaias von Stauropolis, weigerten sich, das Unionsdekret bereits in Florenz zu unterzeichnen. Markos Eugenikos war derjenige unter den Griechen, der die Florentiner Union ganz offen ablehnte und in seiner Position konsequent blieb.⁹⁶ Ohne Zweifel war er eine der einflussreichsten Persönlichkeiten in Konstantinopel, und initiierte den Widerstand gegen die Annahme der Union von Florenz. Es wäre wohl korrekter, nach dem ganzen Ablauf der Rezeptionsgeschichte der Union in Konstantinopel zu sagen, dass die Griechen sich in Florenz zum großen Teil haben überzeugen lassen, jedoch ohne innere Entschiedenheit und eine eigene, fest erarbeitete Position in den Sachfragen gehabt zu haben. Sicherlich waren die Griechen zur Diskussionsführung dieser Art nicht genug vorbereitet und trafen aus Zeitmangel eine nicht durchdachte Entscheidung. Im Vergleich mit der Polemik Gills scheint die Position von Suttner eine deutlichere Erläuterung der negativen Reaktion der Griechen auf die Union von Florenz in Konstantinopel anzubieten. Die geschichtliche Bedingtheit Konstantinopels erklärt durchaus die zuerst positive und kurz danach negative Einstellung der griechischen Delegierten zur Union. Die politischen Umstände, so die Bedrohung des byzantinischen Reiches durch die Osmanen, diktierten demnach diesen und keinen anderen Verlauf der Ereignisse in der Zeit der Union von Florenz, wo die Griechen vom Kaiser und seinen Beratern aufgefordert worden waren, eine Aussöhnung mit den Lateinern zu finden, was im Falle der Kirchenunion militärische Hilfe versprach.⁹⁷ Ob nun in dieser Situation die auf dem Konzil beteiligten Griechen ganz frei in ihrer Entscheidung waren, eine Lösung der theologischen Fragen zu finden, damit die Einheit der Kirche zustande kommen konnte, ist doch vielleicht fraglich, wenn sie die Union nach der Rückkehr in ihre Heimat zum größten Teil ablehnten, bedingt durch ihre politische Lage.

⁹¹ Zunächst Kaiser Manuel II. Palaiologos (1391-1425) und sodann sein Sohn Johannes VIII. (1425-1448) suchten im Rahmen eines Plans, der zwischen Zugeständnissen und Weigerungen balancierte, die Karte der Union auszuspielen, um von den westlichen Mächten militärische Hilfe zu erlangen.

⁹² J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, 347.

⁹³ Vgl. ebd. 349 f.

⁹⁴ Ducae, *Historia byzantina*, I. Bekker (Hg.), Bonn 1834, 216.

⁹⁵ A. Kallis, *Rezeption und Verwerfung der Florentiner Union*, 575.

⁹⁶ J. Gill, *The Council of Florence*, 356.

⁹⁷ Zur politischen Situation des byzantinischen Reiches siehe E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 78 f.; A. Kallis, *Rezeption und Verwerfung der Florentiner Union*, 581; J. B. Papadopoulos, *Georgii Phrantzae Chronicon*, Leipzig 1935, 177 f.; E. v. Ivánka, *Die letzten Tage von Konstantinopel*, Graz 1954, 18 f.

Mit Bezug auf die nachkonziliaren Quellen ist die Union von Florenz auf schärfste Ablehnung der Mehrheit des Kirchenvolkes schon beim Eintreffen der Konzilsväter in Konstantinopel gestoßen.⁹⁸ Den Kern der Zurückweisung bildeten neben den politischen Umständen im großen Maße die ekklesiologischen Divergenzen,⁹⁹ die in der orthodoxen Theologie auf der altkirchlichen Tradition basierten, laut der die Kirche keine Autorität *ex sese* kennt, weder der Schrift noch einer Person noch einer exklusiven Personengruppe im Sinne eines Papstkollektivs.¹⁰⁰ Unter der Union verstand man auf der katholischen Seite die Rückkehr des anderen zur eigenen Tradition, die Eingliederung einer Kirche in die andere.¹⁰¹ Gegen dieses Konzept der Union sprachen sich auch die Kyjiver Metropoliten aus, wenn sie auf die Einheit von zwei gleichberechtigten Kirchen der Ost- und Westtraditionen hinwiesen.

Nach der Rückkehr der griechischen Delegation konnte die Union in Konstantinopel von Anfang an keineswegs an Popularität gewinnen.¹⁰² Die stärksten Anhänger der Union befanden sich außerhalb von Konstantinopel. Metropolit Isidor reiste nach Russland ab. Bessarion begab sich nach Italien zurück. Dorotheus von Mytilene und die übrigen unionsfreundlichen Bischöfe beschränkten sich auf den Bereich ihrer Diözese. So blieb der neugewählte und unionsfreundliche Patriarch Metrophanes (1440-1443) ohne Unterstützung.¹⁰³

Von der Rechtgläubigkeit und der Gleichberechtigung der griechischen Kirche gegenüber der römischen Kirche sprach 1447-1448 auch der unionsfreundliche griechische Patriarch Gregor Mammias (1445-1451) in seiner Antwort an den Fürsten Alexander von Kyjiv,¹⁰⁴ der an ihn einen Brief mit Anfragen in Bezug auf die Beschlüsse der Florentiner Union geschickt hatte. Der Patriarch sprach sich für unionsfreundliche Agitation aus und erklärte, dass die Sakramente, der Ritus und der Glaube der Griechen von der römischen Kirche anerkannt worden seien. Die Initiative des Fürsten von Kyjiv, dass er sich mit einem Brief an den griechischen Patriarchen gewendet hatte, lässt vermuten, dass die Union im Kyjiver Fürstentum zu dieser Zeit von den antiunionistischen Kreisen bedroht war. Die von den polnischen und litauischen Herrschern eingeräumte Gleichberechtigung hatte sich demnach nicht in dem gewünschten Maße durchsetzen können.

Die Geistlichen von Konstantinopel, die, die passive Position des Kaisers nutzend, nicht an dem Konzil teilnahmen, boykottierten die Gottesdienste der Unionisten, bei denen die Namen des unionsfreundlichen Patriarchen und des Papstes kommemoriert wurden.¹⁰⁵ Trotz Widerstand verkündete Isidor am 12. Dezember 1452 während des feierlichen Gottesdienstes in Anwesenheit des Kaisers, des Senates, der Priester, der Diakone und einer Volksmenge von der Kanzel der Hagia Sophia das Unionsdekret. Am 29. Mai 1453 fiel Konstantinopel in die Hand der Türken.

Das oben Gesagte liefert Beweise dafür, dass es in Konstantinopel bis zu seiner Eroberung zwei Fraktionen gab, die sich gegenseitig in Bezug auf die Rezeption der Unionsbeschlüsse von Florenz bekämpften. Das Konzil von Florenz wurde 1484 auf einer Synode in Konstantinopel verworfen, indem man es als nichtig und ungeschehen erklärte. Bedingt durch die politische Situation, aber vor allem aus Mangel an theologischen Einigungskonzepten, hat das Konzil von Florenz keinen Konsens gebracht.

⁹⁸ D. J. Geanakopoulos, *Byzantine East and Latin West*, 85-87.

⁹⁹ A. S. Chomjakov, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne-Vevy 1872, 62; J. Karmiris, *Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche*, in: P. Bratsiotis (Hg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht* (Die Kirchen in der Welt 1), Stuttgart, 1959, I, 18-20.

¹⁰⁰ A. Kallis, *Volk Gottes und Lehrautorität*, in: *Verbindliches Lehren der Kirche heute*, in: Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss, Beiheft der Ökumenischen Rundschau 33: 1978, 43-58.

¹⁰¹ In der Bulle heißt es, dass die Griechen „nach der Beseitigung der Irrtümer in einen und denselben rechten Glauben einwilligten, den die römische Kirche festhält“. Den lateinischen Text siehe F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München-Basel, 1971, 34 f.

¹⁰² Syr. XII, 330 f., nach J. Gill, *The Council of Florence*, 349 f; Ducae, *Historia*, 216. Nach G. Hofmann bezeugen die Quellen außer der antiunionistischen Propaganda auch gewisse Tendenzen zur Akzeptanz der Union bei einer großen Zahl von Mönchen, Geistlichen und der Volksmenge. Vgl. *Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta?*, in: OCP 10: 1944, 91-115.

¹⁰³ J. Gill, *The Council of Florence*, 351 f.

¹⁰⁴ A. Chodkiewiç, *Dannaja Aleksandra Chodkiewiça Blahowieščenskomu monastyriu „na miesto po riekie Suprasli i na dvor' Chvorošču“ (13 oktiabria i 1509)*, in: *Akty otnosiasčijesja k istorii Južnoj i Zapadnoj Rossij*, Bd. 1, St. Petersburg 1863, 40.

¹⁰⁵ G. Hofmann, *Patriarchen von Konstantinopel: kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte*, in: OrCh(R) 32: 1933, 9.

2.3. Die Reaktion auf die Union von Florenz im slawischen Gebiet

2.3.1. Die Rezeption der Union von Florenz in der Kyjiver Metropole

Im Vergleich zum zweiten Konzil von Lyon war die griechische Delegation aus dem christlichen Osten auf dem Konzil von Florenz sehr zahlreich vertreten. Genauer wäre eher von den beteiligten „Ostkirchen“ zu sprechen als nur von Griechen, obwohl das Griechische ihre gemeinsame Sprache war und Konstantinopel mit dem Kaiser und dem Patriarchen für die Christen des Ostens immer noch den großen Anziehungspol bildete. Unter der beachtlichen Zahl östlicher Konzilsteilnehmer¹⁰⁶ befanden sich außer Griechen auch andere ethnische Gruppen, so Georgier und Ruthenen. Zu den führenden Persönlichkeiten, die die Orthodoxie am Konzil in Florenz repräsentierten, gehörte der Metropolit von Kyjiv und ganz Rus' Isidor,¹⁰⁷ der an der Spitze der ruthenischen Delegation stand.

2.3.1.1. Das Unionskonzept von Isidor, dem Metropoliten von Kyjiv und ganz Russland (1436-1458)

Bereits am 19. Juli 1434 war Metropolit Isidor als Wortführer der griechischen Gesandtschaft auf dem Basler Konzil beteiligt. In seiner Rede auf dem Konzil sprach Isidor von der Wichtigkeit der Wiedervereinigung der Ost- und Westkirche.¹⁰⁸ Die Spaltung bestand seiner Meinung nach keineswegs in den Glaubensgrundsätzen. Isidor legte bereits in Basel eine gewisse Basis für die zukünftige Union, die als ein Modell der Einheit in Verschiedenheit gedeutet werden kann. Nach Mansi bedeutete die Union für Isidor keine Änderung im Glauben, sondern einen Aufbau in der einen universalen (katholischen) Kirche. Er sah keine Widersprüche in grundsätzlichen Glaubensfragen und äußerte sich auch für die Bereitschaft der Griechen, die Streitfragen zu lösen.¹⁰⁹ Der Metropolit sah die eigentliche Ursache der Trennung nicht in den dogmatischen oder kanonischen Differenzen, sondern in der zwischenkirchlichen Politik.¹¹⁰ Daher könnte eine Übereinstimmung gefunden werden, wenn man auf die gemeinsame patristische Quelle zurückgreifen würde.¹¹¹

Im Laufe des Konzils von Florenz forderte Metropolit Isidor die griechische Delegation¹¹² zur Union auf, nicht aus großenteils politischen Gründen wie Johann VIII., sondern aus theologischen Erwägungen. Unter den Griechen gehörte er zu der Gruppierung, die überzeugt war, dass sich weder die griechische noch die lateinische Theologie in Irrtum befanden und der Glaube von beiden Kirchen essenziell identisch sei.¹¹³ Die gleiche Position vertrat auch Bischof Bessarion,¹¹⁴ der sich auch auf dem Konzil aktiv für die Union einsetzte. Die Stellungnahme Isidors und seiner Fraktion hatte zum Inhalt, dass die Heiligen der beiden Kirchen, inspiriert von demselben Heiligen Geist, nur eine Lehre verkünden konnten,

¹⁰⁶ Man schätzt sie auf mindestens siebenhundert Personen, davon wenigstens zweihundert Würdenträger.

¹⁰⁷ 1436 wird Isidor vom Patriarchen von Konstantinopel zum Metropoliten der Kyjiver Metropole und der ganzen Rus' nominiert. Im August 1439 wurde er vom Papst Eugen IV. als Apostolischer Legat für Rus' und die Nachbarterritorien ernannt, mit der Mission, die Union von Florenz auf dem russisch-litauischen Territorium zu propagieren. Am 18. Dezember 1439 ernannte ihn der Papst zum Kardinal. Isidor starb am 23. April 1463 in Rom. Mehr zur Person des Metropoliten Isidor siehe P. Pierling, *La Russie et le Saint Siège I*, Paris 1896; G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Vaticana*, Rom 1926; A. Ziegler, *Isidore de Kiev, apôtre de l'union florentine*, Irén. 13: 1936, 393-410; ders., *Die Union des Konzils*, 62-73; J. Gill, *Personalities of Council of Florence*, Oxford 1964, 65-78.

¹⁰⁸ Die von ihm am Basler Konzil gehaltene Rede ist im griechischen Wortlaut und in der lateinischen Übersetzung von Johannes Aurispa erhalten. Siehe Lambros, *Παλαιολογία και Πελοποννησιακά I*, 1912-1923, 1-14; lat. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Bd. 29, 1235-1250, Bd. 30, 671-685.

¹⁰⁹ J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, Bd. 30, Sp. 680 f.

¹¹⁰ G. Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno*, in: *Studi e testi*, 46: 1926, 55.

¹¹¹ A. Ziegler, *Die Union des Konzils*, 71-73.

¹¹² Zur Führung der Diskussion wurden von der griechischen Seite Mark Eugenikos, Metropolit von Ephesus; Isidor, Metropolit von Kyjiv und ganz Rus'; Bessarion, Metropolit von Niezeum; Gemistus; Michael Balsamon, der Große Chartophylax; und Theodore Xanthopoulos, der Große Skevophylax gewählt, J. Gill, *The Council of Florence*, 130.

¹¹³ J. Gill, *Acta graeca Concilii Florentini cum versione latina*, T. II, Rom 1953, 400-434; ders., *The Council of Florence*, 248 ff, 255 ff, 260 f.

¹¹⁴ Bessarion suchte in seiner „*Oratio dogmatica*“ anhand patristischer Beweise aufzuzeigen, dass die griechischen Väter in dieser Lehre sehr wohl übereinstimmten. Bessarion von Nizäa, *Oratio dogmatica de Unione*, in: E. Candal (Hg.), *Concilium Florentinum*, Ser. Bd. 7/1, Rom 1958.

wenn auch auf unterschiedliche Weisen ausgedrückt.¹¹⁵ Den unionsgesonnenen Griechen zufolge können Heilige ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen. Wenn es sich um den Hervorgang des Heiligen Geistes handelte, bedeutete „durch“ dasselbe wie „von“. Folglich mussten beide Kirchen im Grunde den gleichen Glauben haben. Dann aber konnten sie sich nicht nur vereinigen, sie mussten es sogar.

Isidor war sehr offen in seiner Haltung gegenüber den lateinischen Rednern und wurde deswegen seitens der Orthodoxie oft als pro lateinisch bezeichnet. Die lateinische Argumentation auf Basis der griechischen Quellen, vorgelegt vom Vertreter der lateinischen Seite, Montenero, machte auf ihn großen Eindruck. In seinem Brief, in dem er dem Papst über die Situation in Konstantinopel berichtet, schreibt er, dass die Argumentation zum Dekret von Florenz in der Gesamtheit hauptsächlich aus griechischen Quellen geschöpft und von griechischen Predigern erläutert werden sollte. Die lateinischen Väter sollten lediglich in allgemeinen Kategorien dargestellt werden. Die Widerstandleistenden sollten nach Isidor exkommuniziert, die führenden Gegner zur Belehrung nach Rom gebracht werden.¹¹⁶

Obwohl seine Neigung zur lateinischen Argumentation bemerkbar war, war sie dennoch auf keinen Fall unkritisch. Davon zeugt die Tatsache, dass, nachdem Montenero die Argumente für die lateinische Glaubensformulierung aus den lateinischen Quellen dargelegt hatte, Isidor im Namen der Griechen die vorgelesenen Texte und mehr Zeit zum genaueren Studium der ihnen vorgelegten Niederschriften verlangte, vor allem der Zitate der lateinischen Väter.¹¹⁷ Ein anderes Mal bestand Isidor darauf, dass die griechische Liturgie in derselben Form bewahrt werden müsse.¹¹⁸ Seine Treue zur byzantinischen Tradition äußerte sich besonders deutlich in seinem Hirtenbrief über die Florentiner Unionsbotschaft an die Völker des griechischen Ritus, den er im März 1440 in Budapest verfasst hatte.¹¹⁹ Laut diesem Schreiben seien die Ost- und Westkirchen, die solange getrennt gewesen seien, jetzt in wahrer Union zur ursprünglichen Einheit wieder vereinigt. Er bittet die Lateiner, Vertrauen zu den Griechen zu haben. Der Autor wendet sich an die Lateiner und die Griechen mit der Forderung, dass sie lernen sollten, an die Kirche zu denken, die eins sei, und Lateiner, Griechen, alle Ruthenen, Serben und Wallachen umfasse. Der Grund für diese Einheit sei, dass die östliche Taufe als heilig und gültig von der römischen Kirche anerkannt sei. Bei den griechischen Priestern sei in der Eucharistie im gesäuerten Brot genauso der wahre Leib Jesu Christi konsekriert. Deswegen, schreibt er weiter, sollten die Ruthenen an den lateinischen Gottesdiensten teilnehmen wie auch die Lateiner an den ruthenischen. Ähnlich bewertete er auch das Sakrament der Beichte.

Bemerkenswert ist im Schreiben des Metropoliten Isidor die Tatsache, dass er keine dogmatischen Unstimmigkeiten angeht. Es ist nie die Rede vom päpstlichen Primat. Die Erklärung für diese Handlungsweise lässt sich aus seinem Vorgehen ablesen. Als er nach dem Abschluss der Union von Florenz durch seine Diözesen (Przemyśl, Lviv, Halyč, Cholm) reiste und voll Eifer die Unionsbeschlüsse verkündete, verlangte er dabei weder Jurisdiktions- noch Lehränderungen. Nach Mončak haben wir keine Beweise einer offiziellen Verkündigung der Union, die eine feierliche Annahme der neuen dogmatischen Definitionen oder der Unterwerfung unter den Apostolischen Stuhl verlangt hätte.¹²⁰

Das Hauptprinzip des Unionsvollzuges ist für Isidor das Prinzip der Gleichheit zwischen lateinischem und griechischem Glauben und Ritus. Ziegler zufolge sieht Isidor hierin fast eine Bedingung¹²¹ zur Verwirklichung der wahren Union. Diese Gleichheit ist keine Unterstellung einer Kirche unter eine andere, sondern die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes der einen Kirche Christi. Der Metropolit ist um die Gleichberechtigung der Riten besorgt, die sich in der Anerkennung von drei Hauptsakramenten im östlichen Ritus manifestiert. In seinem Brief wird die praktische Seite der

¹¹⁵ Vgl. J. Gill, *The Council of Florence*, 234 f., 255 f; ders. *The „Acta“ and the Memoirs of Syropoulos as History*, in: OCP 14: 1948, 319 f.; ders. *Personalities*, 70f; A. Warschauer, *Über die Quellen zur Geschichte des Florentiner Concils*, Paderborn 1891, 11.

¹¹⁶ J. Gill, *The Council of Florence*, 379.

¹¹⁷ Ebd. 222.

¹¹⁸ Ebd. 281, 392.

¹¹⁹ Die englische Version des Briefes ist zu finden in: J. Gill, *Isidore's encyclical letter from Buda*, in: *Analecta OSBM* vol. IV (X): 1963, 1 f.

¹²⁰ I. Mončak, *Florentine Ecumenism*, 181 f.; B. Bučynskýj, *Studii istorii z cerkovnoi unii* (Studien der Geschichte der Kirchenunion), in: NTŠ, 85: 1908, 28-32.

¹²¹ A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz*, 72.

Unionsverwirklichung angesprochen, als würde Isidor ein Programm für die nun beginnende Durchführung der Union aufzeichnen. Mončak spricht in diesem Falle von einer einfachen Anwendung von generellen Übereinstimmungspunkten, die er als nicht ausreichend für die praktische Einführung der Union bezeichnet.¹²² Es mangelte an nötigen den Mitteln, die die Konzilsbeschlüsse in Bezug auf die Gleichheit der Riten besonders in ruthenisch-europäischem Milieu hätten realisieren können. Der Metropolit suchte eben nach solchen Möglichkeiten.

Am 27. Juli 1440 schrieb Isidor einen anderen Brief an den Bürgermeister von Holm, Kerdejevyč, in dem er ebenso seine Überzeugung von der Gleichheit der Kirchen des Ostens und Westens zum Ausdruck brachte.¹²³ In beiden Briefen drückt sich einerseits das Bewusstsein der Streitigkeiten zwischen Lateinern und Griechen, der Geringschätzung und Abneigung aus,¹²⁴ was ein reales Bild der kirchlichen Lage darstellt. Von der anderen Seite ist aber auch ein Mangel konkreter Hinweise auf bestehende Häresien und dogmatische oder kanonische Änderungen zu sehen,¹²⁵ als hätte der Autor keine Notwendigkeit gesehen, irgendwelche Neuerungen und Änderungen einzuführen. Die dogmatischen Lehrerklärungen waren seines Erachtens in der Kyjiver Kirche niemals im Wesentlichen bestritten worden, und die Kyjiver Metropole war auch nach dem Schisma 1054 in einer guten Beziehung mit Rom verblieben.¹²⁶ Die Entfremdung gegenüber dem Katholizismus kam viel später in der ruthenischen Region.¹²⁷ Die Kyjiver Kirche akzeptierte ihre Abhängigkeit von der „Mutter-Kirche“ in Konstantinopel, neigte aber allmählich zur Selbständigkeit und verhielt sich oft wie eine autokephale Kirche.¹²⁸

Isidor blieb der Union bis zu seinem letzten Lebenstag treu. Seine Unionsvorstellung jedoch hatte er von Anfang an nicht als eine Unterordnung verstanden. Er blieb überzeugt, der Wahrheit treu gedient zu haben, die Inhalt der Schriften der Heiligen und Kirchenlehrer aus beiden Traditionen war. Er sah darin eine Harmonie und verfolgte diese Perspektive in seiner Einstellung. Der Überblick über das Wirken von Isidor von Kyjiv weist eindeutig darauf hin, dass er, wenn er die Griechen zur Union drängte, damit auf keinen Fall eine Subordination seiner Tradition mit Verlust der eigenen Identität meinte, sondern die Gleichstellung von Ost- und Westkirche, die im Wesentlichen denselben Glauben bezeugten, wenn auch in unterschiedlicher Form. Somit kann man bei dem Metropoliten deutlich eine Tendenz erkennen, die Vereinigung mit Rom sei auf der Basis der Florentiner Unionsbeschlüsse anzustreben, ohne dabei die kanonische Beziehung mit Konstantinopel abubrechen.

2.3.1.2. Die Rezeption der Union von Florenz in der Metropole von Polen-Litauen

Nach dem Abschluss der Union von Florenz machte sich der Metropolit Isidor als päpstlicher Legat und Kardinal mit der Mission auf den Weg, die Unionsbeschlüsse im ostslawischen Gebiet zu propagieren. Vor ihm stand die schwere Aufgabe, alle Christen des orientalischen Ritus einschließlich der Kyjiver Metropole und ganz Russland für die Union zu gewinnen.

Nach der Ankunft in Budapest schrieb der Metropolit am 5. März 1440 einen Hirtenbrief an die orthodoxen Völker. Den Leitgedanken seiner Botschaft machte das Prinzip der Gleichheit zwischen Lateinern und Griechen in Glauben und Ritus aus. In Krakau erhielt Kardinal Isidor am 25. März 1440 einen ehrenvollen Empfang von König Wladislaus III. Der Herrscher, der erst 1441 seinen formellen Übertritt zur gegenpäpstlichen Basler Fraktion vollzog, ließ Isidor während seines ersten Besuchs in der Krakauer Kathedrale den Gottesdienst nach dem griechischen Ritus feiern.¹²⁹ Dies brachte, so Ziegler, eine positive Stellungnahme des polnisch-ungarischen Königs zur Union zum Ausdruck.¹³⁰

Von Krakau aus fuhr der Metropolit in die nächstliegende galizische Metropole nach Tarnów. Auch hier demonstrierte er die praktische Auswirkung der Union, indem er dort gemeinsam mit einem lateinischen

¹²² I. Mončak, *Florentine Ecumenism*, 183.

¹²³ M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, 75 f.

¹²⁴ A. Ziegler, *Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche*, 88.

¹²⁵ I. Mončak, *Florentine Ecumenism*, 185.

¹²⁶ S. Tomašivskýj, *Vstup do istorii Cerkvy na Ukraini*, in: *Analecta OSBM* 4: 1932, 100 f, 129-131.

¹²⁷ W. de Vries, *Der Christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, 89.

¹²⁸ Tomašivskýj weist auf mehrere Beispiele hin, wo die Kyjiver Kirche um ihre Autonomie rang. *Vstup do istorii*, 156.

¹²⁹ J. Długosiis seu loginus, *Opera omnia*, in: A. Przewdziecki (Hg.), *Historiae Polonicae libri XII*, Bd. 4, Krakau 1877, 624.

¹³⁰ A. Ziegler, *Die Union des Konzils*, 88 f..

Bischof die lateinische Marienkirche konsekrierte. Ziegler sieht in diesem Ereignis die schon in Budapest verkündete Verwirklichung der Union.¹³¹ Im Mai 1440 konnte er wieder in der lateinischen Kathedrale in Lemberg die Liturgie zelebrieren. Für den Erfolg der Mission spricht nach Bučynskyj auch sein gutes Verhältnis zum lateinischen Erzbischof Jan von Sprow, der Isidor als rechtläubig anerkannte,¹³² womit nach Ziegler die Einheit zwischen lateinischem und russischem Glauben bekundet worden war. Fast zwei Monate verbrachte Isidor in Galizien. Welch besonders große Bedeutung seine Mission der Unionsdurchführung in der galizischen Region für ihn hatte, zeigt auch die Tatsache, dass 1458 Bischof Makarij zur Errichtung der galizischen Metropole von Rom nach Halič geschickt wurde. Der Papst und Isidor waren überzeugt, dass in der galizischen Metropole ein eigener Bischof, direkt dem Papst und dem Schutz des Königs unterstellt, residieren sollte. Die nächste Bemühung des Metropoliten Isidors bestand in der rechtlichen Sicherung der ruthenischen Kirche gegenüber der politischen Macht und der lateinischen Kirchenorganisation.

Von Galizien ging der Metropolit über Chełm, Brest, Litowsk nach Wilna, wo er auf die Ablehnung der Unionsgedanken durch den lateinischen Bischof Maciej stieß.¹³³ Ohne Erfolg begab er sich von dort nach Kyjiv, wo er vom Fürsten Alexander, einem Verwandten des Moskauer Großfürsten Vasilij ehrenvoll aufgenommen wurde. Nach Ammann sei Alexander lange Zeit ein überzeugter Anhänger der Union gewesen.¹³⁴ Am 5. Februar 1441 erhielt Isidor vom Kyjiver Großfürsten mit einem Spezial-Dekret alle Pfründe, die ihm als Metropolit zustanden.¹³⁵ Mončak behauptet, dass dieses Motiv der Wunsch gewesen sein könnte, mit Hilfe Isidors in Kyjiv die Metropole wiederzuerrichten.¹³⁶ Von Kyjiv brach Isidor Richtung Smolensk auf, wo er vom Fürsten Jurij ebenso gut empfangen wurde.

Das unionsgesonnene Bestreben Isidors wurde auf besondere Weise gekrönt, als König Wladislaus III. am 22. März 1443 der Kirche des orientalischen Ritus in Polen einen privilegierten Status erteilte,¹³⁷ der sie mit der lateinischen Kirche gleichstellte. Diese Entscheidung gewann um so mehr an Bedeutung, als Mitte des 14. Jahrhunderts nur die lateinische Kirche die gesicherte Freiheit ihrer Aktivitäten im katholischen Polen genießen konnte, während die orthodoxen Kirchen kaum toleriert waren.¹³⁸ Im Lichte des Dokumentes des polnischen Königs lässt sich eine Harmonie der gegenseitigen kirchlichen und staatlichen Durchdringung erblicken, die auf der Basis der Florentiner Union und mit einem großen Engagement von Metropolit Isidor seine Verwirklichung im ruthenischen Bereich fand. Vor allem bemerkenswert ist dennoch die Tatsache, dass die Kyjiver Kirche laut königlichem Dekret auch vor dem Konzil von Florenz in keiner Abweichung vom katholischen Glauben gewesen zu sein scheint. Es wird von einer Trennung im Allgemeinen gesprochen, aber sogar das ist im Falle der Kyjiver Kirche unklar definiert.

Die bejahende Einstellung der Kyjiver Kirche gegenüber der Union wird verständlich, wenn man die lange ruthenische Tradition eines friedlichen gegenseitigen Verhältnisses der beiden Kirchen nach dem Schisma 1054 vor Augen hat.¹³⁹ Die lateinische Hierarchie und das Mönchtum erkannten zum großen Teil die legitime Würde des Metropoliten Isidor nicht an, jedoch blieb er für das ruthenische Volk immer ein rechtmäßiger Metropolit. Den Erfolg seiner Tätigkeit kann man in der Tatsache sehen, dass 1443 Chełm und 1445-1446 Przemyśl Bischöfe hatten, die die Union unterstützten. 1446-1447 haben er und

¹³¹ Ebd. 90 ff.

¹³² B. Bučynskyj, *Studii z istorii cerkovnoi unii*, in: ZNŠ, Bd. 85, Lviv 1908, 29.

¹³³ A. Ziegler, *Die Union des Konzils*, 131.

¹³⁴ A. Ammann, *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, 143.

¹³⁵ B. Bučynskyj, *Studii istorii z cerkovnoi unii*, in: ZNŠ, Bd. 85, Lviv 1908, 33-36.

¹³⁶ I. Mončak, *Florentine Ecumenism*, 187 f.

¹³⁷ M. Harasiewicz, *Annales*, 78 ff ; A. Šeptyckyj, *Monumenta Ucrainae*, Bd. 1, Nr 5, Rom 1964, 2-5.

¹³⁸ K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska*, Warschau 1934, 76. Das königliche Privileg verlieh dem gesamten Klerus des griechischen und ruthenischen Ritus alle Rechte, Freiheiten, rechtliche Gewohnheiten und Immunitäten, welche die römische Kirche in Polen und Ungarn besaß. Zugleich mussten alle Güter und Besitztümer der ruthenischen Kirche ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückerstattet werden. *Monumenta Ucrainae*, 3 ff.

¹³⁹ F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki*; zu dieser Behauptung gibt es Meinungsunterschiede. Vgl. A. Ziegler, *Die Union des Konzils*, 96 f.; M. Cherniavsky, *Reception of the Council of Florence in Moscow*, in: ChH 24:1955, 347-359; O. Halecki, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rom 1958, 62; Mončak, *Florentine Ecumenism*, 53 f.

Patriarch Gregor in Konstantinopel einen Bischof für Brest-Volodymyr geweiht. 1451 war noch immer ein ruthenischer Bischof in Lemberg, der vom Patriarchen von Konstantinopel ernannt wurde.¹⁴⁰

Nach dem Tod von König Wladislaus am 10. November 1444 änderte sich die Einstellung zur Union von Florenz. Der neue König Kasimir verfolgte eine Politik der Konversion der Ruthenen zum lateinischen Ritus. Ein Schritt in diese Richtung war 1451 die Einladung durch den König an den Volksmissionar Johann Kapistran,¹⁴¹ der zur Bekehrung der Ruthenen von Böhmen nach Polen kommen sollte. Der Einfluss des Metropoliten Isidor endete endgültig, als 1451 Kasimir, der König des vereinten Reichs Polen-Litauen, Jona als Metropolit von Moskau mit der Jurisdiktion über litauische Gebiete anerkannte.¹⁴²

Im Bereich der Kyjiver Metropole ist deutlich zu sehen, wie tief die Tradition der kirchlichen Verbundenheit mit Konstantinopel im Bewusstsein der Ruthenen verwurzelt war, aufrechterhalten besonders in adeligen Familien. Deswegen gab es unbeschadet der formalen Union mit Rom zahlreiche Kontakte zum Patriarchat von Konstantinopel. Gegen 1470, kurz vor seinem Tod (1472), wurde der von Rom nominierte und gegenüber der Union von Florenz loyale Metropolit Gregor vom Patriarchen von Konstantinopel Dionizios I. als rechtmäßiger Metropolit von Kyjiv anerkannt. Diese verbindende Beziehung zwischen Kyjiver Metropole und Konstantinopel blieb unvermindert bestehen.¹⁴³ Auch die Nachfolger von Gregor, wie Misail von Smolensk (1475-1480) und Joseph Bolharynovyč (1498-1501) versuchten, die Einheit mit Rom aufrechtzuerhalten, ohne diejenige mit Konstantinopel zu brechen. Man kann mit Hryniewicz sagen, dass diese Art „doppelter Loyalität“ einer der charakteristischsten Züge in der Geschichte der Wiederbelebung der Union von Florenz in der Kyjiver Kirche war¹⁴⁴ und auch später zur Zeit der Union von Brest 1596 im ruthenischen Gebiet erkennbar blieb.

2.3.2. Die Ablehnung der Union von Florenz in der Moskauer Metropole

Nach seiner Ankunft im Moskauer Großfürstentum am 19. März 1441 stieß Metropolit Isidor mit seiner unionistischen Werbung auf schärfste Ablehnung.¹⁴⁵ Die Botschaft von den Unionsbeschlüssen hatte sich längst vor seiner Ankunft im Moskauer Staat verbreitet.¹⁴⁶ Die polemische Tradition gegen Rom bestand in der russischen Region bereits seit langem und war besonders von den Vorgängern Isidors gefördert worden.¹⁴⁷ Sie nahm aufgrund der Union von Florenz immer mehr zu und blieb in Russland auch in der Zeit der Türkengefahr erhalten.¹⁴⁸ Über das Kirchenbewusstsein in der Moskauer Region in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts sagt Dilektorstkij, Russland sei in dieser Zeit der Überzeugung gewesen, die einzige Sicherung der gesamten Orthodoxie nach der Union von Florenz zu sein, die es gegen jeden lateinischen Einfluss zu verteidigen gelte.¹⁴⁹

¹⁴⁰ Vgl. I. Mončak, *Florentine Ecumenism*, 193.

¹⁴¹ Th. Frommann, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle 1872, 166.

¹⁴² RIB, Bd. 6, St. Petersburg 1880, 563-566; vgl. A. Ziegler, *Die Union des Konzils*, 119 ff.

¹⁴³ Siehe E. Winter, *Byzanz und Rom*, 41; A. Ziegler, *Die Union des Konzils*, 137-140.

¹⁴⁴ W. Hryniewicz, *The Florentine Union. Reception and rejection*. in: G. Alberigo (Hg.), *Christian Unity. The Council of Florence, 1438/39-1989*, Leuven 1991, 552 f.

¹⁴⁵ J. Gill, *The Council of Florence*, 360 ff.

¹⁴⁶ Bereits von Budapest aus hat er selbst einen Brief an die orthodoxen Slawen geschickt, in dem er von den Ergebnissen der Union berichtete. Die ersten Boten, die vor der Ankunft Isidors persönlich über den Verlauf des Konzils und die Beschlüsse der Union berichteten, waren die Konzilsteilnehmer, Bischof von Suzdal Avramij mit einem namentlich unbekanntem Begleiter, die am 29. September 1440 von Florenz heimgekehrt waren. Bischof Avramij, der zwar das Unionsdekret in Florenz unterzeichnet hatte, stellte sich schon in Moskau auf die Seite der Gegner der Union. Die anderen zwei russischen Abgesandten Thomas von Tver' und Simeon kehrten Anfang 1440 in ihre Heimat zurück und engagierten sich auch für die antiunionistischen Bestrebungen. Simeon agitierte zuerst in Nowgorod gegen die Union. Seine Botschaft drang dann über die Grenzen der Republik hinaus und erreichte Tver', Moskau und sogar die Grenzen von Litauen.

¹⁴⁷ I. Pavlov beruft sich in seinem Artikel auf die breite russische Literatur zu dieser Thematik. Vgl. *The Ferrara-Florentine Union. A View from Moscow. Historical Retrospective and Contemporary Appraisal*, in: G. Alberigo (Hg.), *Christian Unity. The Council of Florence 1438/39-1989*, Leuven 1991, 497.

¹⁴⁸ A. N. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemicheskich sočinenij*, Moskau 1875.

¹⁴⁹ F. I. Dilektorstkij, *Florentijskaja Unia (po drevnerusskim skazanijam) i vopros o sojedinenii cerkvej v drevnej Rusi*, in: Strannik 3: 1893, 451 f.

Nach den russischen Quellen hielt man den griechischen Metropoliten Isidor für einen Verräter, Betrüger und Zerstörer der orthodoxen Kirche, im Gegensatz zum Großfürst Vasilij, den man als einen Verteidiger des rechten orthodoxen Glaubens lobte.¹⁵⁰ Wie erfolgreich die Wirkung der Antiunionisten im russischen Gebiet war, kann man an der Tatsache erkennen, dass der Fürst Vasilij den Metropoliten Isidor kurz nach seiner Ankunft in Moskau im März 1441 festnehmen ließ. Die Union wurde sowohl vom Fürstenhof als auch von einem großen Teil der Bevölkerung abgelehnt. Welcher Meinung das russische Volk war, bleibt jedoch unklar. Nach Ziegler ist es sehr wahrscheinlich, dass es in Moskau eine ziemlich große Zahl von Gläubigen gab, bei denen der Metropolit Isidor ein starkes Vertrauen besaß.¹⁵¹

Weder Isidor noch Vasilij waren auf diese Konfrontation vorbereitet. Isidor war von der Richtigkeit seiner Handlungen überzeugt und musste vor der Macht des Moskauer Fürsten weichen. Fürst Vasilij ergriff die Initiative im Handeln gegen die Unionseinführung. Als Hauptgründe für das Scheitern des Moskauer Unionsversuches sind in erster Linie die politischen Motive des Großfürsten zu nennen. Vasilij suchte eine günstige Gelegenheit, die russische Kirche von Konstantinopel unabhängig zu machen. Die Union war vom Großfürsten in Moskau als eine Vereinigung mit dem westlichen politischen Feinde verstanden worden. Sie bedeutete neben der religiösen auch eine politische Unterwerfung unter die Herrschaft von Rom und Litauen. Die Absetzung Isidors benutzte Vasilij als einen doppelt günstigen Schritt sowohl gegen die Union von Florenz, deren Beschlüsse man als eine Abweichung vom alten Glauben verurteilte, als auch gegen Konstantinopel, denn von nun an besaß er das Recht, die neuen Bischöfe zu ernennen. Hiermit hat Vasilij einen der entscheidendsten Schritte in der russischen Kirchengeschichte getan, nämlich die Aufkündigung der Unterstellung der russischen Kirche unter Konstantinopel.¹⁵²

Isidor kam als begeisterter Missionar nach Moskau, der sich aber vielleicht nicht ganz dessen bewusst war, dass mit dem Großfürsten Vasilij in der russischen Region das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in eine neue Epoche eingetreten war, auch wenn es sich noch nicht so deutlich herauskristallisiert hatte.¹⁵³ Die Kirche hatte zu dieser Zeit im russischen Staat keine autonome Position mehr, sie hatte von nun an der großfürstlichen Politik zu dienen.

2.3.3. Die Kyjiver Unionstradition nach dem Konzil von Florenz

2.3.3.1. Die Individualität der Kyjiver Kirche in der Zeit um das Konzil von Florenz

Die Kyjiver Kirche handelte sowohl gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel als auch gegenüber Rom als souveräne Kirche.¹⁵⁴ Diese Souveränität ist deutlich im Falle der Kyjiver Metropoliten zu sehen, die in den Beziehungen zur lateinischen Kirche ihre Metropolie vertraten. Der Metropolit Cyprian Camblak machte am Ende des 14. Jahrhunderts dem Patriarchen von Konstantinopel den Vorschlag, die

¹⁵⁰ „Friede und Segen, Ruhm und Preis dem Großfürsten Vasilij Vasiljevič von ganz Russland, dem Erhalter des rechten Glaubens in Ewigkeit, Fluch aber Isidor, dem Ex-Metropoliten und seinen Helfershelfern“. (...) „Der Anfang des Übels kam durch den griechischen Kaiser Johannes und durch die geldgierigen Griechen und den Metropoliten.“ In Russland sieht man den rechten Glauben am stärksten bewahrt durch den Großfürsten Vasilij. Vasilij „gleich dem heiligen Caren Konstantin dem Großen, und dem Fürsten Vladimir, der das russische Land taufen ließ und den orthodoxen Glauben festigte als ein Streiter des Glaubens (...)“. Zitiert nach H. Schaefer, *Moskau, das dritte Rom*, Darmstadt 1957, 30-38, bei V. Malinin, *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i jego poslanija*, Kyjiv 1901, Anhang 102-114; F. I. Delektorskij, *Kritiko-bibliografičeskij obzor drevnerusskich skazanij o florentijskoj unii*, in: *ŽMNPr* 7: 1895, 139; A. N. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor*, 340 ff.

¹⁵¹ A. Ziegler, *Die Union des Konzils*, 100.

¹⁵² P. Nitsche, *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240-1538)*, in: M. Hellmann (Hg.), *Handbuch der Geschichte Russlands*, Bd. 1, Stuttgart 1981, 633 f.

¹⁵³ „Becoming independent from an external and foreign authority, the Russian hierarchy had to become even more dependent from the local state power“. I. Pavlov, *The Ferrara-Florentine Union*, 506.

¹⁵⁴ In einer nach Rang geordneten Liste mit Bischofssitzen, die auf das Jahr 1170 zurückgeht, steht die Metropolie der Rus' auf dem 62. Platz. Sie schließt 11 Suffraganbischöfssitze ein, die von Kyjiv abhängig waren: Bilhorod, Chernihiv, Novgorod, Polotsk, Volodymyr, Perejaslav, Suzdal', Turiv, Kaniv, Smolensk und Halyč. Die Kyjiver Metropolie umfasste somit das Territorium von Russland, Weißrussland und der Ukraine. Siehe J. Darrouzès, *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, Bd. 1, Paris 1981, 367.

Trennung zwischen Ost- und Westkirche auf einem ökumenischen Konzil zu lösen.¹⁵⁵ Eine unabhängige Haltung zeigte auch der Kyjiver Metropolit Gregor Camblak, der in seiner Rede auf dem Konzil von Konstanz 1418 den gleichen Vorschlag zu einer Vereinigung der beiden Kirchen machte.¹⁵⁶ Beide Metropoliten verhielten sich ganz unabhängig gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel, dem ihre Metropole unterstellt war.

Auf dem Konzil von Florenz war die Kyjiver Kirche *de facto* als eine autonome Kirche vertreten. Unter das Protokoll der Unionsbeschlüsse setzte Metropolit Isidor seine Unterschrift als „Ruthenus (...) Isidoros metropolitae Kyevou“ neben den Vertretern aus Konstantinopel und anderen Kirchen. Die Nachfolger von Isidor führten ihr Amt ebenso autonom von der Kirche Konstantinopels aus. 1476 wandte sich Metropolit Misail mit der Bitte an Rom, eine Union zu schließen, obwohl seine Wahl noch nicht durch den Patriarchen von Konstantinopel bestätigt war. Nach dem Konzil von Florenz hatte nach Patrylo die Beziehung zu Konstantinopel keinen entscheidenden Einfluss mehr auf die Selbstbestimmung der Kyjiver Kirche.¹⁵⁷ Der Autor kommt in seiner Studie zur Schlussfolgerung, dass ab dem 14. Jahrhundert ein neugewählter Metropolit nur die Segnung durch den Patriarchen von Konstantinopel erwartete. Die Wahl der neuen Metropoliten war seitdem durch die Synode der Kyjiver Kirche und den Großfürsten von Litauen bestimmt.¹⁵⁸ Metropolit Bolharynovyč übte auch seine Jurisdiktion in der Metropole aus, bevor die Bestätigung für seine Wahl von Konstantinopel angekommen war.¹⁵⁹ Er wiederholte auf eigene Initiative den Vorschlag des Metropoliten Misail an Rom, ohne Einmischung des Patriarchen von Konstantinopel.¹⁶⁰

Das ganze 16. Jahrhundert hindurch gibt es keine Hinweise, die auf eine Abhängigkeit der Aktivitäten der Kyjiver Kirche vom Patriarchat von Konstantinopel hindeuten. Der Patriarch von Konstantinopel hatte so immer weniger Einfluss auf die Kyjiver Metropole hinsichtlich der Wahl der Metropoliten und ihrer Tätigkeiten als in den vorigen Jahrhunderten.

Nach Mončák wies die Kyjiver Kirche in dieser Zeit charakteristische Merkmale einer autonomen Kirche mit ihrem eigenen Metropolit an der Spitze auf und hielt dabei eine respektvolle Haltung gegenüber Konstantinopel als ihrer Mutterkirche aufrecht. Im Bewusstsein ihrer Unabhängigkeit strebte die Kyjiver Kirche ständig die Wiederherstellung der vollen Einheit mit der Kirche von Rom an.¹⁶¹ Die Kyjiver Metropoliten bemühten sich, die direkten Beziehungen mit dem Apostolischen Stuhl in Rom wiederherzustellen, ohne dabei die mit Konstantinopel schwächen zu wollen.

2.3.3.2. Das Unionskonzept des Kyjiver Metropoliten Misail Pstruckyj (1475-1480) und Josyf Bolharynovyč (1498-1501)

Zum Nachfolger von Metropolit Gregor (1458-1472) wurde in der Kyjiver Metropole der Bischof von Smolensk, Misail (Pstruckyj)¹⁶² gewählt. Auf der Synode von Novogorodok äußerte er in Anwesenheit der Vertreter der Orthodoxen Kirche gegenüber dem päpstlichen Legaten Bonumbre seine Bereitschaft, die Einführung der Florentiner Union zu unterstützen. Die versammelten Synodenteilnehmer folgten Misails Initiative und verfassten ein Schreiben, das sie Papst Sixtus IV. überreichen ließen. Am 14. März 1476 schrieb Metropolit Misail einen weiteren Brief,¹⁶³ zusammen mit einigen hohen

¹⁵⁵ F. Miklosich, I. Müller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, 282-285; vgl. A. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity for the Ukrainian Greco-Catholic Church*, in: *Logos* 35: 1994, 92; siehe auch I. Vlasov'sky, *Narys istorii Ukrain's'koji Pravoslavnoji Cerkvy*, Bd. 1, Bound Brook 1971, 115.

¹⁵⁶ *Acta Concilii Constanciensis*, Bd. 2, 164-166.

¹⁵⁷ I. Patrylo, *Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Haliciensis, attentis praescriptis M.P. „Cleri sanctitati“*, in: *Analecta OSBM ser. II*, 16: 1962, 32 f.

¹⁵⁸ K. Chodynicki, *Kościół Prawosławny*, 69 f.

¹⁵⁹ B. Bučynskyj, *Zmahania do unii rus'koi cerkvy z Rymom v rokach 1498-1506*, in: *Zapysky UNT*, Bd. 4, 114.

¹⁶⁰ Der Brief des Metropoliten Bolharynovyč ist veröffentlicht in: A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, Bd. 2, Rom 1861, Nr. 296, 257 f.

¹⁶¹ I. Mončák, *Florentine Ecumenism*, 315.

¹⁶² Zum Unionskonzept von Misail Pstruckyj siehe W. Hryniewicz, *Ein Vorläufer der Unionsbestrebungen der Ruthenen. Die Denkschrift des Metropoliten Misail (1476)*, in: *OS* 44: 1995, 49-59.

¹⁶³ Die theologischen Gedanken des Metropoliten Misail entnehmen wir seinem Schreiben, das 1605 von Ipatij Pociej, dem Kyjiver Metropolit in einem alten Buch in altslawischer Sprache unter dem Titel: „Das achte Konzil von Florenz“ in einer Kirche von Krewa entdeckt wurde. *Poselstvo do papeža rym's'kogo Siksta IV (Litterae synodales ad Sixtum IV)*, in: *Monumenta Ucrainae Historica IX-X*, Romae 1971, Nr. 4, 6-30, (ruthenisches

Geistlichen und vielen ruthenischen Adeligen auf einer Versammlung in Wilna. In Bezug auf beide Briefe ist bis heute nicht bekannt, ob der Papst sie jemals erhalten hat. Metropolit Bolharynovyč schrieb seinen Brief nach Rom am 20. August 1500, in dem er die Unionsgedanken des Metropoliten Misails wiederholte.¹⁶⁴ Der Gedanke, der im Zentrum des Interesses der Metropoliten stand, ist das Streben der Ruthenen nach der Einheit beider Kirchen, wie auch die Verteidigung des wahren Glaubens in ihrer Tradition.

2.3.3.2.1. Die Suche nach der Einheit

In der Schrift des Metropoliten Misail kommt, genauso wie bei seinem Vorgänger, dem Metropoliten Isidor, das gleiche Dilemma ausdrücklich zum Vorschein, das einerseits auf das Bewusstsein der Zwietracht zwischen der lateinischen und orthodoxen Kirche hinweist, andererseits aber besagt, dass alle Christen den einen Leib Christi bilden. Die Gefahr der Trennung sieht der Kyjiver Metropolit in der gegenseitigen Beschuldigung und Verachtung, die keine Rechtfertigung hat.

Die Ruthenen bemühten sich um die Überwindung der Trennung zwischen der Ost- und der Westkirche. Ihrer Meinung nach verstieß die Zwietracht zwischen den Kirchen gegen das Wesen der christlichen Religion, die den Anspruch erhebt, die Religion der Liebe zu sein. Einen konkreten Ansatz für die Lösung der gegebenen Situation kann man in der Entsendung von zwei Legaten nach Kyjiv erblicken, die die beiden Kirchen repräsentierten. Sie sollten den Versuch unternehmen, die verlorene Einheit auf der Basis der Beschlüsse des Konzils von Florenz wiederherzustellen. Für erforderlich hielten sie, dass sich die griechische und die römische Kirche gegenseitig besser kennen lernen und ihre Beziehungen zueinander in Frieden und Eintracht gestalten sollten.

Angesichts der Türkengefahr drängten die Ruthenen den Papst, ihre Angelegenheit der Einigung neu zu durchdenken,¹⁶⁵ um dem gemeinsamen Feind des Glaubens Christi die Stirn zu bieten. Den größeren Feind der Einheit der Kirche sahen die Ruthenen in der Tatsache, dass manche die Bekenner des orthodoxen Glaubens für „keine wahren Christen“ halten.¹⁶⁶

Aus der Denkschrift Misails ist deutlich zu erkennen, wie schmerzlich die Ruthenen das Misstrauen der Lateiner empfanden. Sie sahen dies als Verachtung ihres Glaubens. Mit der Zunge könne man sowohl Gott loben als auch Verleumdungen über „unschuldige Menschen verbreiten, die fromm leben und vom Heiligen Geist nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurden und von der Ewigkeit zur Gnade berufen sind“.¹⁶⁷

Wer einen anderen beschuldigt, sei kein wahrer Christ und setze ihn der Gefahr aus, an der Möglichkeit seiner Erlösung zu zweifeln. Die Ruthenen erhofften sich im Glauben ihrer Tradition am künftigen Himmelreich Gottes teilzuhaben. Der Herr sei gerecht, aber gleichzeitig barmherzig.¹⁶⁸ Auch von den Menschen verlangte er die Bereitschaft zur Vergebung. Friede und Liebe sind so die Grundprinzipien von Misails Schreiben.

2.3.3.2.2. Verteidigung der eigenen Tradition bei den Ruthenen

Laut Misails Brief ist die Kirche „der eine Leib Christi“. Alle gehören Christus an, sind „des einen Hauptes Glieder“.¹⁶⁹ Die West- und Ostkirche bilden den einen Leib durch den einen Hl. Geist und die Wiedergeburt in der einen Taufe. „In dem einen Geist wurden wir alle in einen einzigen Leib hineingetauft, Juden und Heiden, Sklaven und Freie“ (1 Kor 12,13). Das Schreiben fügt dem Pauluswort

Original), 30-35 (lateinische Übersetzung, die in mehreren Stellen das Original interpretiert und seinen Inhalt wesentlich ändert); Misail (Metropolit), „*Hramota Kievskoho Mitropolita Misaila k papie Sixtu IV*“ und „*Poselstvo do papeža rymkoho Syksta IV ot duhovenstva i ot kniažat*“ (altslaw.), in: Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 7, Kyjiv 1887, 199-231.

¹⁶⁴ A. Theiner, *Vetera monumenta*, 257-258; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom*, Bd. 1, Wien 1878, 481-483.

¹⁶⁵ *Poselstvo do papeža rym'skogo Siksta IV*, 19 f.

¹⁶⁶ Ebd. 12.

¹⁶⁷ Ebd. 12.

¹⁶⁸ Vgl. Ebd. 17.

¹⁶⁹ Ebd. 11 f, 18, 19.

die Ruthenen und das ganze „edle und zahlreiche slawische Volk“ hinzu.¹⁷⁰ Ein Christus, ein Heiliger Geist, eine Taufe stehen so im Zentrum des ekklesiologischen Konzeptes der Ruthenen. Die Kirche ist das „Haus des Herrn“ für alle. Die Verschiedenheit der Völker und Kulturen kann dem nicht im Wege stehen.

In Christus entfaltet sich die neue Existenz für alle Getauften (vgl. Gal 3,27). Er selber ist der erste Oberhirte der Gläubigen und in ihm erhalten alle Völker den Segen. Die Betonung der allumfassenden Gnade und Erlösung in Christus ist ein besonders charakteristisches Kennzeichen des Briefes. Dieser Universalismus aber gründet in den Worten der Bibel von der Erschaffung des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes (Gen 1,26).¹⁷¹

Die Ruthenen beriefen sich auf das Konzil von Florenz und bezeichneten es als ein Ökumenisches Konzil.¹⁷² Der Einfluss des Konzils und seiner Aussagen ist besonders in der Formulierung des Glaubens an die heilige Dreifaltigkeit zu erkennen. Das Problem des Filioque trennt sie von den Lateinern nicht. Die Ruthenen bekennen, dass der Hl. Geist durch *einen* Hauch „zuerst vom Vater, dann vom Sohn“ ausgeht.¹⁷³ Auf diese Weise werden alle Anschuldigungen entschieden zurückgewiesen, derselbe Glaube an die heilige Dreifaltigkeit betont, den die Ruthenen von den Aposteln und den Vätern übernommen und bewahrt haben. Mit der gleichen Entschiedenheit verteidigen sie ihr Bekenntnis zu der „einen Taufe zur Vergebung der Sünden“.

Metropolit Bolharynovyč, ähnlich wie Metropolit Misail, erkannte 1500 in seinem Glaubensbekenntnis alles an, was die Katholische Kirche glaubt und was sie lehrt, auch im Bezug auf Filioque. „Credimus et in Spiritum sanctum ex Deo Patre procedentem similiter et a Filio una spiratione (...) Haec est fides nostra, Beatissime Pater, sic confitemur, et ita credimus ac tenemus“. Die unionistische Perspektive des Metropoliten Joseph wird auch ausdrücklich vom Autonomieverlangen der Kyjiver Kirche durchdrungen, die sich unverändert in ihrer byzantinischen Tradition in einer ununterbrochenen Beziehung zu Konstantinopel sehen will. Die Einheit im Glauben hieß für die Ruthenen keine Änderung des bisherigen Glaubens, der sowohl im westlichen Rom als auch im östlichen Konstantinopel in seinem Ursprung in Christus unversehrt blieb.¹⁷⁴

Die Ruthenen sahen sich gemeinsam mit den Lateinern in dem einen Glauben verwurzelt und suchten die Einheit, die ihnen die Gleichberechtigung und den Zugang sowohl zu Rom als auch zu Konstantinopel gewährleistete. Sie waren mit keinem Uniformismus einverstanden, der sie ihrer eigenen Tradition beraubt hätte. Deswegen verlangten sie eine Delegation aus Rom, die nach Kyjiv käme, um die Union aus der Sicht der Kyjiver Kirche zu studieren und zu ihrer Verwirklichung beizutragen.

2.3.3.2.3. Die Rolle des Papstes für die Einheit der Kirche

Die Ruthenen waren stolz auf ihre eigene Tradition und wollten sie sorgfältig bewahren. Der Metropolit Misail betont in seinem Memorandum, dass die Patriarchen des Ostens in aller Treue das ihnen anvertraute Volk Gottes geleitet hätten, in wahren Glauben und in rechter Frömmigkeit. Laut dieser Schrift steht dennoch dem Papst unter den Patriarchen eine besondere Rolle zu, die er als Oberhaupt in der christlichen Welt zu erfüllen habe. Davon zeugen schon die vielen Titel und Anreden, unter denen sich die Ruthenen an ihn wenden. Sie bekennen ihn als den „allgemeinen Hirten“,¹⁷⁵ den ersten unter denen, die der Kirche vorstehen, den „obersten Stammvater der rechtgläubigen Patriarchen“.¹⁷⁶ Sie

¹⁷⁰ Ebd. 19.

¹⁷¹ Ebd. 12, 17, 20.

¹⁷² Ebd. 15, 19.

¹⁷³ Ebd. 18. Gleich danach erscheint aber bei der Erklärung dieses Glaubens eine biblische Formel, die vom Ausgang des Geistes „vom Vater“ spricht (Joh 15,26).

¹⁷⁴ „Ceterum supplicavit nobis Iohannes Sopega, secretarius predictus, quod Iohannem Iozeph prefatum, ut verum Archiepiscopum Metropolitanum ac primatem iuxta ritum Grecorum dilecto filio Alexandro duci Lithuanie prefato commnedaremus (...) Quod autem etiam postulavit (...) de admittendis ad obedientiam sedis apostolice et Romane ecclesie quibuscumque, qui ritus Grecorum sequi voluerint, si intellexerimus, eos decreta concilii Florentini servare, nec in sacramentis ecclesie, aut allis articulis fidei a Romana ecclesia discrepare (...)“. A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, Bd. 2, Rom 1953-54, Nr. 102, 177.

¹⁷⁵ *Poselstvo do papeža rymy'skogo Siksta IV*, 10.

¹⁷⁶ Ebd. 13.

versichern ihm ihren vollen Glauben und ihre Liebe und nennen ihn „allgemeinen Lehrer“,¹⁷⁷ „obersten Patriarchen“.¹⁷⁸

Der Brief des Metropoliten Josyf Bolharynovyč enthält auch die feierliche Bestätigung des päpstlichen Primats und das katholische Glaubensbekenntnis. Der Metropolitan adressiert seinen Brief an den „(...) beato ac beatissimo (...) ac apostolicae ecclesiae Pontifici maximo, dignissimo Vicario Christi (...)“. Der Papst ist für ihn „Sacrosantissimo patrum patri, originali pastorum pastori, beato ac beatissimo Alexandro Sacrosante Romane ac Universali catholicae ac apostolicae ecclesiae Pontifici maximo, dignissimo Vicario Christi, sedenti in Trono principis Apostolorum Petri (...). O beatissime Patriarcharum Pater, sic magnus, sic beatificatus incomparabili dignitate apud Deum!(...)“, und weiter erkennt er in ihm den Bewahrer des Glaubens an „reformatio fidei (...) unus omnium Summus Pastor“.¹⁷⁹ Aus diesen Worten ergibt sich eindeutig eine Position, nach der dem Bischof von Rom unter den Patriarchen der Ehrenprimat zusteht. Dieses Verständnis des päpstlichen Primats wurde auf keinen Fall als eine Machtverschiebung verstanden, die zum Bruch der kanonischen Beziehung zwischen der Kyjiver Metropole und Konstantinopel führte. Für die Ruthenen stand dem Papst vor allem der Primat der Liebe zu.

Misail wendet sich an den Papst als den „barmherzigen Hirten“ mit der großen Bitte, die ruthenische Kirche in die Einheit mit der römischen Kirche aufzunehmen. Die Bitte um die Vereinigung wurde kunstvoll entfaltet im Anschluss an die sechs „Werke der Barmherzigkeit“, die als Zeichen des Erbarmens Gottes selbst gegenüber allen Menschen betrachtet werden.¹⁸⁰ Die Ruthenen bekennen, dass sie sich in der Einheit mit dem Papst den vollen Zugang zu den Quellen der Erlösung erhoffen, aus denen auch die östlichen Patriarchen schöpfen. Die Aussagen der beiden Metropoliten sind keineswegs eine Herabminderung oder gar Verneinung des eigenen ekklesiologischen Status⁷ und keine Negierung der Anwesenheit der Gnade auch in der Ostkirche. Sie äußerten den Willen, noch vollkommener an der Gnade der Erlösung in den heiligen Sakramenten, besonders der Taufe und der Eucharistie, in der vereinten Kirche teilzuhaben. Der Friede und die Liebe und nicht die Gewalt und der Zwang könnten die Einheit zwischen zwei Traditionen wiederherstellen, und es hinge vor allem von den Hirten der Kirchen ab, ob diese Vereinigung zustande käme.

Die kirchliche Einstellung von beiden Metropoliten lässt deutlich die eigene, schon seit langem bestehende und für die Kyjiver Metropole charakteristische Tradition erkennen, die in Toleranz und einer ökumenischen Offenheit gegenüber Rom besteht. Das Verständnis von Kirche als Leib Christi beinhaltet so in der Einheit die Verschiedenheiten von Kultur, Tradition und Ritus. Die Ruthenen suchten entschlossen die sichtbare Einheit mit der römischen Kirche und waren gleichzeitig besorgt um den Erhalt der kanonischen Beziehung zur Kirche von Konstantinopel und der eigenen byzantinisch geprägten Identität. Sie erwarteten die Anerkennung ihrer Tradition von Seiten der römischen Kirche. In den Schriften der Metropoliten wird eine Vision der Einheit der östlichen mit der westlichen Kirche entworfen, die in unterschiedlichen Traditionen, aber dennoch in dem einen christlichen Glauben verwurzelt ist. Die Ruthenen sind sich der Übereinstimmung im Glauben mit der Westkirche bewusst. Diese Gewissheit begründen sie mit der Berufung auf die Beschlüsse der Union von Florenz. Sie betrachten ihre Kirche als eine lokale Kirche, die einen Teil der universalen Kirche ausmacht.

Die eigentliche Ursache der Zwietracht sehen die Ruthenen im gegenseitigen Misstrauen. Die Einheit der Kirchen wird vor allem als eine Vereinigung dargestellt, eine Rückkehr zum Frieden und zur Eintracht unter zwei gleichberechtigten Kirchen der östlichen und westlichen Tradition. Diese beiden Kategorien des Friedens und der Eintracht bilden die Grundprinzipien des theologischen Denkens des Metropoliten Misail. Solches Denken erinnert an die altrussische „Regel der Wahrheit und des Friedens“, die bereits im dritten Jahrhundert von Firmilian von Kaisareia in seiner Korrespondenz mit Cyprian von Karthago formuliert wurde.¹⁸¹ Die Wahrheit müsse mit dem Frieden im Geist der Brüderlichkeit und der Eintracht übereinstimmen. Das Prinzip der Wahrheit allein reiche nicht aus, wenn es nicht unablässig vom Wunsch getragen werde, Frieden und Einigung zu suchen.

¹⁷⁷ Ebd. 9.

¹⁷⁸ Ebd. 22.

¹⁷⁹ PSRL, Bd. 6, 45; Bd. 8, 238; Theiner, *Vetera monumenta*, 257, 296 f.

¹⁸⁰ *Poselstvo do papeža rym'skogo Siksta IV*, 20 ff.

¹⁸¹ Epistola 75, ad Cyprianum 24, 3. Kritische Ausgabe: *Saint Cyprien. Correspondance*, Bd. 2, Texte établi et traduit par le Chanoine A. Bayard, Paris 1925, 306; zit. bei W. Hryniewicz, *Ein Vorläufer der Unionsbestrebungen*, 59.

Besonders tiefe Ehrfurcht schenken die Ruthenen dem Papst unter den gleichberechtigten östlichen Patriarchen. In diesem Falle ist dennoch nach Hryniewicz überhaupt nicht bemerkbar, dass die Kyjiver Metropole bereit wäre, bei einer Einigung mit der römischen Kirche die kanonischen Bande mit dem Patriarchen von Konstantinopel zu lösen. Das hätte der langen Tradition der Bindung der Kyjiver Rus' an ihre Mutterkirche widersprochen.¹⁸² Dieses Problem taucht erst nach der Union von Brest auf, die zu einem Bruch der Union mit Konstantinopel führte. Das Memorandum Misails ist noch die Frucht eines ganz anderen Denkens aus dem Strom der gemeinsamen frühchristlichen Ekklesiologie der Schwesterkirchen.

Vom ökumenischen Standpunkt aus sind die Schriften der beiden Metropoliten sehr bedeutsame Dokumente. Sie weisen auf die von Anfang an bestehende Haltung der Ruthenen zu einer Einigung mit Rom hin und ermöglichen es, sowohl die Geschichte der ökumenischen Beziehungen zwischen Ost- und Westkirche im Zusammenhang der Kyjiver Metropole im richtigen Licht zu sehen als auch neue Perspektiven für die Zukunft der Weltökumene aufzuzeigen. Sowohl während der Union von Florenz als auch vor dem Abschluss der Union von Brest stellten sich die ruthenischen Metropoliten eine Union mit Rom vor, die zu keinem Abbruch ihrer kanonischen Beziehung zu Konstantinopel und der übrigen Orthodoxie führen würde. Die Union von Brest führte jedoch letztendlich zur Abspaltung eines Teiles der Kyjiver orthodoxen Kirche von der Gesamthodoxie und bildet daher einen Stolperstein in der Weiterentwicklung des gegenwärtigen orthodox-katholischen Dialogs.

Zusammenfassung

Von einem Erfolg des Konzils von Ferrara-Florenz lässt sich mit Sicherheit sehr schwer sprechen. Wenn man dieses Ereignis im Kontext des 15. Jahrhunderts und im Lichte der damaligen Zielsetzung betrachtet, dann erscheint die Union von Florenz meistens als ein misslungener Versuch, die Einheit zwischen der Ost- und Westkirche wiederherzustellen. Ist man aber in der Lage, dieses Ereignis nicht nur am Beispiel der darauf folgenden Union von Brest, sondern in der Perspektive des gegenwärtigen Dialogs und seiner zukünftigen Entwicklung zu bewerten, dann ergibt sich hier ein Modell aus der Unionsgeschichte, das zur Bewältigung der seit Jahrhunderten bestehenden Stolpersteine vor allem im orthodox-katholischen ökumenischen Gespräch helfen könnte. Das Gelingen dieses Dialogs hängt davon ab, ob man die Leitideen der Union von Florenz, die Intentionen der auf dem Konzil beteiligten Seiten von Rom und Konstantinopel kritisch in Betracht zieht, und schließlich den Beitrag der Kyjiver Metropoliten erblickt, die um die Einheit der Ost- und Westkirchen untendenziös besorgt waren. Die Aufgabe bestünde in diesem Falle in der Umwandlung und Vergegenwärtigung eines alten, jedoch immer aktuellen Einheitsmodells in die heutige Situation.

Neben den gegenseitigen ethnischen Vorurteilen, die auf eine seit Jahrhunderten entstandene Entfremdung hinweisen, spielten die theologischen Streitfragen eine entscheidende Rolle. Zwei ekklesiologische Konzepte, die sich kaum miteinander vertragen konnten, wurden nebeneinandergestellt. Die Papstkirche des Westens und die historischen Patriarchatskirchen beschränkten sich darauf, einander anzuerkennen. Es gelang ihnen aber nicht, einander zu verstehen und sich als gegenseitige Ergänzung zu sehen.

Was die Kyjiver Kirche im Zusammenhang mit der Union von Florenz anbelangt, entwickelte sie eine eigene Tradition, die sowohl in der Ost- als auch in der Westkirche im Glauben und im praktischen Leben verwurzelt war. Die Ruthenen waren ständig um die Einheit zwischen Ost- und Westtraditionen bemüht und verblieben in ihrem tiefsten Bewusstsein außerhalb des Schismas 1054. Deswegen fand das Wirken des Metropoliten Isidor im Sinne der Union von Florenz in den ukrainisch-weißrussischen Ländern Polen-Litauens seine Zustimmung. Die Kyjiver Metropoliten verstanden die Union mit Rom als eine Vereinigung von zwei gleichberechtigten Kirchen, die in derselben Quelle ihren Ursprung hatten. Sie waren sich keiner Abweichung in den Glaubensfragen bewusst, die die Osttradition aus der Einheit mit der lateinischen Kirche gelöst hätte. Aus diesem Grund bestand für den Metropoliten Isidor und seine Nachfolger kein Bedarf, aus den Florentiner Unionsbeschlüssen im Glauben und in der Praxis der Kyjiver Metropole irgendwelche Neuerungen einzuführen. Uniformismus war ihnen von Anfang an fremd.

¹⁸² W. Hryniewicz, *Ecumenical Lessons from the Past: Soteriological Exclusivism at the Basis of Uniatism*, in: K. Chr. Felmy (Hg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, 521-533.

Die Kyjiver Kirche bemühte sich, die ihr spezifische Idee der kirchlichen Beziehungen zwischen einer autonomen Kyjiver Metropole und der universalen Kirche zu realisieren. Sie wirkte als eine autonome Kirche sowohl gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel als auch in Beziehung zu Rom. Das Bewahren dieser Autonomie bildete ein Grundprinzip und wurde in die Unionskonzepte der Kyjiver Metropoliten miteinbezogen.

Die Union von Florenz stellt ein Modell dar, dessen Ziel es war, die Einheit zwischen Ost- und Westkirche zu erreichen. Die Kyjiver Kirche hat dabei einen wichtigen Beitrag geleistet, indem sie sich als eine autonome Kirche gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel verhielt und die ökumenischen Entwürfe erarbeitete, die, basierend auf den Prinzipien der Gleichheit der lokalen Kirchen im juristischen und liturgischen Sinn, als ein Unionsmodell im heutigen ökumenischen Dialog noch immer aktuell sind.

3. DIE UNION VON BREST-LITOVSK 1595/96

Die Union zwischen dem Römischen Apostolischen Stuhl und der Kyjiver orthodoxen Kirche, zu der es 1595/96 in Brest-Litovsk gekommen war, hatte schwerwiegende Folgen für die Kirchengeschichte dieser Region. Bis zum heutigen Tag sorgt dieses Ereignis für vielfältige, oft widersprüchliche Einschätzungen sowohl bei Historikern als auch in der breiten Öffentlichkeit. Die Diskussion um die Union von Brest hat infolge zwischenkirchlicher Konflikte in der Geschichte des Christentums im Lande und auch nach dem Wiedererstehen der Ukraine 1989 eine Verschärfung erfahren. Die Spannungen zwischen den betroffenen Konfessionen bestehen immer noch. Diskutiert wird über das Existenzrecht der Unionskirchen. Laut der Vorstellung vieler orthodoxer und katholischer Theologen haben die unierten Kirchen eine zweifelhafte ekklesiologische Identität.

Die Antwort auf die Frage, wie es zu dieser Union kam, ist nicht leicht zu finden. Die orthodoxe Bevölkerung ist der Meinung, dass die Union den Ruthenen mit Gewalt aufgezwungen worden sei. Der Vatikan, die Jesuiten, die polnische Geistlichkeit und Staatsmacht hätten die Union vorangetrieben, um die ukrainische Bevölkerung der Kyjiver Metropole an die katholische Kirche zu binden und schließlich zu polonisieren. Diese Vorwürfe im Falle der Union von Brest werden im folgenden Kapitel behandelt.

3.1. Das Vorfeld der Union von Brest-Litovsk

3.1.1. Das mittelöstliche Europa am Ende des 16. Jahrhunderts

Die ostslawische Christenheit, für die einst von Konstantinopel her die „Metropole von Kyjiv und der Rus'-Lande“ eingerichtet worden war, war um die Mitte des 16. Jahrhunderts auf drei Staaten, auf das Moskauer Reich, auf Litauen und auf Polen, aufgeteilt. Ab 1547 war die Orthodoxie die Staatskirche im Zarenreich Moskau. Der weitaus größere Teil der ostslawischen Christenheit lebte damals hingegen unter lateinischen Landesherrn in den beiden zunächst nur in Personalunion miteinander verbundenen Staaten Litauen und Polen, die 1569 durch die Union von Lublin zu einem einzigen Staat, zur Rzeczpospolita Polska, vereint wurden. Die Grenze zwischen der Rzeczpospolita Polska und dem Zarenreich Moskau war auch die Grenze zwischen dem neuen Patriarchat von Moskau und seiner Mutterkirche Konstantinopel.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts stimmten die Interessen von Polen und dem Vatikan nicht überein. Der Heilige Stuhl fühlte sich von Seiten des Osmanischen Reiches bedroht, Polen wiederum von Moskau, wo sich der damals herrschende Ivan schon 1547 selbst den Zarentitel angeeignet hatte und sich später erfolglos um seine europäische Anerkennung bemühte. Moskau war lange Zeit hindurch der bedrohlichste Gegner für Polen. Selbst der Vormarsch der Türken auf dem Balkan und in Afrika hatte die polnischen Interessen nicht so stark bedroht wie die infantischen und baltischen Ambitionen Ivans IV. Bis zum Ende des 16. Jahrhunderts war der polnisch-moskauische Konflikt ständig immer wieder neu aufgeflackert, auch die Versuche des Heiligen Stuhles, die beiden Gegner zu versöhnen und ihre gemeinsame Anstrengung gegen die Türkei zu lenken, blieben erfolglos.¹⁸³

¹⁸³ Vgl. W. A. Serczyk, *Europa Środkowa i Wschodnia u schyłku XVI wieku*, in: R. Łużny (Hg.), *Unia brzeska geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Krakau 1994, 14-15.

Der Westen betrachtete Russland als von ihm getrennte unverständliche Welt, die praktisch undurchdringbar sei. Patriarchaler mittelalterlicher Despotismus, verwandt mit der mongolischen Tyrannei passte auf keinen Fall mit dem damaligen Europa zusammen, wo neben dem Adel das Bürgertum eine immer stärkere Rolle in der Entwicklung spielte.

Die russische Kirche erlebte Mitte des 16. Jahrhunderts eine tiefgehende Krise. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts stand die Kirche vor einer Aufgabe, die ihre Möglichkeiten überstieg, denn sie hätte mit dem Luthertum, dem Katholizismus und den Muslimen kämpfen müssen.¹⁸⁴ Die Errichtung des Patriarchats von Moskau 1589 machte nur einen Schritt in Richtung der Bekräftigung der Lage der Kirche in Russland aus. Es ist offensichtlich, dass die orthodoxe Hierarchie, besonders in den westlichen Gebieten, in immer größerem Maße der Anziehungskraft der lateinischen Kultur aufgeliefert war und in Rom die Hoffnung auf eine Vereinigung der römischen mit den östlichen Kirchen bestand.¹⁸⁵ Der Katholizismus ging in dieser Zeit nach dem tridentinischen Konzil, gekennzeichnet vom exklusivistischen ekklesiologischen Denken, in die Offensive. Den Unionsgedanken mit der ganzen orthodoxen Kirche im Osten nahm deutlich Papst Gregor XIII. (1572-1585) auf, der 1573 die „Kongregation für den Griechischen Orient“ ins Leben rief. Im Jahre 1581 schickte er den Jesuiten A. Possevino in den Osten, voller Hoffnung, dass dieser Russland für die Union gewinne.¹⁸⁶ Außerdem interessierte man sich auch sowohl in Polen als auch in Litauen für die Union. Dem zugeneigt waren auch die religiöse Erneuerungsbewegung der katholischen Kirche in Polen und die Jesuiten, die 1564 nach Polen gekommen waren. Das Hauptzentrum, in dem man die Unionsgedanken pflegte, war Wilna, Wohnstätte einer jesuitischen Universität und Residenz des Metropoliten der Kyjiver Metropole Polen-Litauens.

Die vor- und nachreformatorische Strömung der Erneuerung der katholischen Kirche im Westen wirkte mit beachtlichem Einfluss auf die orthodoxe Kirche in Polen. Diese Strömung erfasste zuerst die Laien: Adel und Bürgertum. Die Entstehung der zahlreichen Bruderschaften in dieser Zeit, die sich im übrigen sehr schnell von der kirchlichen Hierarchie unabhängig machten, und die Gründung der sogenannten Akademie Ostrogsky (1580) waren ein Beweis für das Dasein zunehmender Erneuerungstendenzen.¹⁸⁷

Als es in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zum Abschluss der Union von Florenz kam, waren die Orthodoxen, von eigenen Interessen geleitet, sehr zahlreich am Konzil unter der Leitung des Patriarchen Joseph beteiligt. Hundert Jahre später war das Interesse des Patriarchats von Konstantinopel nicht mehr da. In Rom war man der Ansicht, dass es zur Vereinigung der östlichen und westlichen Kirche nicht so schnell kommen werde, und hat auch mit der Möglichkeit, ruthenische Bischöfe in eine Union einzubeziehen, nicht gerechnet.

3.1.2. Die kirchliche Krise in Konstantinopel und Kyjiv

Nach der Eroberung des Byzantinischen Reiches durch die Türken mussten die Patriarchen von Konstantinopel auf den Schutz der orthodoxen Kaiser verzichten, den sie ein Jahrtausend lang genossen hatten. Der Prozess der Anpassung an die osmanische Herrschaft war schmerzhaft. Die Unterdrückung führte zur Einschränkung des kirchlichen Lebens. Im Laufe der Jahrhunderte während der türkischen Herrschaft wurde die orthodoxe Kirche zu dem durch innere Zwistigkeiten geschwächt.

Durch die institutionelle Schwächung des Patriarchats von Konstantinopel unter der osmanischen Herrschaft und die kritische innere Lage der Kyjiver Metropole¹⁸⁸ im 16. Jahrhundert litten die Beziehungen zwischen der Konstantinopler Mutterkirche und der Kyjiver Tochterkirche unter erheblichen Einschränkungen. Beispielsweise erhielten damals nur wenige Metropoliten in der Kyjiver Kirche ihre Bestätigung aus Konstantinopel. Zahlreiche Bitten von Bischöfen und sogar Patriarchen der

¹⁸⁴ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 124 f.

¹⁸⁵ Vgl. W. A. Serczyk, *Europa Środkowa i Wschodnia u schyłku XVI wieku*, 18 f.

¹⁸⁶ Vgl. L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, Bd 9, *Gregor XIII (1572-1585)*, Freiburg i. B. 1928, 179-181, 708, 737 f, 745 ff.

¹⁸⁷ Vgl. A. Ammann, *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, 202 ff.

¹⁸⁸ „Unfortunately, at the present time this shrine has become a shelter for cattle, horses, dogs and swine and its rich adornments are washed away by rain trickling down through the holes in the roof. In some places its walls have begun to collapse.“ Während dieser Zeit fanden natürlich keine Gottesdienste in der Kathedrale statt. Siehe die Beschreibung der Heiligen Sofia Kathedrale in Kyjiv 1595, verfasst vom römisch-katholischen Bischof von Kyjiv Wereszczynski, in: O. Powszenko, *The Cathedral of St. Sophia in Kiev*, New York 1954, 14.

Kirche von Konstantinopel an den Moskauer Zaren, ihnen zu helfen, machen deutlich, dass die Griechen kaum imstande waren, sich mit kirchlichen Angelegenheiten der Kyjiver Metropole zu befassen. Andererseits trug der geschwächte Zustand der griechischen Orthodoxie damals indirekt zur Erneuerung der griechisch-ostslawischen Kontakte bei, denn die wachsende Abhängigkeit der Kirche von Konstantinopel von Moskauer Hilfgeldern führte immer wieder Kirchenvertreter aus Byzanz auch in die Ukraine und nach Weißrussland.

In den ukrainisch-weißrussischen Gebieten lag die politische Macht in hohem Maße in den Händen der katholischen Herrscher. Dieser Umstand hatte negative Auswirkungen auf das innere Leben der Kirche. So nahm die polnische Regierung Einfluss auf die Zusammensetzung des Episkopats der Kyjiver Metropole. Die polnischen Könige und Adeligen hatten das Recht, jene kirchlichen Amtsträger zu ernennen, die das kirchliche Eigentum verwalteten. Da das Bischofsamt, wie auch im Westen vor der Reformation, meistens an die politisch einflussreichsten Kandidaten vergeben wurde, gelangten mitunter Männer zu bischöflichen Würden, denen die notwendigen moralischen und intellektuellen Voraussetzungen fehlten. Ein Zusammenwirken dieser Bischöfe zugunsten der Kirche gab es kaum, was die Metropole noch weiter schwächte. Die Bischofssynode als zentrale Institution der kirchlichen Ordnung war in der Kyjiver Kirche praktisch nicht existent. Das geistliche Leben der Kirche lag im 16. Jahrhundert also sehr darnieder. Der Erfolg der protestantischen Strömungen in Polen und Litauen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verdeutlichte die Schwächen der ruthenischen und weißrussischen Orthodoxie.¹⁸⁹

3.1.3. Die geistliche Erneuerung der Kyjiver Metropole

Am Ende des 16. Jahrhunderts kam es in der Kyjiver Metropole zu einer geistlichen, kirchlichen und kulturellen Wiedergeburt, die in der Ukraine und in Weißrussland von Laien, d.h. von einzelnen Adligen, wie dem Fürsten Konstantin von Ostrog, und von Bürgern getragen war. In den 80er bis 90er Jahren haben sowohl die Gruppen um Fürst Konstantin als auch die zahlreichen städtischen Bruderschaften den ruthenischen Buchdruck begründet, die Bildung gefördert und so die Basis für die Reform der Kirche geschaffen. Anfangs habe, nach Ansicht von Ammann und Suttner, Konstantinopel Interesse an der Kyjiver Metropole gehabt und sei auch bereit gewesen, die Reformbestrebungen dieser Metropole zu unterstützen. Das zeigt der viermonatige Aufenthalt des Patriarchen von Konstantinopel, Jeremias II., in den östlichen Gebieten Polens im Jahre 1589. Fürst Konstantin und die Laienbruderschaften hätten sowohl von den Kenntnissen der Griechen, die in den Druckereien und in den ruthenischen Schulen tätig waren, als auch von den erfolgreichen Beispielen der Jesuiten, die einen ziemlich starken Einfluss auf die Gebiete Polen-Litauens ausübten und besonders im Schulwesen das Vorbild für die Bruderschaften gewesen waren, profitiert.¹⁹⁰

Außerdem brachte das Eintreffen des Patriarchen eine bedeutende Änderung in der Kyjiver Metropole mit sich, da er das Oberhaupt der Kyjiver Kirche, den Metropoliten Onissyfor (Diwočka), wegen seines unmoralischen Verhaltens absetzte und einen neuen Bischof zu seinem Statthalter ernannte, einen Exarchen, dem er die Aufsicht über alle russischen Hierarchen, sogar über Metropoliten, übertrug. Diese Art konkurrierender Führung rief erhebliche Spannungen im hierarchischen System der Kyjiver Metropole hervor. Darüber hinaus verlieh der Patriarch den Bruderschaften große Kompetenzen, indem er sie aus der Befehlsgewalt der Ortsbischöfe herauslöste. Die Laienorganisationen bekamen so das Recht, die Hierarchien und Geistlichen zu kontrollieren. Nach Suttner hat der Besuch des Patriarchen also zur Folge gehabt, dass es zu einer gewissen Spaltung zwischen Laien und Bischöfen in der Kyjiver Metropole gekommen sei. Er habe aber auch den Bischöfen der Kyjiver Metropole als ein Anstoß zur Notwendigkeit von Reformen gedient. Die ruthenische Hierarchie wünschte, dass sich der Patriarch von Konstantinopel nicht mehr in ihre Angelegenheit einmische.¹⁹¹ Sein nicht gerade taktvolles Eingreifen brachte sie gegen ihn auf.

¹⁸⁹ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 124; vgl. B. Gudziak, *Kyjivska Ijeparchija, Berestecki Synody i ukladennia Berestec'koi Unii*, in: B. Gudziak (Hg.), *Istoryčnyj kontekst, ukladennia Berestetskoi Unii i perše pounijne pokolinnia*, Lemberg 1995, 104 ff., 109.

¹⁹⁰ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 124 f.

¹⁹¹ Ebd. 125.

Die komplizierte Lage der Kyjiver Metropole, sodann das gleichzeitige Vordringen der Reformation und schließlich das Eingreifen des Patriarchen weckten die ruthenischen Bischöfe aus ihrer Lethargie. Sie suchten einen Weg, der Bischofssynode ihre alte Machtfülle wiederzugeben. Der Episkopat der Kyjiver Kirche unter der Leitung des Metropoliten Michail Rohoza (1589-1599) hat ab 1590 selbst auf der Grundlage traditioneller ekklesiologischer Grundsätze des christlichen Ostens die Initiative ergriffen und rief jährlich eine Synode zusammen.¹⁹²

3.2. Der Verlauf der Union von Brest

3.2.1. Das Konzept der Union von Brest

Angesichts des Zustandes der Weltkirche und der Kyjiver Ortskirche waren die ukrainisch-weißrussischen Bischöfe Ende des 16. Jahrhunderts bereit, radikale Entscheidungen zu treffen, um ihre Kirche aus der Krise herauszuführen. Im Juni 1590, ein Jahr nach der Abreise von Patriarch Jeremias aus der Ukraine, versammelten sich die Bischöfe der Kyjiver Kirche in Brest zu einer Synode, um die schwierige Lage der ruthenischen Kirche zu ändern. Sie erarbeiteten ein Programm, das auf die zeitgenössischen Bewegungen reagierte: auf die Reformation, die Gegenreformation und auf die Reform der katholischen Kirche. Die Bischöfe hoben hervor, dass sowohl die äußere Ordnung der Kirche als auch die innerkirchlichen Angelegenheiten, z.B. der Schule, der Wissenschaften, der Diakonie, erörtert werden müssten und dass alle Geistlichen und Laien überall entsprechende Institutionen einführen, stiften und unterstützen sollen. Der Beschluss, künftig jedes Jahr eine Synode einzuberufen, signalisierte, so Suttner, ein Abrücken von der bisherigen Passivität der Kyjiver Bischöfe. Die Rückkehr zur synodalen Verwaltung bildete eine wichtige Voraussetzung für die Reform der ruthenischen Kirche auf orthodoxer ekklesiologischer Grundlage. Auf der ersten Bischofssynode nach dem Besuch des Patriarchen Jeremias im Jahre 1590 wurden die Schwerpunkte des Reformprogramms formuliert.¹⁹³

Am 28. Juni 1590, vier Tage nach der Bischofssynode, traten, offenbar unabhängig von der Synode und ohne Absprache mit ihr, die Bischöfe Kyrilo Terletzki von Luzk, der vom Patriarchen von Konstantinopel zum Exarch über alle ruthenischen Hierarchen bestimmt worden war, Leonti Peltschizki von Pinsk, Hedeon Balaban von Lemberg und Dionisi Sbyrujski von Cholm mit einer Erklärung hervor, in der sie die Bereitschaft kundtaten, die Suprematie des Papstes anzuerkennen. Als Gegenleistung des Papstes erwarteten sie die Anerkennung jener „kirchlichen Ordnung, an die sich seit Urzeit die Kirche im Osten hält“. Den polnischen König baten die genannten Bischöfe um „Garantie und Bestätigung“ von Privilegien, die sie sehr konkret beschrieben. Der Metropolit von Kyjiv, Mychajlo Rohosa und der Bischof Meleti Chrebtowysch von Wolodymyr, der noch im gleichen Jahr starb, hatten diese Erklärungen damals hingegen noch nicht unterschrieben. Es ist interessant, dass der König erst 21 Monate später reagierte, nämlich am 18. März 1592. Daraus kann man ableiten, dass die Frage einer Vereinigung seiner orthodoxen Untertanen mit der römischen Kirche für König Sigismund III. keinen Vorrang hatte. Nach Kumor hatte es aber auch den Anschein, dass die ruthenischen Bischöfe sich ihrer Sache nicht sicher gewesen seien, denn im Oktober 1591 hätten sie auf ihrer nächsten Synode keine Beschlüsse bezüglich einer Kirchenvereinigung gefasst.¹⁹⁴

Die nächste Synode im Jahre 1591 regte eine Reihe konkreter Reformen an. Außer mit Fragen der kirchlichen Struktur beschäftigten sich die Bischöfe mit der kirchlichen Verwaltung, mit Fragen der Liturgie, mit dem kirchlichen Brauchtum und dem Druckwesen, mit der Bildung und dem Schulwesen. Neben den Bischöfen, den Vertretern der Gemeindepfarrer und Mönchen nahmen auch Vertreter des Adels an dieser Synode teil, darunter der Kastellan von Brest, Adam Potij. Die Synode beschäftigte sich auch mit der Frage der Einschränkung des weltlichen Einflusses auf die Bischofswahlen. An der Synode 1593 nahm der neugeweihte Bischof Ipati Potij von Volodymyr-Brest teil, der unter seinem bürgerlichen Namen, Adam Potij, als Kastellan von Brest und als Senator zu den profiliertesten und gebildetsten ruthenischen Politikern gehört hatte. Er hatte auch intensive Kontakte zu Repräsentanten der westlichen religiösen Strömungen gepflegt. Fürst Konstantin von Ostrog setzte große Hoffnungen auf Potij und

¹⁹² B. A. Gudziak, *Crisis and Reform – The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge-Massachusetts 1998, 209-244.

¹⁹³ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 125; siehe auch B. Gudziak, *Kyjivska Ijeparchija*, 109 ff.; B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, in: R. Łuzny (Hg.), *Unia brzeska*, 29 f.

¹⁹⁴ Ebd. 30 f.

machte ihn mit seinen Vorstellungen von einer Union bekannt. Diesen zufolge sollte die Kyjiver Metropole mit den östlichen Patriarchen, mit der Moskauer und der Moldauischen Kirche eine gemeinsame Ausgangsposition erarbeiten, welche die Grundlage für künftige Unionsverhandlungen mit Rom bilden sollte. Auch im Konzept des Fürsten von Ostrog durften die rituellen Traditionen des christlichen Ostens nicht verletzt werden, und den Orthodoxen mussten die gleichen Rechte und Würden zugestanden werden wie den polnischen Katholiken.¹⁹⁵ In der Folge befassten sich verschiedene ukrainisch-weißrussische Bischöfe mit Unionsplänen und erarbeiteten ein Dokument in Form von 33 Artikeln. Sie legten es einzelnen Hierarchen der römischen Kirche und Vertretern der polnischen Regierung vor. Die verschiedenen Strömungen flossen in einer ruthenischer Bewegung zusammen, die sich mit der Zeit zwar auf eine breite Basis stützen konnte, die jedoch keineswegs die gesamte Geistlichkeit und schon gar nicht die gesamte Bevölkerung umfasste.

Die Entschlossenheit zur Union ging von orthodoxen Bischöfen aus, „die mit einer Kirchenunion die Diskriminierung der Orthodoxen zu beseitigen und die konfessionelle Spaltung der Ukrainer in eine katholische Elite und eine orthodoxe Grundsicht zu überwinden hofften“.¹⁹⁶ Neben der Gleichstellung der Kirchen waren die organisatorischen Fragen zugunsten der Kyjiver Kirche in Polen-Litauen zusätzliche Motivation einer Vereinigung mit der römischen Kirche. Suttner unterstreicht die geistlichen Beweggründe, die den Ruthenen am Herzen lagen, „dass das Schisma, welches in Polen-Litauen Lateiner und östliche Christen spaltend, dem Friedensauftrag Christi an seine Kirche Hohn gesprochen hat“.¹⁹⁷ Das angestrebte Ziel derer, die die ersten Schritte setzten, war es, dass die Kirche von Kyjiv durch die Union mit den Kirchen sowohl in Ost wie auch in West *Communio* habe.¹⁹⁸

3.2.2. Die „33 Artikel“

Um die Unionsverhandlungen in Gang zu bringen, erarbeiteten die ruthenischen Bischöfe in Brest ein Dokument mit 33 Artikeln, das als Bedingung für die Union gelten, das Herkommen und den Eigenstand der Kyjiver Kirche gewährleisten und zwischen Lateinern und Ruthenen Rechtsgleichheit herbeiführen sollte.¹⁹⁹ Außer der Anerkennung der Suprematie des Papstes und der katholischen Lehre vom Fegefeuer gehörte zum Inhalt der Artikel eine umfassende Definition der kirchlichen Identität der ruthenischen Kyjiver Metropole. Einige Artikel betreffen die Beibehaltung des ostkirchlichen Ritus und die Ablehnung bestimmter Zeremonien, die den Orthodoxen im Laufe der Zeit von den Katholiken aufgezwungen worden waren. Einige Artikel handeln davon, wie die Laien des ostkirchlichen Ritus' davor bewahrt werden, zum lateinischen Ritus hinübergezogen zu werden. Ein besonderer Artikel fixiert kurz und deutlich die Notwendigkeit der Beibehaltung des verheirateten Priesterstandes. Die Beibehaltung des vollständigen griechisch-ruthenischen Ritus' war also das wichtigste Anliegen der ruthenischen Bischöfe, die das Unionsdokument unterzeichneten. Insgesamt ging es darum, die ekklesiologische Würde der ruthenischen Kirche und die Ortsgebundenheit ihres Episkopats zu wahren.²⁰⁰

Separat wurden Fragen behandelt, die die kirchliche Verwaltung betrafen. Der Metropolit als Oberhaupt der Kirche und die Bischöfe sollten entsprechend den Beschlüssen der Synode von 1591 gewählt werden. Wie im Programm vom Anfang der 1590er Jahre verlangten die Bischöfe Sitze im Senat Polen-Litauens

¹⁹⁵ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 130.

¹⁹⁶ A. Kappeler, *Kleine Geschichte der Ukraine*, München 1994, 51.

¹⁹⁷ E. Ch. Suttner, *Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, in: *Kanon* 11:1992, 40.

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹⁹ Originale polnische Fassung und lateinische Übersetzung siehe A. Šeptyckyj, *Monumenta Ucrainae Historica*, Bde. 9-10, Rom 1971, 157-170. M. Pryszyk, *Millennio del Battesimo della Rus'- Ucraina. Memoria e profezia 988 - 1988*, Rom 1988, 57-60; siehe „Conditiones unionis Sanctae Sedi datae“ und „Conditiones Regi Poloniae datae“. A. G. Welykyj, *Documenta Unionis Berestensis Eiusque Auctorum (1590-1600)*, in: *Analecta OSBM Ser. II, Sec. III* Rome 1970, 61-75, 107-112; vgl. *Articuli ad Unionem cum Ecclesia Romana Pertinentes*, in: *De synodis archiepiscopaliibus episcopatus catholici ucrainorum earumque fundamento iuridico expositiones*, in: *Litterae Nuntiae* 1: 1970, 62-68.

²⁰⁰ „We have sent our legates with the request that the Pope, as the highest pastor of the Universal Catholic Church, accept us into his jurisdiction (...) under the condition, however, that our rite and ceremonies of the Greek-Ruthenian Church remain intact, and that no changes be initiated in our churches but that all remain true to the tradition of the Holy Greek Fathers for ages unto ages. All this has been truly granted to us by the Holy Father, who has sent us the privileges and documents to that effect (...)“. Siehe O. Zinkewych, A. Sorokowski (Hgg.), *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*, Baltimore 1988, 107.

und eine allgemeine Gleichstellung des ruthenischen mit dem römisch-katholischen Klerus. Sie legten Wert darauf, dass die weltliche Regierung nicht in die kirchliche Ordnung eingreife, um somit das Wohlergehen der Kirche sicherzustellen. Eine Forderung lag ihnen also besonders am Herzen, nämlich die, dass sich der römische Teil der künftig vereinigten Kirche in die inneren Angelegenheiten des östlichen Teils der Kirche nicht einmische. Die Klöster und Laienorganisationen wurden der bischöflichen Aufsicht unterstellt.

3.2.3. Die nachtridentinische Ekklesiologie und Unionsvorstellung Polens

Zugleich mit dem westeuropäischen erhielt auch der polnische Katholizismus neue Stärke und neue Gestalt. Der Erneuerungsprozess betraf sowohl die äußere praktische Seite als auch die innere des polnischen Katholizismus. Daneben fällt eine „Nationalisierung“ des polnischen Katholizismus ins Auge. Wie die Besonderheiten der polnischen Gegenreformation, die von polnischen Jesuiten und den katholischen Bischöfen entwickelt wurden, die Konzepte jener Union beeinflussten, tritt in den Werken von St. Hosius, B. Herbst, A. Possevino zutage. Diese katholischen Theologen erklärten unmissverständlich, dass die Orthodoxen in Polen-Litauen der lateinischen Hierarchie zu unterstellen seien und die katholische Dogmatik anzunehmen hätten. Dabei dürften sie ihren östlichen Ritus beibehalten. Der berühmteste Repräsentant der polnischen Gegenreformation, Piotr Skarga stellt in seinem Werk unter dem Titel „Über die Einheit der Kirche Gottes unter einem Hirten“, veröffentlicht 1557, die „Einheit“ der Kirche mit dem „Gehorsam“ gleich. Die Union sei nicht eine Vereinigung in ihrer Würde gleichrangiger Kirchen. Nur die katholische Kirche habe die Reinheit des Evangeliums bewahrt. Das orthodoxe Volk sei mit seinem Glauben in einem tiefen Irrtum befangen. Die Aufgabe der Kirchenunion bestehe nicht in der Versöhnung, sondern in der Unterstellung der Orthodoxen unter Rom. Im Grunde genommen sieht also auch Skargas Konzept einer Union nichts anderes vor als die Eingliederung der orthodoxen Kirche Polen-Litauens in das System der römisch-katholischen Institutionen.²⁰¹

3.2.4. Die Opposition gegenüber der Union von Brest

Gegenüber der Union von Brest bestand schon in der Zeit ihres Abschlusses eine heftige Opposition. Sie entstand auf Grund des Mangels an Transparenz, in dem die Unionsvorbereitungen getroffen wurden. Zur Opposition gehörten die ukrainisch-weißrussischen Adeligen und vor allem, neben dem Fürsten Konstantin von Ostrog, Bruderschaften, die zuerst sogar eine Union mit den Lateinern für erstrebenswert hielten,²⁰² von den ruthenischen Hierarchen aber in die Unionsverhandlungen bewusst nicht einbezogen wurden. Die ruthenischen Hierarchen hatten auf diese Weise sowohl den starken Einfluss der weltlichen Kreise als auch den des Patriarchen von Konstantinopel vermeiden wollen. Sie hatten angesichts der schroffen Ablehnung der Union durch Moskau und mit Blick auf die schwierige Lage der östlichen Patriarchate im Osmanischen Reich befürchtet, neue Verwicklungen heraufzubeschwören, wenn sie den Plänen einer allumfassenden Union, wie sie der Fürst von Ostrog entwickelt hatte, folgen würden.²⁰³ Diese Idee einer universalen Union schien, zumindest in naher Zeit, nicht realisierbar zu sein. So ignorierten die Bischöfe die Konzeption des Fürsten von Ostrog. Bischof Ipatij Potij versuchte einmal, den Fürsten in die bischöflichen Unionsbemühungen einzubeziehen. Es ist ihm aber nicht gelungen, und der Fürst blieb ein entschiedener Gegner der Union. Seine strikt ablehnende Haltung stärkte die Opposition breiter Kreise des orthodoxen ruthenischen Adels, des Bürger- und des Mönchtums. Die Opposition gegen die Union mit dem Fürsten Konstantin von Ostrog an der Spitze beeindruckte den polnischen König und ließ ihn in Warschau einige Punkte neu verhandeln.²⁰⁴ Die Verzögerung der Romreise, die die Neuverhandlungen mit sich brachten, versuchte Potij durch eine Versammlung aller Laien und der Kleriker der Metropole zu nützen. Sein Bemühen wurde aber vom Fürsten Konstantin, der sich in einem leidenschaftlichen Aufruf gegen die Union als vom Volk erwählter Verteidiger des

²⁰¹ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 127 f.

²⁰² Vgl. A. Ammann, *Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte*, 204, 212 f.

²⁰³ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 125 f.

²⁰⁴ So waren zwei Punkte sehr delikat: die kirchliche Forderung, den julianischen Kalender beizubehalten, und die staatliche, dass die neu zu unierenden Bischöfe Sitz und Stimme im polnischen Senat erhalten. Vgl. A. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, 211.

Glaubens sah,²⁰⁵ verhindert. Zur Opposition gehörten auch zwei galizische Bischöfe, die aber bezeichnenderweise den Synodenabschluss vom Juni 1595 mit der Bitte um Sakramentengemeinschaft mitunterzeichnet hatten.

Die Gegner der Union befürworteten zuerst die Union mit Rom. Eine falsche Vorgehensweise der ruthenischen Hierarchen im Verhältnis zu Rom und der polnischen Regierung brachte mit sich, dass es im Herbst 1596 gleichzeitig zu einer Gegensynode kam und schließlich zu einer Spaltung der Kyjiver Metropole in die Unierte Kirche, die den in Rom gewünschten Bedingungen zustimmte, und in eine kirchliche Partei, die eine derartige Union ablehnte.²⁰⁶ Trotz einer starken Opposition der Orthodoxen und der Verfolgung sowohl durch die Kosaken als auch später im Russischen Reich unter Katharina der Großen (1762-1796), Nikolaus I. (1796-1855), und Alexander II. (1855-1881) hat sich die Union von Brest durchgesetzt.²⁰⁷

3.2.5. Der Unionsabschluss

Entscheidend für die künftige Union war die Zusammenkunft in Tortschyn, in der Nähe von Luzk, in der Residenz des lateinischen Bischofs Bernard Maciejowski. Auf diesem Treffen proklamierte der ruthenische Episkopat das „Dekret über die freie Wahl und den Beschluss des ruthenischen Metropoliten und der Bischöfe um die Aufnahme der Communio mit der Heiligen Römischen Kirche“. Es hat am 2. Dezember 1594 stattgefunden. Das Dokument, in dem man ausschließlich die Bedingungen der Union wiederholte, wurde von allen beteiligten Bischöfen unterschrieben.²⁰⁸ Noch im Dezember 1594 informierte der Metropolit Rohasa den Großkanzler Jan Zamojski vom „Dekret“ und erarbeitete nach der Verständigung mit den anderen Bischöfen eine Instruktion für den Vertreter des ruthenischen Episkopates. Das Gespräch mit König Sigismund III. Waza bezüglich der künftigen Union führte im Auftrag von Metropolit Rohosa der lateinische Bischof von Luzk, Bernard Maciejowski.

Am 11. Mai 1595 fand eine weitere vom Kyjiver Metropolit in Brest ausgerufene Synode statt, auf der man die „33 Artikel zur Einigung mit der römischen Kirche“ durchdiskutierte und abschließend annahm. Auf dieser Synode bereitete der ruthenische Episkopat die Briefe an den Papst Clemens VIII. vor. Noch vor der Abreise der Delegation nach Rom gab König Sigismund III. am 24. September 1595 den Brief bekannt, in dem er die Union unter seinen Schutz nahm und die Opposition vor weiteren Machenschaften warnte.²⁰⁹ Im September 1595 reisten die Delegierten der Bischofssynode, die Bischöfe Ipatij Potij und Kyrylo Terlezky, begleitet vom Wohlwollen des polnischen Königs und des päpstlichen Nuntius in Polen, nach Rom.

Die beiden Bischöfe trafen am 25. November 1595 in Rom ein. Als sie das Ansuchen um Aufnahme der Kirchengemeinschaft überbrachten, trafen sie in den Verhandlungen mit Papst Clemens VIII. (1592-1605) und dem Kardinalskollegium aber auf eine Auffassung von Union, „die jurisdiktionelle Konsequenzen in den Vordergrund rückte und sich stark von jenen Vorstellungen unterschied, die ihren heimatlichen Synodalberatungen zugrunde lagen“.²¹⁰ Zwar wurden die Verhandlungen auf der Basis der Florentiner Beschlüsse in zwei Fraktionen geführt, doch kam es auch dieses Mal zu keinem einstimmigen Ergebnis. „Der römische Papst nahm vielmehr einseitig die bisher von Rom getrennte litauische Metropole in den Schoß der Gesamtkirche auf.“²¹¹ Für die römisch-katholische Kirche war die Aufnahme der Sakramentengemeinschaft nach der tridentinischen Reform nicht ausreichend. Man forderte, dass die ostslawischen Bistümer ganz auf die Seite Roms übertreten.²¹² Sie durften aber ihren

²⁰⁵ Vgl. den biblisch anmutenden Aufruf in: N. Thon, *Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche*, Trier 1983, 393 f.

²⁰⁶ Vgl. O. Halecki, *Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej*, Bd. 2, Lublin-Rom 1997, 199-231.

²⁰⁷ W. Lencyk, *The Eastern Church and Czar Nicholas I*, New York 1966; Suttner, *Church Unity*, 83 ff, 124 f; Luigi Glikna, *Diocesi ucraino – cattolica di Cholm. Liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo – ortodossa*, in: *Analecta OSBM* 1975, 85 f.

²⁰⁸ Das Dekret wurde von Michailo Rohosa, Metropolit von Kyjiv, Hipatij Potij, Bischof von Wlodimier, Cyryl Terlecki, Bischof von Luck, Grzegorz Chreptowicz, Erzbischof von Polozk, Dionisy Zbirujski, Bischof von Chelm und Leoncjusz Pelczynski, Bischof von Pińsk unterzeichnet.

²⁰⁹ B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, 31-37.

²¹⁰ E. Ch. Suttner, *Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, 41.

²¹¹ A. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, 212.

²¹² Vgl. E. Ch. Suttner, *Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, 42.

eigenen östlichen Ritus beibehalten. Die Prinzipien der Eingliederung des westlichen Teils der ruthenischen orthodoxen Kirche in die katholische Kirche wurden in der Unionsbulle *Magnus Dominus* vom 23. Dezember 1595 niedergeschrieben.²¹³

Der Papst hatte sich nicht auf die Forderungen der ruthenischen Bischöfe eingelassen, er gewährte ihrer Kirche nur einige Privilegien und verlangte zudem, dass die Union durch eine Bischofssynode feierlich proklamiert und ratifiziert werden müsse. Anfang März 1596 kehrten die beiden Bischöfe nach Polen zurück, wo der Widerstand gegen die Union immer stärker wuchs. Die Unionsbedingungen, die in Rom vorgeschlagen wurden, waren für die Laien wie es im Brief des Fürsten Konstantin von Ostrog ausgedrückt wird,²¹⁴ zu verschieden und deswegen unannehmbar.

Nach der Rückkehr der Bischöfe aus Rom, Ende März 1596, begannen die Vorbereitungen für die nächste Synode, die für Oktober 1596 in Brest am Bug angesetzt war.²¹⁵ Die Synode vom 8.-18. November 1596, die unter der Leitung von Metropolit Rohosa in der Nikolaj-Kirche stattfand, nahm die kirchliche Union feierlich an, und rief alle Angehörigen der Ostkirche in Polen und Litauen auf, diese zu akzeptieren. Somit bestätigten die ruthenischen Bischöfe die Unionsdokumente.²¹⁶ Die Union wurde offiziell ratifiziert und fand Anerkennung auch durch den polnischen Staat, der sie als allgemein betrachtete und nur die unierte Hierarchie anerkannte.²¹⁷

In der Zwischenzeit war die Opposition gegen die geplante Union unter der Leitung des Fürsten von Ostrog erstarkt. Führend darin war auch der von Patriarch Jeremias eingesetzte Nykyfor, sowie zwei weitere Bischöfe, die noch 1590 zu den Initiatoren der Union gehört hatten, jedoch im Laufe des vergangenen Jahres vom Konzept einer Unterordnung unter Rom abgerückt waren.²¹⁸ Zur Synode von 1596 waren also zwei Parteien nach Brest gekommen. Die orthodoxe Opposition lehnte die Union ab und bildete eine eigene Gegensynode. Beide Synoden verdammt sich in der Folge gegenseitig.²¹⁹ Durch die Opposition des Fürsten Konstantin und anderer Adelliger hatte die Union nicht den ersehnten allgemeinen Erfolg und konnte nur partiell durchgeführt werden. Beide Lager gehen seit dieser Zeit bis heute getrennte Wege.²²⁰

3.3. Die Union von Užhorod (1646)

Durch die Union von Užhorod erklärten die orthodoxen Ruthenen²²¹ des Pod(Sub)-karpaten-Gebietes²²² im damaligen Königreich Ungarn ihre Kircheneinheit mit dem Apostolischen Stuhl. In den Jahren

²¹³ „Zu Lob und Ehre der heiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, zur Förderung und Erhöhung des christlichen Glaubens nehmen wir in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und die Einheit der Heiligen Römischen Kirche als unsere Glieder in Christo diese auf, vereinigen sie, zählen sie hinzu, fügen sie bei und gliedern sie ein; gleichermaßen erlauben, billigen und bestätigen (pennittimus, concedimus et indulgemus) wir zum größeren Erweis unserer Liebe alle heiligen Riten und Zeremonien, welcher sich die ruthenischen Bischöfe und der Klerus gemäß den Anordnungen der heiligen griechischen Väter bei den göttlichen Offizien und dem Opfer der hochheiligen Messe wie auch bei der Verwaltung der übrigen Sakramente und anderer heiliger Handlungen bedienen (...)“. N. Thon, *Quellenbuch*, 394; siehe auch A.G. Welykyj, *Documenta Unionis*, 225.

²¹⁴ Vgl. A. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, 212.

²¹⁵ An dieser Synode nahmen fünf Bischöfe teil: Bischof Potej von Wlodimier, Bischof Terlezki von Luzk, Bischof Dionizy Zbujski von Chelm, Bischof Jonasz von Pinsk, Erzbischof Herman Polock, drei Archimandriten und eine gewisse Anzahl von Vertretern der niederen Geistlichkeit. Den Apostolischen Stuhl vertraten: Jan Dimitr Solikowski, Metropolit von Lemberg, Bernard Maciejowski, Bischof von Luzk, Stanislaw Gomolinski, Bischof von Chelm, der König Zigmund III., der Fürst Mikolaj Krzysztof Radziwil, Bürgermeister von Trock, Leon Sapiecha, Großkanzler des Litauischen Fürstentums und Demetriusch Halecki, Landrat von Brest. An der Synode beteiligten sich auch einige katholische Theologen mit Pjotr Skarga an der Spitze.

²¹⁶ Vgl. B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, 38.

²¹⁷ Vgl. M. Lacko, *Unionsbewegungen im slawischen Raum und in Rumänien*, 272.

²¹⁸ Es waren die Bischöfe von Lemberg Gedeon Balaban und von Przemyśl Mychajlo Kopystensky.

²¹⁹ Vgl. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, 213.

²²⁰ Vgl. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, 212 f.; E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 128 f.; B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, 40.

²²¹ Als „Ruthenen“ bezeichneten sich seit dem 11. Jahrhundert die Ostslawen aus dem östlichen Gebiet der Königreiche Polens und Litauens sowie die Bewohner der heutigen transkarpatischen Ukraine im damaligen Königreich Ungarn. Heute bezeichnen sich die „Ruthenen“ als Ukrainer, Weißrussen, Slowaken, Rumänen und

1613/1614 scheiterte der erste Versuch des katholischen Landesherrn von Humenné Georg Drughet, mit Hilfe des unierten Bischofs von Przemyśl Afanasi Krupezki, die zum größten Teil orthodoxe Bevölkerung von Karpato-Ukraine/Subkarpatien für die Union mit der katholischen Kirche zu gewinnen. Man erstrebte, durch die Union vor allem der niedrigen kirchlich-sozialen Lage der Bevölkerung sowie der Gefahr des Protestantismus entgegenwirken zu können. Auf Ersuchen der katholischen Magnatenfamilien aus Österreich setzten sich die Jesuiten und die Basilianer des östlichen Ritus sehr aktiv für eine Union ein. Der orthodoxe Bischof Basilios Tarasovič (1633-1651) von Mukačevo verhandelte seit 1638 mit dem katholischen Bischof von Erlau, Georg Jakušič über die Union, wofür er vom Landesherrn Georg I. Rákóczy (1630-1648), der für den Calvinismus bei den Rumänen Siebenbürgens sowie bei den podkarpatischen Ruthenen warb, gefangen genommen wurde. Nach seiner Freilassung durch die Intervention des Kaisers Ferdinand III. musste Bischof Tarasovič den Bischofsitz in Mukačevo verlassen. Im Mai 1642 legte er in Wien in der Kapelle der kaiserlichen Sommerresidenz Laxenburg – in Anwesenheit Kaiser – vor dem Apostolischen Nuntius Gaspar Mattei das katholische Glaubensbekenntnis ab. Nach seiner Rückkehr aus Wien verlegte Bischof Tarasovič seine Residenz von Mukačevo nach Kalov und warb dort für die Union. Während des Aufstandes des Fürsten Georg Rákóczy gegen den Kaiser (1643) wurde Bischof Tarasovič erneut gefangen genommen, nach Mukačevo gebracht und war somit gezwungen, dort bis zu seinem Tod 1651 zu bleiben. Noch zu Lebzeiten des Bischofs Tarasovič verbreitete sich die Unionsbewegung im Herrschaftsgebiet der katholischen Magnatenfamilie Drughet so weit, dass am 24. April 1646 in der Schlosskapelle von Užhorod eine Union von dreiundsechzig ruthenischen Priestern (zehn Prozent der Gesamtzahl der Priester in der Diözese Mukačevo) geschlossen wurde. Der lateinische Bischof von Erlau Georg Jakušič nahm das Glaubensbekenntnis und die Unionsbedingungen der ruthenischen Priester entgegen. Laut den Bedingungen verlangten die Ruthenen: 1. die Bewahrung des byzantinisch-slawischen Ritus und seiner Gebräuche; 2. das Recht der Wahl des Bischofs von Mukačevo seitens der Geistlichkeit, der dann vom Heiligen Stuhl in Rom zu bestätigen sei; 3. die gesellschaftliche Gleichstellung der unierten Geistlichkeit mit der lateinischen.

Der Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn Georg Lippay bestätigte in seiner Stellung als „legatus natus Apostolicae Sedes per Hungariam“ die mit den Ruthenen abgeschlossene Union und informierte erst 1650 die Konzilskongregation und 1651 Papst Innozenz X. (1644-1655) vom Geschehenen. Nach dem Tod von Bischof Tarasovič (1651) wurde Parthenios Petrovič zum neuen Bischof gewählt. Seine Weihe empfang er vom orthodoxen Erzbischof von Alba Julia Stefan Simonovič. 1655 erteilte Papst Alexander VII. Erzbischof G. Lippay die Vollmachten, den Bischof Parthenios als „Bischof der Ruthenen in Mukačevo und in anderen (vom Primas zu bestimmenden) Teilen Ungarns“ zu bestätigen. Anschließend erteilte Primas Lippay Bischof Parthenios die Bischofsweihe.

Bald fand die Union rasche Verbreitung, zuerst in den Bezirken der heutigen Slowakei (Spiš, Šariš, Zemplin, Ung), dann aber auch – nach der Bekehrung der Witwe des Fürsten Georg II. Rákóczy, der Fürstin Sophie Báthory von Mukačevo im Jahre 1660 – in den transkarpatischen Bezirken der heutigen Ukraine. Im Jahre 1759 berichtete der unierte Bischof Manuel Olšavsky (1743-1767) nach Rom von einer vollständigen Annahme der Union durch die Bevölkerung seiner Region. Die heutigen orthodoxen Gemeinden der Karpato-Ukraine sind erst im 18.-19. Jh. wieder gegründet worden. Die unierte Kirche zählte 657 Pfarreien mit 839 Kirchengebäuden. Bald entstand die Gefahr für die Unierten, in die Abhängigkeit der Hierarchie der lateinisch-katholischen Kirche zu geraten. Mit viel Mühe gelang es Bischof Manuel Olšavsky, mit Hilfe der Kaiserin Maria Theresia die Unabhängigkeit der unierten Ruthenen der lateinischen Ortskirche gegenüber zu erhalten. Papst Clemens XIV. richtete auf Ersuchen der Kaiserin mit der Bulle *Eximia regalium* vom 19. September 1771 die Diözese Mukačevo als unabhängiges Bistum für die Ruthenen ein. Die Union von Užhorod stand Mitte des 18. Jahrhunderts auf einem festen Fundament und hatte bis Anfang des 20. Jahrhunderts Bestand, als sich infolge der ungarischen Gesinnung des Klerus und der zunehmenden Latinisierung eine Gegenbewegung bildete.

Ungarn. Nur die nach Jugoslawien und Amerika ausgewanderten Ruthenen halten an der alten Bezeichnung noch fest. Siehe J. Kulič, Art. *Ruthenen*, LThK Bd. 8, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999, 1392.

²²² Das Gebiet Pod(Sub)-karpaten umfasste im Königreich Ungarn die Diözese Mukačevo, die sich über 13 nordöstliche Bezirke erstreckte. Zu dieser Diözese gehörten Ostslawen, Slowaken, Rumänen und eingewanderte Serben. Seit den territorialen Umwälzungen nach den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts ist das betreffende Gebiet kein politisch geschlossenes Territorium mehr, sondern umfasst jeweils die Randgebiete der Ukraine, der Slowakei, Ungarns und Rumäniens.

Nach dem Ersten Weltkrieg konvertierten über 100.000 Gläubige zur orthodoxen Kirche. 1946, drei Jahre vor der Aufhebung der Union von Užhorod durch das Sowjetregime, zählten die aus ihr stammenden Ostkatholiken rund 1,35 Millionen Gläubige. Zur katholischen Kirche der Union von Užhorod gehörten das Bistum Mukačevo in der Karpato-Ukraine, das Bistum Prešov in der Slowakei, das Bistum Hajdudorog und die Apostolische Exarchie Miskolc in Ungarn, die Apostolische Exarchie Pittsburgh in den USA, teilweise das Bistum Maramures in Rumänien und das Bistum Križevci in Jugoslawien, in geringem Maße auch die Apostolische Exarchie von Kanada. Im Laufe des Zweiten Weltkrieges wurde das Siebenbürgengebiet auf vier Staaten verteilt: Ost-Slowakei, Karpato-Ukraine, Nordwest-Rumänien und Nord-Ungarn. 1949 wurde die Union von Užhorod in der Ukraine und 1950 in der Slowakei offiziell aufgehoben und verboten. In der Diözese Maramures/Rumänien wurde die Union 1948 aufgelöst. Nach dem Zweiten Weltkrieg existierte die katholische Kirche der Union von Užhorod offiziell außer in Ungarn und Jugoslawien nur noch in der Diaspora: in den USA – in den zwei Bistümern Pittsburgh und Passaic N.J. (seit 1963), und in Kanada (1964).²²³ Die Unierten in der Ukraine, der Slowakei und in Rumänien wurden teils in die Orthodoxe Kirche eingegliedert, teils waren sie dazu gezwungen, als Untergrundkirche zu existieren. Seit Anfang 1990 durften die unierten Kirchen in der Ukraine ihre Tätigkeit frei ausüben. Erst 1991 konnte die Diözese von Mukačevo wieder neu gegründet und mit dem Aufbau der Ortskirche fortgeführt werden.

Die etwa 530.000 Gläubigen der ruthenischen Kirche (1 % der Gesamtbevölkerung der Ukraine, USA und Tschechien) pflegen enge Beziehungen mit der zahlenmäßig überlegenen UGKK, lehnen jedoch entschieden jede Verschmelzung oder Aufsaugung ab. Immerhin halten die Bischöfe beider Kirchen gemeinsame Synoden ab und versuchen in pastoraler Hinsicht den schwierigen Schritt in die Moderne gemeinsam zu wagen. Von Anfang an wollte die Griechisch-Katholische Kirche in der Karpaten-Ukraine sich nicht der UGKK unterordnen. Die unierten Ruthenen mit ihrer an Ungarn orientierten Tradition werden dem Vatikan direkt unterstellt.

Zu den charakteristischen Merkmalen, die die Union von Užhorod von der von Brest/Litovsk unterscheiden, gehört, dass diese auf ganz anderer Grundlage entstanden ist. Während die Union von Brest durch direkte Verhandlungen der Hierarchen der Kyjiver Kirche mit dem Apostolischen Stuhl auf der Basis eines Vertrages zustande kam, handelten die Ruthenen individuell. Nicht einmal der Bischof von Mukačevo konnte beim Abschluss der Union dabei sein. Der Primas von Ungarn, Erzbischof Georg Lippay von Gran, bestätigte die Union und setzte den Papst erst wenige Jahre später davon in Kenntnis. Die unierte Kirche Galiziens stand unter polnischer geistiger Prägung und war auf Habsburg ausgerichtet. Die unierten Ruthenen befanden sich dagegen stark im ungarischen Einflussbereich.

²²³ Zur Union von Užhorod siehe M. Lacko, *Unionsbewegungen im slawischen Raum und in Rumänien*, in: HOK Bd. 1, Düsseldorf 1984, 273-278; ders., *Die Union von Užhorod (1646)*, in: W. de Vries, *Rom und Patriarchate*, 114-131; ders., *Unio Užhorodensis Ruthenorum Carpatiorum cum Ecclesia Catholica*, in: OCA 143, Rom 1955; G. Stricker, *350 Jahre Union von Uschhorod. Eine griechisch-katholische Kirche im Schatten*, in: G2W 24: 1996 (Nr. 9), 18-23.



Abbildung 2: Geografische Darstellung der Ausbreitung der Union von Brest 1595/96 und Užhorod 1646.²²⁴

3.4. Die Union von Brest aus orthodoxer Sicht

Die Unionsgedanken des Konzils von Florenz fanden in der Kyjiver Kirche einen fruchtbaren Boden. Das Bewusstsein der bewahrten Einheit der Kirche und der gleichzeitig bestehenden Trennung war unter den Kyjiver Christen andauernd präsent und wurde zur Zeit der Union von Brest deutlich. Die Kyjiver Kirche suchte immer nach Wegen zur vollkommenen Einheit. Wenn man die Unionsvorstellungen von orthodoxen hohen Persönlichkeiten wie dem Fürsten Konstantin von Ostrog und dem orthodoxen Metropoliten von Kyjiv, Petro Mogyla, im Zusammenhang des Geschehenen während der Union von Brest genau analysiert, dann wird klar, was für ein Potential an Unionsbereitschaft im Kyjiver Christentum herrschte und wie aktuell diese Gedanken sind.

3.4.1. Das Unionsprojekt des Fürsten Konstantin von Ostrog (1527-1608)

Der Fürst Konstantin von Ostrog,²²⁵ der letztendlich als Gegner der Union von Brest in die Geschichte der Kyjiver Kirche eingegangen ist, und von G. Florovsky als der erste „Ökumeniker“ unter den Slawen des Ostens bezeichnet wird,²²⁶ formulierte am 21. Juni 1592 sein Projekt der Kirchenunion der orthodoxen und katholischen Kirchen im Brief an den orthodoxen Bischof von Brest, Ipatij Potij. In seinem Brief

²²⁴ G. Stricker, *350 Jahre Union von Uschorod. Eine griechisch-katholische Kirche im Schatten*, in: G2W 9: 1996, 19.

²²⁵ Der Fürst Konstantin von Ostrog wird zu den bekanntesten Repräsentanten der Elite der ukrainischen orthodoxen Gesellschaft an der Schwelle des 16. und 17. Jahrhunderts gezählt. An der von ihm gegründeten theologischen Schule arbeiteten die orthodoxen und protestantischen Theologen an der Übersetzung der Heiligen Schrift. Den gedruckten Text der Septuaginta brachte Dionizy Paleolog für den Fürsten Konstantin aus Rom. Die slawische Übersetzung der Heiligen Schrift wurde 1581 herausgegeben.

²²⁶ G. Florovsky, *Ecumenism II: A Historical Approach*, in: The Collected Works, Bd. 14, Belmont 1989, 63.

wird die Wahrhaftigkeit und Besonderheit der orthodoxen Kirche gegenüber den anderen christlichen Kirchen deutlich betont.²²⁷ Er weiß sich als Mitglied dieser Kirche und nennt sie „unsere Mutter, Heilige Kirche, allgemeine, apostolische östliche“. Trotz dieser exklusivistisch formulierten Hervorhebung der orthodoxen Kirche spricht er den anderen christlichen Gemeinschaften den Namen „Kirche Christi“ nicht ab.²²⁸ Der Fürst Konstantin hält den Dialog mit Katholiken für möglich und sogar notwendig. Die Kirchenunion sieht er als Grundmotivation, um die äußere und innere Krise²²⁹ in der Kirche zu beseitigen.

3.4.1.1. Die Notwendigkeit der Beteiligung der ganzen Orthodoxie beim Unionsabschluss

Das Modell der Kirchenunion des Fürsten Konstantin von Ostrog könnte man nach M. Melnyk als „universale Union“ bezeichnen.²³⁰ Die Vereinigung der Kirche sei die Realisation der Grundidee der Einheit, die der wahren Natur der Kirche in der orthodoxen Theologie entspricht. Die Union bedeutete dann ausschließlich ein Einverständnis aller autokephalen orthodoxen Kirchen zur Vereinigung mit Rom. Die Vereinigung sollte gemäß dem Vorschlag nach einem „rechtmäßigen Einverständnis“ aller orthodoxen Kirchen vollzogen werden, und keine Rückkehr einzelner Teile der versprengten Orthodoxie zur Einheit mit Rom bedeuten. In seinem Modell hält er es für notwendig, für die Union alle orthodoxen Kirchen zu gewinnen.

Für die Verwirklichung der Kirchenunion wird eine Reihe von Bedingungen gestellt, die dafür sprechen, dass die Entscheidung in absoluter Freiheit und mit dem Gefühl der Gleichberechtigung getroffen wurde. Diese Voraussetzungen sind wie nachfolgend definiert:

„1. Vor allem, dass unser Ritus, wie er in der orientalischen Kirche betrachtet wird, belassen werde. 2. Dass die Herren Römer unsere Kirchen und Stiftungen nicht für ihre Kirchen verwenden. 3. Dass nach dem Abschluss der Union niemand, der von unserem Ritus zum lateinischen übertreten will, dort aufgenommen werde, und dass man dazu unsere Ritusgenossen auch bei den Ehen nicht zwingt, wie dies zu geschehen pflegt. 4. Dass unsere Geistlichen die gleiche Ehre wie die ihrigen genießen, und dass namentlich der Metropolit und die Bischöfe im Senate und im Landtage ihren Platz haben, wenn auch nicht alle. 5. Es ist notwendig, auch an die Patriarchen eine Gesandtschaft zu schicken, damit sie sich zur Union bekehren, auf dass wir Alle mit einem Herzen und einem Munde Gott loben. Man soll auch nach Moskau und zu den Walachen Gesandte schicken, damit sie sich mit uns vereinigen. 6. Es ist notwendig, einige Sachen in unserer Kirche zu verbessern, namentlich, was die Sakramente und andere Menschensatzungen betrifft. 7. Man soll trachten, dass Schulen errichtet und freie Studien eingeführt werden, damit wir gelehrte Priester und gute Prediger haben, denn darum, weil es keine Studienanstalten gibt, herrscht unter dem Klerus eine große Unwissenheit.“²³¹

Die Einheit mit Rom sieht er als die Wiederherstellung der innerlich zerschlagenen Einheit der Universalkirche. Die Wiederherstellung der inneren Einheit, die die orthodoxe Kirche besitzt, bestimmte für den Fürsten Konstantin die Form der Vereinigung. Dazu lud er den Bischof von Brest, Potij ein, dass er persönlich im Namen der Kirchenunion zu den Bischöfen von Wladimir und Moskau fahren solle.²³² Im Punkt 5 ist die Rede von der Einbeziehung der Patriarchen in die Unionsverhandlungen.²³³ Die Übereinstimmung der ganzen orthodoxen Kirche hat der Fürst von Ostrog für das Wesen der Kirchenunion gehalten.

Fürst Konstantin fordert die Gleichberechtigung der Geistlichen beider Kirchen in der vereinten Kirche sowohl im staatlichen als auch im innerkirchlichen Sinne. Der wichtigste Punkt scheint Nummer 5 zu sein, in der es sich um die Ökumenizität einer Union handelt. Damit eine Union zustande kommen kann, wird es für erforderlich gehalten, dass bei einem solchen Beschluss alle Ortskirchen der Orthodoxie

²²⁷ Siehe den Brief des Fürsten Konstantin von Ostrog an den Bischof von Brest Ipatij Potij in: A. G. Welykyj, *Documenta Unionis*, Nr. 9, 21.

²²⁸ A. G. Welykyj, *Documenta Unionis*, 17.

²²⁹ Ebd. 21-23.

²³⁰ M. Melnyk, *Zagadnienia soteriologiczne widziane w świetle projektu unii Konstantego Ostrogi*, in: S. Stępień (Hg.), *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa*, Bd. 4, *Katolickie Unie Kościelne w Europie środkowej i Wschodniej – idee a rzeczywistość*, Przemyśl 1998, 102.

²³¹ Vgl. A. G. Welykyj, *Documenta Unionis*, 25; N. Thon, *Quellenbuch*, 390 f.

²³² A. G. Welykyj, *Documenta Unionis*, 22.

²³³ Ebd. 25.

mitentscheiden. Er wollte laut der kanonischen Ordnung der orthodoxen Kirche seinen Plan der Vereinigung im engen Mitwirken des orthodoxen Episkopates und Presbyterats realisieren.²³⁴ Die Synode der Bischöfe sollte dabei das entscheidende Wort haben.²³⁵ Der Fürst von Ostrog war überzeugt, dass die Ursache der innerorthodoxen kirchlichen Krise aus der innerchristlichen Spaltung resultiere. Er spricht von der „Kirche Christi“, die an der „Spaltung“ leidet. Am wichtigsten für den Fürsten scheint auf dem Weg zur Einheit mit der katholischen Kirche die innerorthodoxe Einheit gewesen zu sein, die sich unter anderem in der gegenseitigen Hilfe und Solidarität kundtut. Die Einheit mit Rom sollte im Rahmen der vollen kirchlichen Einheit realisiert werden, laut dem Modell der Einheit der Osttradition. Der Hauptakzent lag auf der inneren Einheit, die sich, in einem Glauben weitergegeben, durch dieselbe apostolische Tradition verwirklicht. Der Fürst Konstantin geht mit keinem Wort auf die nachtridentinische Kirchenlehre ein, die für seinen Begriff einer Union nicht inakzeptabel war.

3.4.1.2. Der soteriologische Universalismus als Basis für die Union

Die orthodoxe Kirche ist für den Fürsten von Ostrog die „Mutter“ der anderen Kirchen. Sie sei im Besitz der Fülle des Heils. Das aber bedeutet für den Fürsten nicht, dass in den anderen Kirchen kein Heil zu erlangen wäre. Den von der Orthodoxie getrennten Kirchen ist anhand der sichtbaren Einheit die Heilsfunktion nicht automatisch vorenthalten. Dies würde bedeuten, dass die soteriologische Kirchenvorstellung des Fürsten mild exklusivistisch ausgeprägt war. Für den Fürsten von Ostrog steht nicht in Frage, dass das Heil auch in anderen Kirchen außerhalb der Orthodoxie zu erlangen sei. Dafür spricht seine Anerkennung des kirchlichen Status der anderen Konfessionen. Das vorgeschlagene Modell der Vereinigung der orthodoxen Kirche mit der katholischen erscheint als ein Element seiner universalistischen Soteriologie. Darin wird erst seine Überzeugung deutlich, dass die Krise der getrennten West- und Ostkirchen das dauerhafte Bestehen der göttlichen Heilsgabe in der gespaltenen Kirche nicht eliminiert.

Die Kirchen, die von der „Mutter“-Kirche getrennt bestehen, sind nicht automatisch aus dem Kirchesein ausgeschlossen.²³⁶ Der Autor stellt in seinem Brief die Protestanten und Katholiken auf die gleiche Ebene. Die getrennten Kirchen sind diejenigen, die einmal unsere „Brüder“ waren. Trotz der Trennung befinden sie sich im Rahmen der Heilsgeschichte Gottes. Fürst Konstantin benutzt jedoch in seiner Kritik der katholischen Kirche keine polemischen Argumente, die in seiner Zeit üblich waren.²³⁷ Die Realisierung seines Modells der Kirchenunion sah er in der damaligen politischen Umwelt nur auf der Grundlage eines Konsenses in der Frage der Soteriologie.²³⁸ Der soteriologische Universalismus seiner Überzeugungen wird sichtbar in der Beschreibung des kritischen Zustandes der Kirche. Die Kirchenunion würde seiner Vorstellung nach zur Stärkung der orthodoxen Kirche, aber auch des Katholizismus beitragen. Die Quelle der Krise sieht er im Mangel an der Einheit. Dennoch stellt der Autor nicht fest, dass deswegen die Heilsmöglichkeit für die Gläubigen der geschwächten Kirche bedroht wäre. Der Fürst Konstantin macht eine deutliche Trennung zwischen der Spaltung und den Heilsgaben, die in den Kirchen unverändert bestehen. Diese Gaben sind überkonfessionell und unbegrenzt.

Marek Melnyk schreibt in der Zusammenfassung seines Artikels, der der Soteriologie von Konstantin von Ostrog gewidmet ist, über „den ökumenischen Wert der ukrainischen orthodoxen Theologie, deren Eliten Dialogbereitschaft mit der westlichen Theologie zeigten, und dabei ihre eigene dogmatische Identität wahrten“.²³⁹ Das Grenzgebiet des damaligen polnisch-litauischen Reiches mit seinen multikulturellen und multireligiösen Prägungen trug zu den Initiativen der Überwindung der soteriologischen Fremdheit der

²³⁴ „Nie sam ale ze swoimi starszymi i Presbyterami radzic i dysputowac“. Ebd. 21.

²³⁵ Ebd. 22.

²³⁶ Ebd. 21.

²³⁷ W. Hryniewicz, *Ecumenical Lessons*, 521-533. Aus der orthodoxen exklusivistisch geprägten Literatur: siehe H. Smotrycki, *Kluč' carstva nebesnoho, zapadno-ruskoje polemičeskoje sočinienije 1587 g.* (altslaw.) (Schlüssel des Himmelsreichs), in: Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 7, Kyjiv 1887, 232-265; W. Surazki, *O jedinoj vierie pravoslavnoj*, in: RIB, Bd. 2, St. Petersburg 1878, 690-938. Aus der katholischen exklusivistisch geprägten Literatur: Piotr Skarga, *O iedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem*, Vilna 1577; der katholische Theologe S. Orzechowski spricht nur den Protestanten die Heilchance ab. *Baptismus Ruthenorum*, Krakau 1544.

²³⁸ Zu den Anhängern der Idee des soteriologischen Universalismus zählten A. F. Modrzewski und Petro Mogyla. Siehe A. F. Modrzewski, *Dziela wszystkie*, Bd. 1, *O poprawie Rzeczypospolitej*, Warschau 1953; W. Hryniewicz, *Unio sine destructione. Ein Unionsdokument des Metropoliten Petr Mogila (1644-45)*, in: OS 42: 1993, 172-187.

²³⁹ M. Melnyk, *Zagadnienia soteriologiczne*, 141.

beiden Kirchen bei. Sie zeigen die Versuche der Überwindung der oft einander widersprechenden theologischen Differenzen. Die Ideen des Fürsten Konstantin sind bis heute aktuell geblieben. Die Union von Brest 1595/96 erzielte gerade das Gegenteil der unionistischen Ideen des Fürsten Konstantin von Ostrog, und deswegen stieß sie nach ihrem Abschluss auf heftigen Widerstand des Fürsten und seiner Anhänger. Die Erforschung der Ideen des Fürsten von Ostrog birgt ein großes ökumenisches Potential und könnte sich als wegweisend für den Dialog erweisen. Die gemeinsame Geschichte sowohl der orthodoxen als auch der unierten Ukrainer weist sehr oft, trotz vieler Konflikte, auf einen Weg hin, der mehr vom soteriologischen Universalismus als vom Exklusivismus geprägt war.²⁴⁰

3.4.2. Das Unionskonzept des Kyjiver Metropoliten Petro Mogyla (1632-1647)

Die Union von Brest 1595/96 brachte keine Vereinigung zwischen der Ost- und der Westkirche. Sie konnte auch im damaligen Kontext der in beiden Kirchen ausgeprägten exklusivistischen Ekklesiologien keine Vereinigung vollziehen. Angesichts der ganzen kirchenpolitischen Situation war das Unionsprojekt des Metropoliten Petro Mogyla, einer der führenden Persönlichkeiten der orthodoxen Kyjiver Elite,²⁴¹ ein Versuch, die Kirchenspaltung zu überwinden. In einem, wegen der starken antiunionistischen Bewegung²⁴² anonymen Memorandum²⁴³ an Papst Urban VIII. gegen Ende des Jahres 1644 entwarf der Metropolit sein Projekt, eine autonome Metropole zu errichten, die sowohl mit dem Patriarchen von Konstantinopel als auch mit dem Papst von Rom in Gemeinschaft stehen sollte. Seine Unionspläne besprach er mit dem Klerus und den Gläubigen.²⁴⁴

3.4.2.1. Die Methode der Unionsverwirklichung

Der Metropolit kritisierte sehr stark die Union von Brest und betonte, dass man in einer so religiösen, heilsamen und hochheiligen Angelegenheit vor allem suchen müsse, was Gottes sei, nicht was eigenen Interessen diene.²⁴⁵ Einziges Motiv dürfe nur der Wille Christi sein, gemäß seinem Gebet um die Einheit der Kirche (Joh 17,21). Das Werk der Vereinigung erfordere nicht nur aufrichtigen Eifer und eine reine Intention, sondern ebenso die Bereitschaft, alle Widerwärtigkeiten dafür zu ertragen. Eine authentische Vereinigung der Kirchen setze auch die volle Beteiligung weltlicher Vertreter voraus. Das Übergehen der

²⁴⁰ Die exklusivistische Soteriologie auf der katholischen Seite scheint erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil überwunden zu sein. Vgl. LG 8 und UR 3.

²⁴¹ „Fondateur du second grand centre intellectuel en Ukraine, l'Académie de Kiev, il s'est distingué surtout comme bon organisateur et habile administrateur. Sous sa direction, non seulement l'Eglise orthodoxe est reconnue par l'État (côte à côte avec l'Église uniate), mais elle connaît aussi un développement dont l'influence, sur le monde orthodoxe, va se faire sentir pendant des siècles. Outre sa compétence dans le domaine pratique, Moghila laisse encore tout un patrimoine culturel et théologique. Il n'est donc pas étonnant que toute une époque de l'histoire ukrainienne porte son nom: l'Ère moghilienne.“ O. A. Krawchenko, *L'Église orthodoxe en Ukraine après l'Union de Brest*, in: Irén. 65: 1992, 186; zur Person von P. Mogyla und seinem Engagement für die Kyjiver Kirche siehe *The Kiev Mohyla Academy*, in: Harvad Ukrainian Studies 8: 1984.

²⁴² Schon „im 17. Jahrhundert geriet die Union in eine solche Krise, dass es so aussah, als würde sie einer wieder erstarkten Orthodoxie unterliegen“, G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche -Union von Brest*, in: B. Mensen (Hg.), *Russland. Politik und Religion in Geschichte und Gegenwart*, Nettetal 1995, 121 f; das ganze 17. Jahrhundert schien vom Widerstand der Bevölkerung gegenüber der Union und dem Wunsch nach Wiedervereinigung der östlichen Ukraine mit Moskau gezeichnet zu sein. Vgl. D. Pospelovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917-1982*, Bd. 2, New York 1984, 306 f.

²⁴³ Das Memorandum von P. Mogyla hatte anonymen Charakter. Siehe lateinische Übersetzung aus dem polnischen, nicht erhaltengebliebenen Original. *Sententia cuiusdam Nobilis Poloni Graecae Religionis*, in: Archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide, Scritture rif. n. Congregazioni Generali, Bd. 338, S. 375-380v. Herausgegeben bei E. Šmurlo, *Le Saint Siège et l'Orient orthodoxe russe (1609-1654)*, Prag 1928, 163-169; auch A. G. Welykyj (Hg.), *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, in: *Mélanges E. Tissérant*, Bd. 3, Città del Vaticano 1964, 451-473. Deutsche Übersetzung siehe Michaela und Klaus Zelzer (mit Erläuterung von E. Ch. Suttner), *Das Memorandum von 1644 des Metropoliten Petr Mogyla*, in: OS 55: 2006, 66-83.

²⁴⁴ W. Hryniewicz hält es für „höchstwahrscheinlich“, dass der Text des Memorandums vom Metropoliten Petro Mogyla und dem Kastellan von Černigov, Adam Kisiel redigiert wurde. Vgl. *Unio sine destructione*, 174; A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, vol. III, Romae 1863, 425.

²⁴⁵ „in tam pio, salutari et sacrosancto negotio (...) quae sunt Dei, non quae sua“, *Sententia*, 375; A. G. Welykyj, *Un progetto anonimo*, 467.

Laien habe nach Mogyla zum Misserfolg der Unionsverwirklichung 1595/96 geführt.²⁴⁶ Seiner Ansicht nach hat die Union von Brest die grundsätzliche Bedingung einer Union nicht erfüllt. Der Metropolit unterscheidet deutlich zwischen *unio* „Union“ und *unitas* „Verschmelzung“. Nach Mogyla schließt der Begriff *unio*, im Gegensatz zu *unitas*, die Einheit der Verschiedenheit ein und deutet auf eine Verbindung von zwei Elementen, ohne Verzicht auf ihre jeweilige Identität.²⁴⁷ Er sprach sich entschieden für die Notwendigkeit der Bewahrung der eigenen östlichen Identität im Falle einer Kirchenvereinigung aus. Viele strittige Fragen, die eher „in Worten“ bestehen, könnten friedlich gelöst werden, wie dies während der Union von Florenz geschehen sei. Die Anerkennung des Primats des römischen Bischofs schließe eine Ungleichartigkeit der kirchlichen Strukturen nicht aus. Sie verletze auch nicht die Zuständigkeit der „Hirten und Patriarchen des griechischen Ritus“. Das Ergebnis der Brester Union sei indessen die Unterstellung und die Abhängigkeit der ruthenischen Hierarchie von Rom. Die Promotoren der Union von Brest gingen nach Ansicht Mogylas über die Natur einer Union hinaus und erreichten statt Einigung eine dauerhafte Trennung. Sie missgestalteten „die heilige Lehre der Ruthenen, die mit der Lehre der Apostel und Roms übereinstimmt“.²⁴⁸

Bei den Bemühungen um Einigung und Übereinstimmung gilt es zwischen Erst- und Zweitrangigem zu unterscheiden. Weniger Wichtiges darf man nach Mogyla beiseite lassen.²⁴⁹ Auf das Wichtige müsse man sich konzentrieren. Die Ursache jeglichen Streites sieht er in der Diskussion um den Primat des Bischofs von Rom.²⁵⁰ Sie wurde von den Griechen an die Ruthenen weitergegeben. Der Metropolit weist unpräzise auf viele falsche Lehren hin, die zur Fortschreitung der Spaltung in der Kirche beitrugen.²⁵¹ Er rief zur Rückkehr zu den „heiligen Prinzipien“ auf, die bei der Union von Brest missachtet worden seien. Nach Mogyla habe das Konzil von Florenz den richtigen Weg gewählt, weil es sich auf die Grundfragen, eben auf die bedeutsamste Kontroverse, den Primat konzentrierte. Die gleiche Methode schlug er jetzt als sicherste für die Unionsverhandlungen mit Rom vor.²⁵²

3.4.2.2. Der Primat des Bischofs von Rom in der vereinten Kirche

Quelle und Ursache der Einigkeit sah er in Verbindung mit der Frage des päpstlichen Primats in der vereinten Kirche. Die Primatsfrage hielt der Metropolit für entscheidend für den Erfolg der Union. Er betonte, dass die „griechische Religion“ rechtgläubig und heilig sei und dass sie von Anfang an den Grundsatz eines Primats des Heiligen Petrus als Apostelfürsten anerkannt habe. Dies sei in den „Dogmen der heiligen Väter“ festgelegt und werde täglich in Gebeten und Hymnen bezeugt.²⁵³ Streit entstand um die Art des Verständnisses des Primats und der Macht des römischen Bischofs als des Nachfolgers des Heiligen Petrus. Eine Übereinstimmung scheint nun ganz und gar unmöglich ohne gegenseitiges

²⁴⁶ *Sententia*, 376; A. G. Welykyj, *Un progetto anonimo*, 469; nach Hryniewicz zeigten sich Metropolit Mogyla und Kastellan Kisiel im Unionsprojekt als nüchterne Realisten. „Beide wussten sehr gut, dass der Römische Stuhl gegen gemeinsame Synoden von Orthodoxen und Katholiken war. Jede Erwähnung einer solch gemischten Synode hätte Vorbehalte und Widerstand erweckt. Deshalb schlugen sie vor, zunächst adlige Regionalversammlungen zivilen Charakters einzuberufen, um erneut das Bewusstsein von der Notwendigkeit einer Vereinigung zu wecken. Auf einer außerkirchlichen Versammlung könnte das Problem sowohl von Laien als auch von Geistlichen besprochen werden.“ Vgl. *Unio sine destructione*, Anm. 19.

²⁴⁷ „Unio duo sine unibilium destructione unico vult combinare nexu.“ *Sententia*, 375; A. G. Welykyj, *Un progetto anonimo*, 467.

²⁴⁸ Mogyla ist der Meinung, dass die Union der Ruthenen mit den Lateinern wegen der falschen angewandten Methode zum Misserfolg führte. „Porro Unio Ruthenorum cum Latinis practicata in hoc Regno videtur processisse supra naturam unionis, intendens non conservationem Religionis, sed transubstantiationem Graecae in Romanam, et ideo non habuit effectum.“ *Sententia*, 375; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 468.

²⁴⁹ „(...) ut negligantur quae minoris sunt momenti.“ *Sententia*, 377; Welykyj, *Un progetto*, 470.

²⁵⁰ „Radix autem omnium horum malorum fuit dissensio Graecorum cum Romanis circa Primatum Summi Pontificis.“ Ebd. 378.

²⁵¹ Nach W. Hryniewicz meinte Metropolit Mogyla die Propagierung radikaler ekklesiologischer Auffassungen, die von der anderen Kirche als Häresie betrachtet wurden. Vgl. *Unio sine destructione*, 178.

²⁵² *Sententia*, 378; A. G. Welykyj, *Un progetto anonimo*, 470.

²⁵³ „Summa rei, scilicet quaestio de Primatu restat ponderando. Quare, indicta per Dei gratiam Synodo, his omnibus articulis in unum collectis, et ad ventilandum propositis, ante omnia concludendum esset, quod Ecclesia Graeca primitiva semper sacrosante profitebatur haec omnia, et nunc veraciter profitetur in suis quotidianis orationibus, hymnis, et SS. Patrum dogmatibus, estque orthodoxa et sancta Graeca religio, quaecumque aut alia scripta sunt hucusque omnia anathematizantur.“ *Sententia*, 378 f; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 471 f.

Einlenken. Es bedürfe eines neuen Herangehens an diese Frage im Lichte des Heiligen Geistes.²⁵⁴ Somit erfordert der Begriff der Vereinigung, dass nichts von den Anfängen und Grundsätzen entfernt werden dürfe. Infolgedessen war nach seiner Überzeugung der Bischof von Rom von Anfang an als der „Erste und Höchste in der Kirche Gottes“ anerkannt, gleichsam als „Stellvertreter Christi.“²⁵⁵ Dabei sollte es nach Mogylas Ansicht weiter bleiben.

Im Falle einer Vereinigung mit Rom dürfte weder die Kyjiver Kirche noch irgendeine andere orthodoxe Kirche das Band mit Konstantinopel brechen. Eine Teilunion der Ruthenen, wie dies im Falle der Union von Brest geschehen sei, dürfe auf keinen Fall den Patriarchen der Initiativen berauben, der Teilnahme am heiligen Werk der Vereinigung. Es gebe keine wahre und dauernde Union ohne die Teilnahme der Griechen. Brächen die Ruthenen die Gemeinschaft mit dem Patriarchen ab, würden sie die Situation nur verschlechtern und die Griechen ganz von der Union abhalten. Deshalb sollten die Ruthenen, die sich der Freiheit erfreuen, die Union annehmen, die Einheit im Glauben und den Primat des Papstes in der Kirche anerkennen, zugleich aber in der kanonischen Gemeinschaft mit dem Patriarchen, ihrem „Vater und Hirten“, verbleiben.²⁵⁶ Mogyla hoffte, dass der ökumenische Patriarch von Konstantinopel, sobald er aus der türkischen Gefangenschaft befreit sei, ebenso nach der „heiligen allgemeinen Eintracht und Vereinigung“ streben werde.

Die Ruthenen sollten nach seiner Meinung bei ihren Kirchenstrukturen und Riten „vorläufig verbleiben“. Man solle sich nicht um die Würde eines Patriarchen für die Kyjiver Kirche bemühen. Die ruthenische Kirche sollte aber auch nicht der unmittelbaren Jurisdiktion des Papstes unterstellt werden. Bis der Patriarch, mit seinem ganzen griechischen Volk befreit, die Orthodoxen „zu dieser rettenden Einheit“ führen könnte, sollte die Kirche in der Rus’ in einer vorläufigen Autonomie bestehen.²⁵⁷ Sowohl für den von den ruthenischen Bischöfen neu gewählten Metropoliten als auch für die übrigen Bischöfe genüge es, dass sie nach ihrer Wahl den Primat des römischen Bischofs feierlich anerkennen. Die Kyjiver Kirche sollte in der Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel bleiben. Trotz einmütiger Anerkennung der Autorität des Papstes muss nach Mogyla die kanonische Gemeinschaft sowohl der Kyjiver als auch der anderen orthodoxen Kirchen mit dem Patriarchen von Konstantinopel bewahrt bleiben.²⁵⁸

Die Hauptprinzipien der Vereinigung, die Metropolit Mogyla vorschlug, unterschieden sich grundsätzlich von denen, die bei der Durchführung der Brester Union verwendet wurden. „Die (Teil)Union mit Rom war zu Lasten einer neuen Spaltung abgeschlossen worden, und genau dies wollte Mogyla im Namen der alten Tradition der Schwesternkirchen vermieden wissen.“²⁵⁹ Eine dauerhafte Vereinigung ist nach Mogyla nur dann möglich, wenn beide Kirchen bei einem Unionsabschluss die jeweilige Identität des gemeinsamen Glaubens gegenseitig voll anerkennen. Dies entspreche den Grundprinzipien der östlichen Kirchentradition, in der der gemeinschaftliche Charakter der Kirche im Mittelpunkt stehe. Die Verschiedenheiten der Traditionen sprächen nicht für die soteriologisch-ekklesiologische Ausschließlichkeit. Im Gegenteil, sie seien komplementär in der einen Kirche Christi, die als ganze das Geschenk der Erlösung empfangen hat. Somit ist der Unionsvorschlag Mogylas an das altchristliche Denkmodell vom Heil und von der Kirche gebunden. In seiner Kirchenvorstellung schreibt er dem Bischof von Rom die höchste Bedeutung zu.²⁶⁰ Dies bedeutete aber nicht, dass eine orthodoxe Kirche der Jurisdiktion des Bischofs von Rom unterstehen musste. Für Mogyla galt die ganze Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen. Im Falle des Unionskonzeptes des Kyjiver Metropoliten ist das

²⁵⁴ „haec autem fieri posse non videtur, nisi aut pars parti cedat, aut novum quoddam medium per Spiritum S. suggeratur.“ *Sententia*, 378 f; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 471.

²⁵⁵ „Semper Primus et Supremus in Ecclesia“ (...) „Vicarum Christi“. Vgl. *Sententia*, 379; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 471 f.

²⁵⁶ „(...) et quia magna spes est aliquando Christianos, ope divina, ad suam libertatem e manibus Gentilium venturos, secum vero in concordiam redituros, proinde non est praeripienda palma huic sanctae universali concordiae et unioni, particolari concordia Ruthenorum; neque sunt alienandi animi Graecorum ab unione per aversionem Ruthenorum a suo Pastore et Patriarcha;“ *Sententia*, 379 f; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 472.

²⁵⁷ *Sententia*, 380; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 473.

²⁵⁸ *Sententia*, 379; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 472 f.

²⁵⁹ W. Hryniewicz, *Unio sine destructione*, 182.

²⁶⁰ „(...) semper Beatum Petrum Apostolum, sicut discimus ex Hymnis nostris Ecclesiasticis, fuisse Principem Apostolorum successoresque suos Pontifices Romanos, perpetuo supremam habuisse in Ecclesia Dei auctoritatem.“ *Sententia*, 380.

altslawische Prinzip der doppelten Loyalität deutlich zu sehen. Die Ruthenen können ihm zufolge unmöglich die Gemeinschaft mit ihrem Patriarchen und Vater abbrechen, der durch die Taufe²⁶¹ die Initiation ihrer Vorväter in das Mysterium der Erlösung vollzogen hat.²⁶² In der gegenseitigen Anerkennung sah Mogyla die dauerhafte Vereinigung der ganzen Ostkirche mit der Kirche von Rom. Eine solche Anerkennung der Ostkirche als Schwesterkirche würde der Stärkung des Vertrauens aller Ruthenen gegenüber der römischen Kirche dienen und konsequenterweise der Vereinigung mit den Griechen.²⁶³

Der volle Erhalt des östlichen Ritus und die kanonische Gemeinschaft der orthodoxen Kyjiver Kirche mit dem ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel stehen im Memorandum von Mogyla als Hauptbedingungen einer möglichen Vereinigung der ganzen Ost- und Westkirchen. Dies wurde seiner Ansicht nach im Falle der Union von Brest missachtet. Deswegen hatte die Union ihr Ziel nicht erreicht, sondern zu noch größerer Spaltung geführt. Diese Spaltung musste am deutlichsten die Kyjiver Kirche erfahren, die durch die Union von Brest in zwei konfessionelle Lager geteilt wurde. Mit seinem Unionsprojekt wollte Metropolit Mogyla diese Spaltung vermeiden. Für den Metropoliten war das wichtigste Prinzip der Union der Ost- und Westkirchen die Anerkennung der Legitimität der Vielfalt. Die Vereinigung durfte keine Verschmelzung sein.²⁶⁴ Die Ost- und Westkirchen sind als Schwesterkirchen anzusehen.

Der Metropolit Mogyla gehört zu den Vorläufern des ökumenischen Denkens seiner Zeit. 1645 wurde sein Unionsprojekt in Rom ernsthaft diskutiert. Leider gerieten die ökumenischen Ideen Mogylas nach seinem Tod 1647 in Vergessenheit. Die ekklesiologischen Ansätze Mogylas verdienen jedoch im Kontext des andauernden orthodox-katholischen Dialogs vor allem in der strittigen Frage des Uniatismus ein gebührendes Überdenken. Die Denkschrift des Metropoliten besitzt nach Hryniewicz zweifellos einen bleibenden Wert auf dem Feld der Ökumene.²⁶⁵

3.5. Kritische Beurteilung der Union von Brest

Die Anfänge der Union von Brest 1596 sind nicht zu verstehen, wenn man sich nicht klar macht, dass das Konzil von Trient im Westen die alte Vorstellung von der Kirche als Gemeinschaft gleichberechtigter Kirchen verändert hat. Noch kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil waren die offiziellen Texte der katholischen Lehre von dem Bewusstsein geprägt, dass die Zugehörigkeit zur Kirche Gottes unabdingbar gebunden sei an die Gemeinschaft mit dem römischen Papst. Die Einheit der Kirche war dem römischen Kirchenverständnis zufolge somit nur durch die Unterordnung der östlichen Patriarchate unter Rom zu erreichen. Diese Lehre hat seit der Zeit der sieben ökumenischen Konzilien und der Florentiner Kirchenversammlung eine weitergehende Entwicklung erfahren, bis der Jurisdiktionsprimat des römisch-katholischen Papstes auf dem Ersten Vatikanischen Konzil in einer autoritativen Aussage definiert wurde. Zur Zeit der Brester Union war der Wirkungsbereich des päpstlichen Primats jedoch noch nicht präzisiert. Nach Ansicht von Suttner hat man die auf die Gesamtkirche bezogenen päpstlichen und die auf die lokale Kirche bezogenen patriarchalen Prärogativen des Römischen Stuhls nicht voneinander unterschieden. Was immer eine Diözesankirche nicht alleine, sondern mit römischer Hilfe getan habe, hatte für jene den Anschein, als sei es vom Papst durchgeführt. Unmittelbar nach dem Tridentinischen Konzil habe man gemeint, die Christen, die durch die Union zur Papstkirche gekommen seien, so eingliedern zu sollen, dass auch ihnen alles zuteil würde,²⁶⁶ was man als päpstliche Hilfestellung verstand. So hat der Bischof von Rom im Rahmen seines patriarchalen Wirkungsbereiches die unierten Bischöfe mit ihren Gemeinden in den Schoß des römischen Patriarchats aufgenommen, was aber als päpstliches Tun angesehen wurde. Die Union von Brest war also in diesem Fall nicht eine Vereinigung zweier Kirchen, wie es die

²⁶¹ Hryniewicz betont in seinem Artikel, dass das "baptismale Argument" in Byzanz wie in Rom ein Zeichen der kanonischen Verbundenheit mit dem Patriarchen bedeutete. Dies galt auch für die Ruthenen, die nach Mogyla das Geschenk des Heils, des Glaubens und der Taufe von Byzanz empfangen haben. *Unio sine destructione*, 182-184.

²⁶² *Sententia*, 379; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 472.

²⁶³ "(...) et totius gentis Ruthenis magna est, variandi aut abolendi ritus, ipso facto tolleretur, et per conservationem integrae iurisdictionis Patriarchalis, futuris temporibus consolatio, felicitis Deo volente unionis et pacis, daretur Graecis omnibus; ac demum populus Ruthenus tanquam restitutam sibi antiquitatem videns, omni amputata et sublata novitate, in hac sacra concordia multum confirmaretur". *Sententia*, 380; A. G. Welykyj, *Un progetto*, 473.

²⁶⁴ O. A. Krawchenko, *L'Église orthodoxe en Ukraine*, 188.

²⁶⁵ W. Hryniewicz, *Unio sine destructione*, 187.

²⁶⁶ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 135 ff.

ruthenischen Bischöfe beabsichtigt hatten, sondern eine Eingliederung der Unierten in das römische Patriarchat. Der orthodoxen Denkweise zufolge sei so die Union, statt eine Wiederaufnahme der Sakramentengemeinschaft zwischen der abendländischen Kirche und einer autonomen (Kyjiver) Schwesterkirche darzustellen, zur Eingliederung eines bisher abseits gestandenen Teils in ein Ganzes geworden.²⁶⁷

Laut dieser Vorstellung kann man sagen, dass die Union von Brest keine Vereinigung zweier Kirchen darstellte, die durch die positive Entscheidung eines Einigungskonzils herbeigeführt worden wäre, in dessen Rahmen Vertreter beider Seiten die dogmatischen und kanonischen Unterschiede bereinigt hätten. „Aus dem Versuch einer Union wurde eine Spaltung der Kiever Metropole in Unierte, die den in Rom gewünschten Bedingungen zustimmten, und in eine kirchliche Partei, die eine derartige Union ablehnte.“²⁶⁸ In der Unionsbulle *Magnus Dominus et laudabilis nimis* vom 23. Dezember 1595 ist die Rede von der „Versöhnung und von der Bekehrung der ruthenischen Bischöfe zur katholischen Kirche“, nach der „Verurteilung und Ablehnung der Häresie, der Fehler und Schismen“, sowie von der Bereitschaft, „dem Apostolischen Stuhl den entsprechenden Gehorsam und die Unterordnung zu erweisen“ und darin zu verbleiben. Der eigentliche Inhalt der 33 Artikel ist, nach Ansicht von Suttner, in der Bulle verschwiegen worden. Die Unionsbulle sanktioniere also nicht die *Communio* mit einer Metropole, sondern die kanonische Aufnahme bestimmter Bischöfe, ihres Klerus und ihrer Gläubigen in die Einheit mit dem Römischen Stuhl. Auch sei sie weit davon entfernt gewesen, die Tradition der ostslawischen Christenheit anzuerkennen. Die ruthenische Kirche wurde nicht als eine in sich geschlossene Institution, nicht als eine gewachsene einheitliche Kirchenorganisation mit Rom vereint. Vielmehr habe Rom 1595/96 einzelne ruthenische Bischöfe mit ihren Gemeinden in seine Jurisdiktion aufgenommen, wobei der Papst ihnen eine spezielle kirchliche Ordnung, die ethnische und historische Besonderheiten berücksichtigte, gewährt habe. Gleichzeitig war postuliert worden, dass der kleine Teil der ruthenischen Kirche, der eine Vereinigung mit Rom abgelehnt habe, überhaupt keine Kirche sei.²⁶⁹ „Die Brester Union von 1596 hat, wie auch andere griechisch-katholische Unionskirchen, nicht zum Zusammenwachsen verschiedener Kirchen, sondern zur Entstehung einer dritten Kirche geführt, die heute zwischen allen Stühlen sitzt: Von orthodoxen Russen, Ukrainern und Weißrussen wird die Brester Union als eine Fehlentwicklung gesehen, die rückgängig gemacht werden muss; und auch Rom hat ein gebrochenes Verhältnis zu seinen Kirchen des byzantinischen Ritus. Als gleichberechtigt werden sie nicht anerkannt. Die Unionskirchen gelten in Rom unausgesprochen als Kirchen ‚minderen Rechts‘. Angeblich behindern sie eine katholisch-orthodoxe Annäherung.“²⁷⁰

Ein anderer Grund, warum die Union keinen vollkommenen Erfolg haben konnte, war, dass sie nur die eine Kyjiver Metropole Polen-Litauen betreffen sollte. Die Bischöfe der Kyjiver Metropole wollten durch diese Union ihren Status bzw. ihre Beziehung zur Kirche Polen-Litauens, in der sie sich befanden, vertiefen, so dass sie dabei einerseits ihre Identität als Kirche östlicher Prägung und ihre sakramentale *Communio* mit den orthodoxen Schwesterkirchen im Ausland erhalten konnten, andererseits aber die Trennung von der katholischen Kirche beendeten. Dazu drängten natürlich sowohl geistliche als auch weltliche Motive. Das eigentliche Problem bestand darin, dass die Kyjiver Metropole die Union mit Rom ohne Übereinstimmung aller orthodoxen autokephalen Kirchen beschlossen habe, was, so Suttner, am Ende des 16. Jahrhunderts kaum einer kirchlichen Norm entsprochen habe und so den Ostslawen Polen-Litauens nicht geläufig gewesen sei und heute nicht mehr zum Handlungsbereich einer einzelnen Kirche gehöre.²⁷¹

²⁶⁷ Vgl. E. Ch. Suttner, *Gründe für den Misserfolg der Brester Union*, in: COst 45: 1990, 235 ff; „The Union of the Ruthenians was not formally an agreement between two churches, as the Union of Florence had been. It was a unilateral acceptance by the Holy See. The bishops had not gained a formal promise that the conditions of union as expressed in the ‚Articles‘ would be met.“ J. Macha, *Ecclesiastical Unification*, in: OCA 198: 1974, 193; V. Pospishil, *Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas*, Toronto 1977, 33 f..

²⁶⁸ E. Ch. Suttner, *Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, 44.

²⁶⁹ Vgl. E. Ch. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West*, 128 ff; ders. *Gründe*, 234 f.

²⁷⁰ G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest*, 121.

²⁷¹ Vgl. E. Ch. Suttner, *Gründe für den Misserfolg*, 232 f; ders., *Unionsabschlüsse östlicher Kirchen mit der Kirche von Rom im 16. und 17. Jahrhundert*, in: OS 45: 1996, 241 ff; der orthodoxe Priester J. C. Roberti ist ebenso der Meinung, dass die Union von Brest 1596 auf Grund eines freiwilligen Beschlusses und kanonisch erlaubten Handelns zustande gekommen ist. „Il est évident à l’heure actuelle que l’union de Brest-Litovsk ne fut provoquée ni par Rome ni par l’État polonais, mais apparaît comme le résultat d’une démarche d’une partie importante de la

Die ruthenische Hierarchie rechnete nicht damit, aufgrund der Union mit Rom die *Communio* mit den orthodoxen Schwesterkirchen im Ausland zu verlieren. Das Konzept einer Union, das die Bischöfe den Beschlüssen der Union von Florenz zufolge herausgearbeitet hatten, war noch bis zum Abschluss der Union am 23. Dezember 1595 kompatibel mit dem Fortbestand der *Communio* mit allen orthodoxen Schwesterkirchen gewesen. Gemäß dieser Unionsvorstellung befürworteten auch viele von denjenigen, die nach dem Unionsabschluss die Opposition bildeten, die Aufnahme der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Schwesterkirche. Vor und nach dem Abschluss der Union von Brest bestand sowohl in Rom als auch in weiten Kreisen Polen-Litauens eine Art Projekt, laut dem die als Patriarchat in die volle Autokephalie entlassene Kirche von Kyjiv *Communio* mit den Patriarchaten in Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau pflegen sollte. Nach diesem Bestreben hat man nach Suttner die Kyjiver Metropole als eine dritte Kirche, eine Brücke gesehen, die die Gemeinschaft zweier Kirchen von Ost und West, die miteinander keine *Communio* hatten, pflegen sollte.²⁷²

Von diesen Überlegungen ausgehend werden die Position und der daraus folgende Widerstand der Orthodoxen gegen die erzwungene Einführung der Union von Brest und die danach folgenden Unionen von Užhorod und in Rumänien sehr verständlich.

3.6. Das Schicksal der Union von Brest in der Ukraine

Bereits „im 17. Jahrhundert geriet die Union in eine solche Krise, dass es so aussah, als würde sie einer wieder erstarkten Orthodoxie unterliegen“.²⁷³ Das ganze 17. Jahrhundert war vom Widerstand der Bevölkerung gegenüber der Union und dem Wunsch der östlichen Ukraine nach Wiedervereinigung mit Moskau gekennzeichnet.²⁷⁴

Um den unionistischen Tendenzen in der Kyjiver Kirche entgegenzuwirken, weihte Patriarch Theophanes von Jerusalem 1620 und 1621 in Abstimmung mit Moskau orthodoxe Bischöfe für alle von Unierten besetzten Bischofsstühle.²⁷⁵ Der König machte zwar den illegal geweihten Bischöfen keine Konzessionen, ließ sie aber ab 1623 unangetastet, da sie sich von Amtshandlungen in ihren Diözesen zurückhielten. 1632, nach Sigismunds Tod, erlaubte das Interregnum die Errichtung einer legalen Hierarchie.

Im Kosakenaufstand von 1648, während des Interregnums nach dem Tod Ladislaus', versprach der neugewählte König Johann Kasimir (1648-1668) den Kosaken die Aufhebung der Union für ihr Stillhalten. So hing die rechtliche Stellung der beiden Kirchen immer wieder vom wechselnden Waffenglück ihrer Beschützer ab.²⁷⁶

Durch die drei Teilungen Polens (1772, 1793, 1795) kamen immer mehr Unierte unter die Herrschaft Russlands, unter welcher sie benachteiligt wurden. Zwar hatte sich die unierte Kirche gegen die Auflösungsstrategie des russischen Staates und seiner Staatskirche gefestigt, konnte sich aber auf Dauer nicht halten. Zarin Katharina II. (1772-1796) hob die unierten Diözesen nach der Angliederung sofort auf und unterstellte sie einem einzigen Erzbischof in Polock.²⁷⁷ 1839 und 1875 wurde die unierte Kirche mit Moskau wiedervereinigt, „selbst mit der Religionsfreiheit von 1905 wurde das katholische Bekenntnis nur für den lateinischen Ritus freigegeben“.²⁷⁸ Nach der Vereinigung war die russische Politik bestrebt, aus den Ukrainern „richtige Russen“ zu machen. Doch zeitigten Leibeigenschaft, die Herrschaft russischer Bischöfe in den ukrainischen Bistümern, die Aufhebung zahlreicher ukrainischer Klöster und

hiérarchie orthodoxe à la recherche d'une légitimité canonique et sociale que ni Moscou ni Constantinople n'étaient en mesure de lui donner.“ Vgl. *Les Uniates*, Paris 1992, 72.

²⁷² Vgl. Ebd. 233 f.

²⁷³ G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest*, 121 f.

²⁷⁴ Vgl. D. Pospelovsky, *The Russian Church*, 306 f.

²⁷⁵ Vgl. J. Macha, *Die Auswirkungen der Union von Brest auf das Gebiet der heutigen Westukraine*, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), *Religion und Kirchen im alten Österreich*, Pro Oriente 18: 1996, 38.

²⁷⁶ Vgl. J. Macha, *Die Auswirkungen der Union*, 38 f.

²⁷⁷ Vgl. G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest*, 122 f.

²⁷⁸ H. J. Schulz, *Das Zerbrechen der Kircheneinheit zwischen Ost und West und die Versuche der Heilung*, in: H. J. Urban, H. Wagner (Hgg.), *Handbuch der Ökumenik*, Bd. 1, Paderborn 1985, 157.

die massenhafte Zuwanderung von Russen nur den Effekt, dass die Ukrainer ihre Hassgefühle, die sie den Polen gegenüber gehegt hatten, nun auf die Russen übertrugen.²⁷⁹

Anders verhielt es sich mit den Gebieten, die zu Österreich gehörten. In Galizien konnte die unierte Kirche in den Diözesen Lemberg und Peremyśl überleben. 1807 wurde die Metropole von Halyč in Lemberg wiederhergestellt. Im Rahmen des österreichisch-ungarischen Vielvölkerstaates nahm die Kirche einen hervorragenden Aufschwung, führte sogar eine geistliche Lehranstalt von anerkanntem Niveau in Lemberg. Nach der Auflösung der Doppelmonarchie, als Galizien an den polnischen Staat fiel, hatte die Griechisch-Katholische Kirche dort zwar das Recht, ihre Tätigkeit auszuüben, aber nur als Kirche minderen Rechts.²⁸⁰ Als 1944 der größte Teil Galiziens der Sowjetunion angeschlossen wurde, bedeutete dies aber auch hier für die Unierten Aufhebung und Verfolgung.²⁸¹ Stalin wollte Klerus und Volk dieser Kirche aus römisch-katholischem Einfluss herausnehmen und dem von ihm streng kontrollierten Moskauer Patriarchat unterstellt sehen.²⁸² So ließ er 1946 eine Synode²⁸³ einberufen, die die Brester Union für beendet erklärte.²⁸⁴ Bis heute wird diese Aufhebung der Union sehr unterschiedlich gewertet.²⁸⁵ Die Russisch-Orthodoxe Kirche bewertet die Aufhebung der Unierten Kirche als Akt des staatlichen Regimes.²⁸⁶ Tatsache ist, dass die Teilnehmer der Synode nicht repräsentativ für die Ukrainisch-Unierte Kirche waren – es waren keine Bischöfe anwesend – die Synode damit illegal war,²⁸⁷ dass ihre Beschlüsse aber zur Ausführung kamen. So wurde die unierte Kirche durch starke Repressionen vollständig liquidiert.²⁸⁸ Der Sitz des Ersthierarchen wurde nach Rom verlegt.

In der Sowjetunion gab es seit 1946 die Unierte Kirche offiziell nicht mehr. Sie lebte jedoch im Untergrund weiter.²⁸⁹ Die meisten Priester wurden mit ihren Gemeinden automatisch in die ROK eingegliedert.²⁹⁰ Wie sich eine Gemeinde im Inneren entwickeln konnte, hing vor allem von der Haltung des jeweiligen orthodoxen Bischofs ab.²⁹¹ Die Untergrundkirche hingegen sorgte für ihr Überleben, indem heimlich Bischofsweihen vollzogen wurden.²⁹² Seit der KSZE-Konferenz von Helsinki 1975 aktivierten die Unierten ihre Tätigkeit sehr deutlich. Der Staat reagierte mit Repressionen und Ablehnung.²⁹³

²⁷⁹ Vgl. G. Stricker, *Religion in Russland, Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart* (GTB 634), Gütersloh 1993, 124.

²⁸⁰ Vgl. G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest*, 123 f.

²⁸¹ Vgl. M. Lacko, *Unionsbewegungen im slawischen Raum und in Rumänien*, in: HOK - I, 273.

²⁸² Suttner, *Stalins Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche*, in: COst 49: 1994, 120.

²⁸³ Aus orthodoxer Sicht siehe I. Fedorovich, *The 35th Anniversary of the Reunion of the Greek Catholic Church with the Russian Orthodox Church*, in: JMP 5: 1981, 66-72, bes. 66 f; und 6: 1981, 65-72. Aus katholischer Sicht "Das Pseudokonzil von Lemberg 1946" in: G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest*, 125-127. Aus neutraler Sicht siehe E. Ch. Suttner, *Stalins Unterdrückung*, 124-127.

²⁸⁴ P. Hauptmann, G. Stricker (Hgg.), *Die Orthodoxe Kirche in Russland, Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen 1988, 781.

²⁸⁵ I. Fedorovich, *The 35th Anniversary of the Reunion*, 1981 H. 5, 66-72 und 1981 H. 6, 65-72; Philaret Metropolit von Kiew und Galizien, *Heimkehr in den Schoß der Mutterkirche*, in: SOrth 8: 1986, 34-40; D. Konstantinow, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege*, München 1973, 43; J. Ellis, *The Russian Orthodox Church. A contemporary history*, London-Sydney 1986, 6 f.

²⁸⁶ „Nicht unsere Kirche, sondern Stalin hat die Unierten verboten. Und wir haben ohne Zwang diejenigen empfangen, die orthodox bleiben wollten, und nicht Katholiken des lateinischen Ritus oder Atheisten werden wollten“. Vgl. G. Sjablizev, *Die Maßnahmen des Moskauer Patriarchats 1990-1992 zur Beschwichtigung des interkonfessionellen Konflikts in der Westukraine*, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), *Religion und Kirchen im alten Österreich*, Pro Oriente, Bd. 18, Innsbruck-Wien 1996, 182.

²⁸⁷ E. Ch. Suttner, *Stalins Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche*, 124; G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche - Union von Brest*, 126 f; I. Fedorovich, *The 35th Anniversary of the Reunion*, in: JMP 6: 1981, 69 ff.

²⁸⁸ Vgl. D. Pospelovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917-1982*, 307.

²⁸⁹ E. Ch. Suttner, *Die ukrainische Christenheit*, 53.

²⁹⁰ Vgl. G. Simon, *Getrennt und vereint - wider Willen. Die katholische Kirche des slawischen Ritus in der West-Ukraine*, in: HerKorr 37: 1983, 424.

²⁹¹ Vgl. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest*, 127 f.

²⁹² Vgl. den Bericht in: SAMJZDAT: *Chronik eines neuen Lebens in der Sowjetunion*, pro fratribus (Hg.), Koblenz 1977, 239-242; L. Schlögl, *Das Schicksal der griechisch-katholischen Kirche in den kommunistischen Ländern*, in: HerKorr 32: 1978, 200.

²⁹³ Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest*, 129; vgl. G. Simon, *Getrennt und vereint*, 425.

In den 80-er Jahren schien die Union als Stachel der Geschichte noch so zu schmerzen, dass die ROK 1981 zum 35. Jubiläum der Vereinigungssynode in ihren Publikationen das Verderben der Union, deren Erfolglosigkeit wie auch deren aktuelle Problematik als Gefahr für den orthodox-katholischen Dialog beschwor.²⁹⁴ Seit 1987, mit der Perestrojka Gorbačovs, diskutierte man in der Sowjetpresse die Zulassung der Untergrundkirche. Als 1988 die Tausendjahrfeier der Kyjiver Rus' begangen wurde, sandte zwar der Papst versöhnliche Signale sowohl an die Russisch-Orthodoxe wie auch an die Ukrainisch-Unierte Kirche.²⁹⁵ Die Unierten jedoch traten massiv gegen die ROK an die Öffentlichkeit, als sie „die Tausendjahrfeier zum Gedenken an die Taufe von der Rus' weltweit propagierte und so den Versuch unternahm, mit der Feier auch den Anlass ganz allein für sich zu usurpieren“.²⁹⁶

Die öffentliche Diskussion über die Ukrainisch-Katholische Kirche war schon eine feste Größe geworden und diese konnte sich der Sympathien der Behörden vor allem im westlichen Teil der Ukraine sicher sein. Nachdem Johannes Paul II. an Gorbačov appelliert hatte, die Perestrojka auch auf die Religionen anzuwenden, erfolgte eine intensive Kontaktaufnahme zwischen Vatikan und Kreml.²⁹⁷

Seit 1993 existierte die Ukrainische Katholische Kirche in legalen administrativen Strukturen, der Metropole Lemberg und sechs Bistümern. Mit ca. 3328 registrierten Gemeinden ist sie die zweitgrößte Kirche der Ukraine.²⁹⁸ Ihr Oberhaupt, Großerbischof Kardinal Myroslav Lubačivs'kyj kehrte 1989 von Rom nach Lemberg zurück. Mit der Rückkehr des Großerbischofs an seinen historischen Sitz wurde auch das Problem wieder aufgeworfen, mit dem die großen Vorgänger Lubačivs'kyjs, Josef Slipyj und Andrej Šeptyc'kyj, schon gerungen hatten: die Erhebung zu einem ukrainischen unierten Patriarchat. Wurde dies Slipyj mit dem Argument, es bedürfe des Besitzes eines eigenen kirchlichen Territoriums, verweigert, so war diese Vorbedingung nun erfüllt. Innerhalb der Kirche wurde Lubačivs'kyj schon als Patriarch tituliert. Die offizielle Verleihung schien nach A. H. Horbatsch nur eine Frage der Zeit zu sein.²⁹⁹

Nachdem die Gemeinden offiziell anerkannt waren, verlangten sie auch die Einlösung ihrer Rechte. Sie forderten die Restitution ihrer Kirchen, was vom Moskauer Patriarchat aber verweigert wurde. So kam es zu Besetzungen, die gelegentlich auch gewaltsam vor sich gingen.³⁰⁰ Als sich das Landeskonzil der ROK im Juni 1990 auch mit der Frage der Unierten beschäftigte, stellte es fest, „dass das Uniertenproblem die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Russischen und der Katholischen Kirche bedrohe und damit ‚die Hoffnung auf eine erfolgreiche Fortsetzung des orthodox-katholischen Dialogs‘ untergrabe“.³⁰¹ Bei der sechsten Vollversammlung der *Internationalen Gemischten Kommission* für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche in Freising (1990) hieß es dann, ein Hauptproblem in Bezug auf die Existenz der mit Rom unierten Christen der Ukraine sei, dass sie sich nach langen Jahren des Lebens in der Illegalität jetzt wieder neu formierten, wobei sie gewaltsam gegen

²⁹⁴ Vgl. I. Fedorovich, *The 35th Anniversary of the Reunion*, 1981 H. 5, bes. 65 f und 1981 H. 6, bes. 69-72, wie auch Philaret Metropolit von Kiew und Galizien, *Heimkehr in den Schoß der Mutterkirche*, bes. 36-38.

²⁹⁵ So beglückte er einerseits die Russische Orthodoxe Kirche, indem er das Millennium als „in besonderer Weise das Fest der russisch-orthodoxen Kirche“ bezeichnete, – Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben ‚Euntes in mundum‘ zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew vom 25. Januar 1988*, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn 1988, Nr. 15, – andererseits aber fühlte er sich mit der gesamten ukrainischen katholischen Gemeinde, „die in der Taufe der Bevölkerung von Kiew die Wurzeln ihrer eigenen Existenz sieht (...) in dieser Stunde Eures großen Jubiläums“ verbunden. Vgl. Johannes Paul II., *Botschaft MAGNUM BAPTISIMI DONUM an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew*, in: VApS 83A: 1988, Nr. 7.

²⁹⁶ W. Rood, *Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Russland bzw. Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989*, Altenberg 1993, 326.

²⁹⁷ Vgl. W. Rood, *Rom und Moskau*, 333 f; vgl. G. Stricker, *Griechisch-Katholische Kirche*, 131.

²⁹⁸ Siehe die Übersicht über die konfessionelle Lage der unierten Kirche im Vergleich zu den größten traditionellen Kirchen in der Ukraine (Stand vom 01. Januar 2004). *U Deržavnomu Komiteti u Spravach Relihii. Relihijni orhanizacii v Ukrajinі stanom na 1 sičnia 2004 roku (ukr.)*, in: *Ludyna i svit* 1: 2004, 31-34; vgl. E. Ch. Suttner, *Die ukrainische Christenheit*, 53.

²⁹⁹ Vgl. A. H. Horbatsch, *Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Jahr ihrer Legalisierung*, in: *Informationen und Berichte. Digest des Ostens* 8/9: 1991, 3 f; *Ukrainer bitten um Patriarchat*, in: OR(D) 22: 1992, (H. 24), 1.

³⁰⁰ R. Hotz, *Unierte – Störenfriede der Ökumene? Plädoyer für die mit Rom unierte Ukrainische Griechisch-katholische Kirche und ihre Gläubigen*, in: G2W 24 H. 9: 1996, 15; vgl. Heilige Synode der Russischen Orthodoxen Kirche, *Erklärung zur Situation in den westlichen Gebieten der Ukraine*, in: SOrth 3: 1990, 2.

³⁰¹ W. Hryniewicz, *Der „Uniatismus“ und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs*, in: OS 40: 1991, 211.

den orthodoxen Klerus und die Gläubigen vorgingen. Aus Anlass dieser Ereignisse wollten die orthodoxen Mitglieder nicht zur Tagesordnung übergehen.³⁰²

Zusammenfassung

Die in Brest abgeschlossene Union ist ein in der Geschichte der Gesamtkirche, in der Geschichte aller Ostkirchen und besonders in der Geschichte der Kyjiver Kirche schwerwiegendes und folgenreiches Ereignis. Nun muss man sich auf Grund der oben vorgelegten Ergebnisse die Frage stellen, ob das Ereignis von Brest überhaupt als eine „Union“ bezeichnet werden kann. Brachten die Unionsverhandlungen von 1595/96 eine wirklich von beiden Seiten gesuchte Einigung oder im Gegenteil eine noch größere Trennung mit sich?

Zusammenfassend lässt sich behaupten, dass die Vorbereitung für die Union nicht gründlich genug gewesen war. Verschiedene Konzepte der Vereinigung standen einander gegenüber: das Konzept der ruthenischen Bischöfe, das vom Fürsten Konstantin von Ostrog vorgeschlagene und in Übereinstimmung mit der orthodoxen theologischen Tradition stehende Modell und die lateinische nachtridentinische Kirchenlehre. Die Verantwortlichen hatten versäumt, vorab gemeinsam abzuklären, was erforderlich ist, damit der entscheidende Schritt einen dauerhaften Charakter haben kann. Die Folge war, dass es nicht nur nicht gelang, den alten Graben zwischen den Kirchen beider Traditionen zu überbrücken, sondern dass man sogar vielmehr einen neuen, viel bitterer empfundenen Graben aufriß.

Es ist evident, dass viele verschiedene Faktoren zum Abschluss der Union von Brest 1596 führten. Es kam dazu aufgrund von verschiedenen politischen, kulturellen, nationalen und natürlich geistlichen oder kirchlichen Anlässen. Es lässt sich nicht eindeutig sagen, dass das Ereignis von Brest allein durch politische oder rein kirchliche Anstöße verursacht wurde.

Dass die Union zu einer noch größeren Trennung geführt hat, die noch bis zum heutigen Tag sehr schmerzhaft im ökumenischen Dialog zu spüren ist, ist eine Tatsache. Die trennende Grenzlinie, die durch die Union lediglich etwas nach Osten verschoben wurde, blieb weiter bestehen. Die gewünschte *Communio* wurde so keiner Kirche zuteil. Obwohl der Misserfolg der Brester Union nicht intendiert war, trat er schon beim Unionsabschluss ein, weil zwei Konzepte von dem, was man unter „Einigung“ verstand, aufeinander stießen.

Warum spricht man im Falle der Brester Union von einem Misserfolg? Wenn man die Geschichte der Unierten Kirche allein in der Ukraine genau betrachtet, dann muss man sagen, dass der Preis, den besonders die Ruthenen-Ukrainer für diese Entscheidung bezahlten, sehr hoch ist. Eine Einigung, wie sie die ruthenischen Bischöfe der Kyjiver Metropole zunächst, als sie noch mit den Laien, den Adligen und dem Fürsten von Ostrog an der Spitze zusammenwirkten, anstrebten, brachte die Union nicht. Doch für den Teil der Kyjiver Metropole, der sich mit der römischen Kirche unierte, brachte sie die Unterordnung, was Rom unter Einigung verstand, und zwar um den Preis einer Trennung. Die staatliche und kirchliche Trennung, die die Union verursachte, war nach dem katholischen Kirchenverständnis unvermeidbar. Unannehmbar für die orthodoxe Kirche war sowohl das Kirchenverständnis der katholischen Kirche als auch die Methode selbst, mit deren Hilfe es nicht nur im Fall der Brester Union 1596 zum Unionsabschluss gekommen war.

Trotzdem gilt die Union von Brest auch heute noch für einige Orthodoxe und die daraus entstandene griechisch-katholische Kirche als Symbol der Einigung. Als ein Modell aber auf keinen Fall! Die Methode selber ist fragwürdig. Denn eine Kircheneinigung um den Preis von Kirchentrennung ist von Seite der Orthodoxen nicht hinnehmbar. Auch neuere katholische Stellungnahmen stimmen der orthodoxen Kritik insofern zu, als sie sich absetzen von dem ehemals in Rom vertretenen Verständnis der Einigung, durch welches Trennungen heraufbeschworen wurden.

Das Beispiel der Union von Brest als ein Symbol der Sehnsucht und des Strebens nach der sichtbaren Einheit bleibt immer bemerkenswert und brachte neben den Schwierigkeiten auch viele Vorteile vor allem für die griechisch-katholische Kirche. Jener Teil der Kyjiver Metropole, der sich mit den Katholiken unierte, wuchs in fast vierhundertjähriger Geschichte voll hinein in den Glauben der

³⁰² K. Savridis, *Sechste Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Freising 6.-15. Juni 1990*, in: *OrthFor* 4: 1990, 292.

katholischen Kirche. So entstand zwischen den römischen und griechischen Katholiken eine Art geistlicher Einigung, die für beide Seiten bereichernd ist. Weder das Ereignis der Brester Union noch die daraus entstandenen positiven Werte darf man gering schätzen. Im Laufe der Jahrhunderte bewahrte die unierte Kirche des byzantinischen Ritus' ihre eigene Identität. Aus der Kyjiver Metropole wurde so eine Kirche, die heute als eine Art von Synthese zwischen den beiden Kirchen und Riten bezeichnet werden kann.

„Die in Brest abgeschlossene Union ist ein in der Geschichte der Gesamtkirche, in der Geschichte aller Ostkirchen und in der ostslawischen Kirchengeschichte hochbedeutsames Ereignis. (...) Der Gesamtkirche wurde durch dieselbe eine stets wachsende Zahl von ostkirchlichen Gläubigen eingegliedert. Diese trugen im Laufe der Jahrhunderte ihr reichliches Teil dazu bei, das Bewusstsein wach zu halten, dass die Kirche nicht mit westeuropäischem Wesen und abendländischer Geistesart gleichzusetzen sei. Für die Gesamtheit der Ostkirchen hingegen ist die Wirkung dieses Unionswerkes nicht so erfreulich. Zwar kommt der zahlenmäßige Verlust nicht so sehr in Betracht. Aber der ideelle Schaden ist groß. Durchbricht doch diese Union eines Teiles derselben den schon in früheren Jahrhunderten und auch heute noch dort geltenden Grundsatz, dass solch eine Kircheneinigung nur im Rahmen einer Gesamtbereinigung auf einem allgemeinen Konzil herbeigeführt werden könne! Für diese Anschauung ist die Brester Union also eine Spaltung und keine Einigung“.³⁰³

Dem, was in Brest geschah, ist tiefer Respekt entgegenzubringen, besonders angesichts der vierhundertjährigen Tradition der ukrainischen Unierten Kirche. Trotz des Respekts muss man hier von einem Misserfolg der Unionsbemühungen von Brest sprechen, weil die Unionsverhandlungen keine Einigung der Gesamtkirche herbeigeführt haben und auch heute den ökumenischen Dialog negativ beeinflussen. Die Orthodoxen wehren jede Profilierung des Uniatismus als Einheitsmodell ab und weisen diesen in die Vergangenheit des katholischen Imperialismus zurück. Das heißt aber nicht, dass den unierten Christen im weiteren Verlauf des Dialogs zwischen den zwei Schwesterkirchen keine Rolle zukäme. Es ist zu hoffen, dass die unierten Christen zukünftig im Schoße der katholischen Kirche schwerer zugängliche Aspekte der orthodoxen Lehre und Praxis erläutern und den Orthodoxen die Wesenszüge des katholischen Lebens und Denkens mit Hilfe gemeinsamer Verständniskategorien und Sprachmittel verdeutlichen können. Die Analyse der Unionsideen des Fürsten Konstantin von Ostrog und des orthodoxen Kyjiver Metropoliten Petro Mogyla könnte im heutigen ökumenischen Zusammenhang hilfreich sein!

Dieser Dialog hat seit Anfang 1981 bedeutende Fortschritte gemacht. Man braucht nur an die gegenseitige Anerkennung als „Schwesterkirchen“ zu denken, eine erstmals von Patriarch Athenagoras I. verwendete und von Papst Johannes XXIII. und vom II. Vatikanischen Konzil aufgenommene Formulierung, welche die ekklesiologische Gleichwertigkeit der zwei Kirchen betonte und damit eine Wende der gegenseitigen Einschätzung einleitete und die Entwicklung vollkommen anders gearteter Beziehungen ermöglichte. Es bleibt also zu wünschen, dass das Beispiel der Union von Brest doch noch einen Dienst an der sichtbaren Verwirklichung der wahren Einheit erweisen und über menschliche Schwächen hinaus zu unserer innerlichen Vereinigung im Dreieinigen Gott führen wird.

³⁰³ A. M. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, 214.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete mit der Lehre von der Kirche als *Communio* eine neue Epoche für die katholische Kirche in ihrer ökumenischen Beziehung zu den anderen Kirchen. Es zeichnete sich durch Offenheit auf der Suche nach der Lösung vieler kirchentrennender Fragen aus. Die Kirche als *Communio* wird vom Zweiten Vatikanum als Grundmodell im umfassenden Sinne verstanden. Für die Ökumene bedeutet dies die Eröffnung einer großen Perspektive auf dem Weg zur ersehnten Einheit. Die Ausarbeitung der *Communio*-Ekklesiologie und ihre Anwendung vor Ort würde in vielen Regionen des Erdkreises zur Entspannung, ja Lösung der ökumenischen Situation führen. Die Ukraine mit ihren vielfältigen kirchlichen Prägungen zählt zu dem Gebiet, in dem seit dem Schisma 1054 besonders deutlich die Spannung zwischen Ost- und Westkirche und seit der Union von Brest-Litovsk 1595/96 die Frage des Uniatismus zu sehen ist.¹ Das altchristliche Modell der Schwesterkirchen und die Theologie der Ortskirchen scheinen in diesem Zusammenhang vielversprechend und äußerst erwünscht zu sein.

1. DIE COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

Eine der Leitideen des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die *Communio*-Ekklesiologie,² die, obwohl vom Konzil nur angedeutet, dennoch für die Verwirklichung der ökumenischen Bestrebungen bzw. der Lösung der vielen Anliegen einen großen Spielraum bietet. Walter Kardinal Kasper weist auf die *Communio*-Ekklesiologie als „einzigsten Weg für die Kirche in die Zukunft“ hin, der vom Konzil vorgezeichnet wurde.³ Die *Communio*-Ekklesiologie ist, so der damalige Kardinal Ratzinger, „das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte“.⁴

Laut den Konzilsaussagen, die sich sowohl auf die Schrift als auch auf die Tradition beziehen, ist das Mysterium der Kirche letztendlich die Teilhabe an der trinitarischen *Communio* (LG 4; UR 2)⁵: der personalen Gemeinschaft des göttlichen Lebens, der *Communio* der menschlichen und göttlichen Natur in Jesus Christus, der Gemeinschaft mit Gott und der Glieder der Kirche untereinander im Heiligen Geist. „Die durch den Geist verwirklichte Gemeinschaft mit Gott ist nach dem Konzil die Grundlage der Gemeinschaft der Kirche“.⁶

Die *Communio* der Kirche ist auch „*participatio*“ an den von Gott geschenkten Gütern des Heils: Teilhabe am Heiligen Geist, am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium, vor allem aber an der Eucharistie. Grundsätzlich gilt von allen Sakramenten, dass sie dem Aufbau der kirchlichen *Communio* dienen (SC 59; LG 11), dennoch wird der Eucharistie im überwiegenden Maße die Begründungsfunktion der ekklesialen *Communio* zugeschrieben. Die Kirche als „*communio eucharistica*“ (UR 22) meint nicht

¹ In den nächsten Kapiteln dieser Präsentation wird auf die Frage der *Communio*-Ekklesiologie anhand der vor allem von den ukrainischen unierten Theologen erarbeiteten Grundkonzepte der Theologie der Ortskirche eingegangen. Das Modell der Schwesterkirchentheologie bietet eine große Chance für die Ökumene in der Ukraine. Insofern verdienen diese Fragen einen breiten Überblick anhand der Darstellung der Diskussion im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils zwecks besseren Verständnisses der ökumenischen Situation und ihrer Perspektiven in der Ukraine.

² K. Hemmerle, *Einheit als Leitmotiv in „Lumen Gentium“ und im Gesamt des II. Vatikanums*, in: E. Klinger, K. Wittstadt (Hgg.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 221-239; H. Döring, *Ökumene vor dem Ziel*, in: H. Döring, A. Kreiner (Hgg.), *Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie*, Bd. 2, 1998, 257-301; J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum*, in: *IKaZ* 15:1986, 44.

³ W. Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: F. Kardinal König (Hg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 64.

⁴ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 44.

⁵ Alle Zitate der Konzilsdokumente vgl. *Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch, Kommentare*, LThK, 3 Erg. Bde., Freiburg i.Br. 1966-1968.

⁶ Vgl. W. Kasper, *Kirche als communio*, 67 f.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

nur den Empfang der Eucharistie, sondern auch die durch die Eucharistiefeier versammelte Gemeinde.⁷ Somit ist der eucharistische Herr derjenige, der die Gemeinde versammelt und zur Kirche macht. „Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklichen Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben“ (LG 7). „Das Abendmahl“ schließt die Menschen zusammen, „nicht nur untereinander, sondern mit Christus. Zugleich ist damit auch schon die grundlegende Verfassung der Kirche gegeben: Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie selbst ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschendienst, Dienst der Weltverwandlung“.⁸ In den Konzilstexten ist auch die Rede von zwei Tischen: dem Tisch der Eucharistie und dem Tisch des Wortes Gottes (SC 51; DV 21). Die Kirche lebt aus der „communio“ an Wort und Sakrament, besonders aus der Eucharistie, in welcher Wortgottesdienst und sakramentale Feier einen einzigen liturgischen Akt bilden (SC 56). Die eucharistische Communio ist „nicht nur Heilszeichen und Heilmittel, sondern auch Heilsfrucht“.⁹

Eine weitere Realität der Kirche, die die Communio-Ekklesiologie beinhaltet, ist die „communio fidelium“ (LG 13; UR 2), welche im gemeinsamen Priestertum aller Getauften (LG 10) und der darin begründeten „actuosa participatio“ des gesamten Gottesvolkes (SC 14) im ganzen Leben der Kirche zum Ausdruck kommt. Laut der innovativen Einsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils besteht die Communio-Ekklesiologie darin, „dass es das Subjektsein der Kirche als ganzer, als Volk Gottes und als Heilssakrament für die Welt feststellt. Das Subjektsein der Kirche verwirklicht sich in der Sicht des II. Vatikanums als *communio* von Subjekten; neben dem Papst wird auch den Bischöfen, Priestern und Laien eine aktive Rolle zugesprochen. In das Subjektsein werden aber nicht nur die einzelnen Glieder, sondern auch die kirchlichen Strukturelemente einbezogen, die neben dem Papstamt bestehen: das Kollegium des Episkopats und die Teil- und Ortskirchen, in denen sich die *communio fidelium* vollzieht. Die *communio* der Subjekte realisiert sich in der *communio ecclesiarum*. In diesem Sinne fanden die synodalen Elemente der Kirchenverfassung eine Wiederbelebung.“¹⁰

Gemäß den Konzilstexten stellt sich die „communio“ der Kirche als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und der Menschen untereinander dar. Sie ist Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die Einheit und den Frieden in der Welt (LG 1). Die Kirche als „communio“ ist Typus, Modell, Vorbild der „communio“ der Menschen und der Völker (AG 11; 23; GS 39; NAE 1), der „communio“ zwischen Männern und Frauen, Armen und Reichen. Dadurch will Gott gemäß Irenäus von Lyon alles in Christus erneuern (LG 2) und so das Reich Gottes vorbereiten, in welchem Gott „alles in allem“ ist (1Kor 15,28). „Gerade als communio-Einheit, als Einheit in der versöhnten Verschiedenheit, ist die Kirche messianisches Volk, universales Zeichen des Heils (LG 9).“¹¹

Die katholische Einheitsvorstellung ist immer als hierarchische Communio mit dem Petrusamt zu verstehen. Dem Papst kommt ein „primatus fidei“ zu. Das Petrusamt ist nach katholischer Lehre „centrum, fundamentum et principium unitatis“ (vgl. DS 3051; LG 18). Zum Wesen der katholischen Einheitsvorstellung gehört hiermit: die Betonung des Primats der Einheit vor der Vielfalt und die konkrete Subsistenz der einen Kirche in der römisch-katholischen Kirche (vgl. LG 8). Beides zusammen bedeutet: Die Einheit existiert nicht nur unsichtbar in den verschiedenen Kirchen, sie hat vielmehr, ähnlich wie auf der Ebene der Ortskirche im Bischof, so auf der Ebene der Universalkirche im Bischof von Rom eine personale Repräsentation und so auch eine eigene Stimme. Die katholische Kirche kann so auf deutlichere, konkretere Weise Zeichen der Einheit sein für die Welt. Diese Einheit der Kirche kann in analoger Weise vom trinitarischen Modell auf rein deduktivem Weg auf die Kirche übertragen werden.¹²

⁷ Vgl. Ebd. 69 f.

⁸ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 44.

⁹ Vgl. W. Kasper, *Kirche als communio*, 71.

¹⁰ H. J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, 105-107, zit. bei H. Döring, *Ökumene vor dem Ziel*, 267.

¹¹ Vgl. W. Kasper, *Kirche als communio*, 82.

¹² W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, in: *IKaZ* 16: 1987, 7.

2. DIE ÖKUMENISCHE BEDEUTUNG DER WIEDERENTDECKUNG DER THEOLOGIE DER ORTSKIRCHE

Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelt keine Gesamtlehre der Ortskirche und der Communio-Ekklesiologie. Es deutet dennoch auf die zahlreichen Elemente einer solchen hin.¹³ Mit dem Verständnis von Kirche als Communio sieht sich das Konzil in der altkirchlichen Kirchauffassung als Gemeinschaft eucharistisch begründeter Ortskirchen verwurzelt,¹⁴ die „in den Ostkirchen bis heute hoch in Ehren steht“ (Nota explicativa praevia 2).

2.1. Die eucharistisch begründete Ortskirche als Verwirklichung der Communio der Gesamtkirche in den Konzilsaussagen

Die universale, katholische Kirche besteht in und aus Ortskirchen (LG 23). Die Ortskirche wird auf den Bischof als den Hohenpriester seiner Herde gegründet. In der sich um den Bischof versammelten Eucharistiegemeinschaft ist „praecipua manifestatione“ der Kirche ganz greifbar. Die Ortskirche in ihrer Gesamtheit „wird dann auf eine vorzügliche Weise sichtbar, wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeyer teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar und unter dem Vorsitz des Bischofs, der umgeben ist von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars“ (SC 41).¹⁵

Das gesamte Leben der Kirche orientiert sich auf das liturgische Ereignis der Eucharistie, in der die Einheit des Gottesvolkes vor Ort ihre vollendete Darstellung findet (LG 11). Im Konzilsdekret *Christus Dominus* kommt dies präzise zur Sprache: „Die Diözese ist der Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird. Indem sie ihrem Hirten anhängt und von ihm durch das Evangelium und die Eucharistie im Heiligen Geist zusammengeführt wird, bildet sie eine Teilkirche, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist“ (CD 11). Die eucharistische Wirklichkeit ist also konstitutiv für die Kirchlichkeit der Teilkirche wie auch für ihre Einheit mit den anderen Teilkirchen.

Die Eingliederung in die kirchliche Gemeinschaft vollzieht sich durch Eingliederung in eine konkrete Gemeinschaft unter der Leitung des Ortsbischofs.¹⁶ Im Bischofskollegium, das sich aus vielen Bischöfen konstituiert, die an der Spitze ihrer Einzelkirchen stehen, drückt sich sowohl die Universalität der einen Kirche aus als auch ihre Einheit, sofern jeder einzelne Bischof und das Bischofskollegium als Ganzes in Communio mit dem Papst und unter seiner Leitung steht. „In den Bischöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist also inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester, anwesend“ (21). Insofern das Kollegium der Bischöfe aus vielen zusammengesetzt ist, drückt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes aus; insofern es unter einem Haupte versammelt ist, stellt es die Einheit der Herde Christi dar (22). „Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung. Der römische Bischof ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen. Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche, alle zusammen aber in Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der

¹³ „Gleich zu Beginn sei allerdings bemerkt, dass in den Texten des Konzils unterschiedslos die Termini ‚Ortskirche‘ und ‚Einzelkirche‘ Verwendung finden. ‚Teilkirche‘ wird sogar noch häufiger gebraucht, wohl aus dem Grunde, dass eine Einzelkirche nicht zwangsläufig ortsgebunden sein muss“. Bemerkung bei: H. Döring, *Ökumene vor dem Ziel*, 316.

¹⁴ W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954, zit. bei W. Kasper, *Kirche als communio*, 73; C. F. Fürst, *Die Kirche als Communio Ecclesiarum. Einige terminologische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema*, in: G. Biemer (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio*, Freiburg-Basel-Wien 1992, 383-398.

¹⁵ Auch in den Pfarrgemeinden, die von den Priestern als Stellvertretern des Bischofs zumal in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse betreut werden, ist „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche“ präsent (SC 42).

¹⁶ „Jene werden der Gemeinschaft voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmend und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind“ (LG 14).

Einheit dar“ (LG 23). Das Verhältnis der Teil- zur Gesamtkirche wird am deutlichsten in der Feier der Eucharistie, der der Bischof als Verwalter der Gnade vorsteht. „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirche heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort das von Gott gerufene neue Volk, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (1Thess 1,5). In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, „auf dass durch Speise und Blut des Herrn die ganze Brudergemeinschaft verbunden werde“. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener „Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann“. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige katholische und apostolische Kirche geeint wird“ (LG 26).

Die Bischöfe „als Stellvertreter und Gesandte Christi“ haben die Vollmacht über ihre Kirchen. „Sie sind nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen“ (LG 27), dennoch stehen sie unter der Leitung der höchsten Autorität der Kirche und innerhalb der Grenzen, wie sie vom Wohl der Gesamtkirche gefordert werden. Die Gewalt, die den einzelnen Bischöfen zukommt, wird „von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen“.

Die Kirche tritt ebenso in den einzelnen Pfarrgemeinden, wenn auch anders als in der Bischofskirche selbst, in Erscheinung (SC 42). „Unter der Autorität des Bischofs heiligen und leiten sie den ihnen zugewiesenen Anteil der Herde des Herrn, machen die Gesamtkirche an ihrem Orte sichtbar und leisten einen wirksamen Beitrag zur Erbauung des gesamten Leibes Christi“ (LG 28).¹⁷

2.2. Zur Diskussion über die Theologie der Ortskirche

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde eindeutig ausgesprochen, dass die Orts- oder Teilkirche die volle und wahre Verwirklichung von Kirche sei. „Weil die Ortskirche die vollgültige Verwirklichung und Repräsentation der Gesamtkirche ist, eignen ihr auch alle jene Attribute, die das altchristliche Glaubensbekenntnis von Nikaia und Konstantinopel dieser zuschreibt: sie ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“.¹⁸ Dieses gegenseitige Durchdringen des orthofaften und universalen Charakters der Kirche bringt, so Y. Congar, „eine Spannung“ in sie.¹⁹ Denn wenn auch jeder Teil das Ganze enthalte, so sei er deswegen doch nicht das Ganze, und wenn auch die Ortsgemeinden der Gesamtkirche homogen seien, so sei damit nicht gesagt, dass sie nicht auch durch ihre besondere Eigenart und Verschiedenheit Teil des Ganzen seien und zu seiner Verwirklichung beitragen sollten. Die Lösung sei zu suchen in einer

¹⁷ Mit „Ortskirche“ im Vollsinn ist somit die örtliche Gemeinde, die bischöfliche Kirche, die Diözese gemeint, in der die Gesamtkirche in Erscheinung tritt, dann aber die Pfarreien, die Lokalgemeinden, zu denen die Studentengemeinden und in besonderem Maße klösterliche Gemeinschaften gehören. Vgl. B. Neunheuser, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, in: G. Barauna (Hg.), dt. O. Semmelroth, *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des 2. Vatikanischen Konzils*, Bd. 1. Freiburg-Basel-Wien 1966, 571 f.; im tertiärem Sinn könne man nach Beinert schließlich als Ortskirche alle jene Gruppierungen bezeichnen, die aus Verbänden der beiden erstgenannten Formen von Teilkirche entstehen. In concreto seien das also Zusammenschlüsse primärer Ortskirchen: die Bischofskonferenzen, Patriarchate, Sprachraumkirchen und dergleichen. W. Beinert, *Ortskirche und Ökumene*, in: US 30: 1975, 212; mehr dazu siehe F. Klostermann, *Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1974.

¹⁸ W. Beinert, *Ortskirche und Ökumene*, 210. Dort wird auf die Konzilsdokumente: „Christus Dominus“ (11), „Ad gentes divinitus“ (20, 22) und „Unitatis reintegratio“ (14, 23) hingewiesen.

¹⁹ „Im NT wird die Ortskirche wie die Gesamtkirche ohne weiteres Kirche genannt. Bei den Kirchenvätern ist die Kirche das Primäre, doch besitzt jedes Glied, als Glied, die Fülle der Attribute der Kirche: Einheit, Katholizität, Ökumenizität, Apostolizität, Heiligkeit. Dies bringt in sie und in jede Teilgemeinde eine heikle Spannung hinein. (...) eine Spannung zwischen dem Partikulären und dem Ganzen, zwischen dem Lokalen und dem Universalen“. Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium salutis* (Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik), Bd. 4/1, Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 396 f; von einer solchen Perichorese spricht auch Papst Johannes Paul II., wenn er von der Relation zwischen Ortskirche und Gesamtkirche als einer Beziehung „gegenseitiger Innerlichkeit“ spricht. *Ansprache an die römische Kurie, vom 20.12.1990*, in: AAS 83: 1991, 745 f.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Theologie der *Communio* und in einer Ekklesiologie der Universalkirche auf ihrem Weg durch die Zeit.²⁰ Dies geschehe im eucharistischen Christusbysterium, auf dem das Dasein der Ortskirche gründe.²¹

In der Instruktion über die Feier der Eucharistie, *Eucharisticum Mysterium*, vom 13. April 1967 wird in § 6 gesagt, dass das Messopfer die Mitte des gesamten Kirchenlebens sei, in § 7, dass dasselbe Messopfer auch die Mitte der Ortskirche sei. Die eucharistische Feier der Ortskirche mit ihrem Bischof, dem Presbyterium, den Priestern und dem ganzen heiligen Volk Gottes ist die höchste Manifestation der Kirche. In § 42 der Instruktion ist die Rede von „der hierarchisch verfassten Kirche“, die „auf eine vorzügliche Weise dann sichtbar“ wird, „wenn das ganze heilige Gottesvolk voll und tätig an denselben liturgischen Feiern, besonders an derselben Eucharistiefeier, teilnimmt: in der Einheit des Gebets und an dem einen Altar, dem der Bischof vorsteht, umgeben von seinem Presbyterium und den Dienern des Altars“. Für E. Lanne stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob „hier aber vielleicht auf eine andere Manifestierung der Kirche als Universalkirche unter der Jurisdiktion des Papstes angespielt werden soll, deren eucharistische Feier jedoch nicht auch deren höchste Manifestation sein sollte? Sollte der hierarchisch verfassten Ortskirche die Universalkirche gegenübergestellt werden, die sich – mit ihren Hirten und Gläubigen unter der Leitung des römischen Pontifex – in anderer Weise manifestieren würde“? In der Instruktion, meint er, handle es sich um die höchste Manifestierung der Kirche, weil sie von der Kategorie des Sakramentes her gesehen werden solle. Für E. Lanne besteht die höchste Form des Kircheseins auf Erden im liturgischen und eucharistischen Akt. „Daher steht das besondere Amt des Nachfolgers Petri nicht über dieser Manifestierung, so wichtig es auch ist; es manifestiert die Kirche nicht in noch höherer Weise. Indirekt kann man daraus schließen, dass die höchste Manifestierung der Kirche als katholisch und apostolisch in dieser Zelebrierung der Ortskirche besteht“.²²

J. Ratzinger weist auf die Nuancen in den Konzilstexten (LG 26) hin, die die Fragen nach der Ortskirchentheologie direkt angehen. Die Eucharistie schließe die Menschen zusammen, nicht nur untereinander, sondern auch mit Christus und mache sie so zur Kirche. „Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie selbst ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschendienst, Dienst der Weltverwandlung“. „Die Kirche ist wahrhaft in allen *rechtmäßigen* Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die *in Verbundenheit mit ihren Hirten* im Neuen Testament auch selbst Kirche heißen. (...) In diesen Gemeinden (...) ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird“. Aus dem Ansatz der eucharistischen Ekklesiologie folge jene Ekklesiologie der Ortskirche, die für das Zweite Vatikanum kennzeichnend sei und einen inneren, sakramentalen Grund für die Lehre von der Kollegialität darstelle, nicht aber die Lehre, dass die Kirche ganz in jeder Eucharistie feiernden Gemeinde sei.²³ „Christus ist überall ganz, das ist das eine und sehr Wichtige, was das Konzil gemeinsam mit den orthodoxen Brüdern formuliert hat. Aber er ist auch überall nur einer und deshalb kann ich den einen Herrn nur in der Einheit haben, die er selber ist, in der Einheit mit den andern, die *auch* sein Leib sind und in der Eucharistie es immer neu werden sollen. Darum ist Einheit der Eucharistie feiernden Gemeinden untereinander nicht eine äußere Zutat zur eucharistischen Ekklesiologie, sondern ihre innere Bedingung: Nur in der Einheit ist der eine. Insofern ruft das Konzil die Selbstverantwortung der Gemeinden auf und schließt doch jede Selbstgenügsamkeit aus. Es trägt eine Ekklesiologie vor, für die das Katholisch-Sein, d.h. die Gemeinsamkeit der Glaubenden aller Orte und aller Zeiten nicht organisatorische Äußerlichkeit, sondern von innen kommende Gnade und zugleich sichtbares Zeichen für die Kraft des Herrn ist, der allein Einheit über so viele Grenzen geben kann“.²⁴

²⁰ Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 397.

²¹ „Das Volk Gottes bildet sich dadurch, dass vor allem durch die Sakramente und insbesondere durch die Eucharistie (...) eine Verbindung mit dem Mysterium Christi hergestellt wird. Dies geschieht aber schon in der Ortskirche, die, was die sakramentale Gemeinschaft mit dem Christusbysterium betrifft, das Christentum zur Gänze verwirklicht. (...) das Dasein der Ortskirche gründet in der örtlichen Verwirklichung des Mysteriums der Kirche durch den Einsatz dessen, was sie konstituiert, vor allem der Eucharistie.“ Vgl. ebd. 400.

²² Nach E. Lanne bezieht sich das Wort „Hierarchie“ und „hierarchisch verfasst“ normalerweise auf das Episkopat und auf das besondere Amt des Nachfolgers Petri. Im III. Kapitel der dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* sowie der *Nota praevia* sei die Rede von „hierarchischer Kommunion“ in Bezug auf die Ausübung der bischöflichen Gewalt mit und unter dem Papst. Vgl. *Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität*, in: Groscurth Reinhard (Hg.), *Katholizität und Apostolizität*, in: Beiheft zur Kerygma und Dogma 2: 1971, 140 ff.; vgl. auch H. Döring, *Ökumene vor dem Ziel*, 317.

²³ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 44 f.

²⁴ Ebd. 46.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

In der Ortskirchentheologie geht es auch um die Lehre von der Kollegialität des Episkopats²⁵ und den Begriff „*communio hierarchica*“. „Die konkrete Ausübung der durch die sakramentale Bischofsweihe verliehenen Ämter ist also an die hierarchische *Communio* mit dem Papst und dem Gesamtepiskopat gebunden. In analoger Weise wird der Begriff *communio hierarchica* auch auf das Verhältnis des Presbyters zum Bischof und zum Presbyterium angewandt (PO 7; 15)“. „Mit Hilfe des Begriffes der *communio hierarchica* wird also das Bischofsamt in die Universalkirche, konkret: in die Gemeinschaft mit dem Papst und mit dem Bischofskollegium, eingebunden.“²⁶ Es handelt sich nach W. Kasper in der „*communio hierarchica*“ um ein Nebeneinander von sakramentaler *Communio*-Ekklesiologie und juridischer Einheitsekklesiologie, somit um zwei Ekklesiologien innerhalb der Texte des Zweiten Vatikanums.²⁷ Auch wenn der Kompromiss nicht ganz ausreichend sei, deute er jedoch auf ein tieferes Sachproblem hin. „Das katholische Prinzip der lebendigen Tradition verbietet es nämlich, die Tradition des 2. Jahrtausends einfach auszuscheiden; die Kontinuität der Tradition verlangt vielmehr eine schöpferische Synthese der Tradition des 1. und 2. Jahrtausends“.²⁸ Dies bleibt noch eine vom Konzil gestellte Herausforderung. „Von der Lösung dieser Frage werden sich wichtige praktische Konsequenzen für die Verwirklichung der Kollegialität im Verhältnis zum Primat, für die Stellung der Bischofskonferenzen und für den Pluralismus in der Kirche ganz allgemein ergeben“.²⁹

„Die eine Kirche konkretisiert, inkulturiert, ja sie inkarniert sich gewissermaßen in Raum und Zeit. Erst dadurch ist sie Einheit in der Fülle. Die Universalkirche existiert deshalb nur in und aus Einzelkirchen (LG 23); sie wird durch sie repräsentiert, und sie realisiert sich in ihnen; sie wirkt in ihnen und ist in ihnen anwesend (CD 11). Sowenig die Universalkirche durch nachträglichen Zusammenschluss, Addition und Konföderation der Einzelkirchen entsteht, sowenig sind die Einzelkirchen eine bloß nachträgliche administrative Aufteilung der Universalkirche in einzelne Provinzen und Departements. Universalkirche und Einzelkirche schließen sich gegenseitig ein; zwischen ihnen herrscht eine gegenseitige Einwohnung. Deshalb gehört es zur Wesensstruktur der Kirche, dass sie den zwei Brennpunkten einer Ellipse vergleichbar *iure divino* zugleich *papal* und *episkopal* ist; keiner der beiden Pole kann auf den anderen zurückgeführt werden. Diese Spannungseinheit ist die Grundlage der *communio*-Einheit. Die zugleich episkopale und papale *communio* ist der organische Wesensausdruck der Wesensstruktur der Kirche, ihrer Einheit in der Katholizität und ihrer Katholizität in der Einheit“.³⁰

In der Debatte um die Kollegialität geht es nicht um einen Machtaufteilungsstreit oder rechtliche Formen und institutionelle Strukturen in der Kirche zwischen Papst und Bischöfen, sondern um den dienenden Charakter des Bischofskollegiums. „Kollegialität ist ihrem Wesen nach *dem* Dienst zugeordnet, der der eigentliche Dienst der Kirche überhaupt ist: dem Gottesdienst“.³¹ „Die alte Kirche kannte keine Selbstgenügsamkeit der einzelnen Gemeinden“. Die Gemeinden seien, so J. Ratzinger, durch die Presbyter untereinander zusammengehalten und durch den Bischof, umgeben vom Kollegium der Presbyter, hineingehalten in die größere Einheit der Gesamtkirche. Die Bischöfe bilden ihrerseits zusammen das Kollegium der Bischöfe. Das bischöfliche Amt könne nach J. Ratzinger nur gelebt und vollzogen werden im Miteinander derer, die zugleich die Einheit von Gottes neuem Volk darstellen. „Partikularisierungen widersprechen der Kollegialitätsidee von Grund auf. Kollegialität, wie das Konzil sie formulierte, ist selbst nicht unmittelbar eine Rechtsfigur, wohl aber eine theologische Vorgabe ersten Ranges sowohl für das Recht der Kirche wie für das pastorale Handeln“.³²

²⁵ K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, in: QD 11, Freiburg-Basel-Wien 1961; Y. Congar, *La collégialité épiscopale* (Unam sanctam, 52), Paris 1965; ders., *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.

²⁶ W. Kasper, *Kirche als communio*, 74 f; Kommentar zu Nota praevia von J. Ratzinger, in: LThK, Vat. II, Bd. 1, 348-359.

²⁷ W. Kasper, *Kirche als communio*, 75.

²⁸ Ebd. 75 f; vgl. auch W. Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: G. Hunold, W. Korff (Hgg.), *Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft*, München 1986, 413-425.

²⁹ Kasper, *Kirche als communio*, 76; reiches Material zur Problematik der Kompetenz der Bischofskonferenzen in der Struktur der katholischen Kirche siehe H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hgg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989; Th. J. Reese, (Hg.), *Episcopal conferences. Historical, canonical and theological studies*, 1989.

³⁰ W. Kasper, *Kirche als communio*, 77 f.

³¹ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 46.

³² Ebd. 47 f.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Welche Bedeutung hat eine solche Ekklesiologie für die ersehnte Einheit der christlichen Kirchen? Die Offenheit einzelner Kirchen auf die Gesamtkirche bietet ein seitens der katholischen Kirche denkbare Einheitsmodell im Wiedergewinnen der Kirche in ihrer ursprünglichen Form als Gemeinschaft der Kirchen.³³ Die verschiedenen Kirchen „erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“ (LG 23). „Ganze und letzte Gemeinschaft mit Rom schmälert in keiner Weise die Rechte und Möglichkeiten einer Teilkirche, überlieferte Formen des kultischen, theologischen und rechtlichen Lebens zu wahren. Das gilt in besonderer Weise von den alten Patriarchaten, wird aber nun auch ausgedehnt auf gewisse Möglichkeiten der Bischofskonferenzen der westlichen Länder“.³⁴ J. Ratzinger war bereits während des Zweiten Vatikanischen Konzils darum bemüht, „die Ausgestaltung patriarchaler Räume“ zu fördern, in denen sich „das Bewusstsein der gegenseitigen horizontalen Verflochtenheit“³⁵ entfalten kann. Das Papstamt, in dem die Funktionen des Patriarchen des Abendlandes Teil des apostolischen Primats geworden sind, deutete Ratzinger als „Universalpatriarchat“.³⁶ Gleich nach dem Konzil sprach Ratzinger von der „Aufgabe für die Zukunft, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern“.³⁷ „Das Verständnis der Einheit der Kirche als *communio*-Einheit lässt wieder Raum für eine legitime Vielfalt der Ortskirchen innerhalb der größeren Einheit in einem Glauben, denselben Sakramenten und Ämtern“.³⁸ Die Gemeinschaft der Einzelkirchen, die sich mit der Kirche von Rom verbunden weiß, ist die *Communio*-Ekklesiologie der alten Kirche des ersten Jahrtausends, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil stärker ins Bewusstsein gerufen worden ist. Die Wiederaufnahme der *Communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends bedeutet für Y. Congar ein Ende der einseitigen Einheitsekklesiologie des zweiten Jahrtausends, welche zur Trennung der Ostkirchen von der lateinischen Westkirche geführt habe.³⁹ „Beides gehört zusammen: Einheit von Vielen in einer Eucharistie unter einem Bischof (bzw. dem Priester als seinem Stellvertreter) und Einheit der Bischöfe als der Häupter ihrer Kirchen, untereinander und mit dem Bischof von Rom als dem Nachfolger Petri und sichtbaren Fundament der Einheit und Katholizität der Gesamtkirche“.⁴⁰

Y. Congar unterstreicht desgleichen die Universalität der Kirche bildenden Elemente. Der Geist der *Communio* besteht für ihn darin, „dass man vermittelt der Bischöfe, die im Verein miteinander und mit dem Nachfolger Petri ‚*catholicae et apostolicae fidei cultores*‘ sind, seinen Glauben nach dem der Gesamtkirche richtet“. Man pflege die „Eintracht“, die sich sowohl in einer geistigen Präsenz als auch im praktischen Verhalten durch die Achtung der kirchlichen Kanones auswirke.⁴¹ Verwirklichungs- und Ausdrucksmittel der *Communio* der Ortskirchen sind folgende: die Glaubensbekenntnisse, die Synodalbriefe, der Austausch von Briefen zwischen Hierarchen anlässlich von Festen, die gegenseitige Information und auch die päpstlichen Rundschreiben. Diese Mittel „gehen aber auch auf ein zentralistisches Regime und vielleicht auf eine mehr universalistisch-zentralistische Auffassung der Einheit zurück“. „Wer rechtmäßig aus seiner Kirche ausgeschlossen worden ist, darf nirgends als Glied

³³ B. Neunheuser bemerkt, dass die Kirche Jesu Christi nicht nur in der apostolischen Gemeinde von Jerusalem gelebt habe, sondern sie sei genauso lebendig in ihrem wesenhaften, überzeitlichen Sein, zunächst und zuerst im aktuellen Tun einer Einzelkirche, dort wo immer zwei oder drei im Namen Christi versammelt, die Frohbotschaft von Christus hörten, die Eucharistie feierten. Diese Einzelkirche müsse rechtmäßig durch den Bischof geleitet sein und in ihm zu den anderen Kirchen und zur Gesamtkirche gehören. Sie „ist nur dann das In-Erscheinung-Treten der Gesamtkirche, wenn sie sich auf diese Gesamtkirche hin öffnet, in Gemeinschaft steht mit allen anderen Einzelkirchen, insbesondere der Kirche von Rom, bzw. mit den Bischöfen dieser Kirchen, wiederum vor allem mit dem Bischof von Rom“. Vgl. *Gesamtkirche und Einzelkirche*, 570 f.

³⁴ Ebd. 572.

³⁵ J. Ratzinger, *Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität*, in: J. Chr. Hampe (Hg.), *Ende der Gegenreformation? Das Konzil, Dokumente und Deutung*, Stuttgart 1964, 159, 161.

³⁶ Ebd. 157.

³⁷ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 142.

³⁸ W. Kasper, *Kirche als *communio**, 74.

³⁹ Vgl. Y. Congar, *De la communion des Eglises à une ekklesiologie de l'Eglise universelle*, in: Y. Congar, B. D. Dupuy (Hgg.), *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Unam sanctam 39, Paris 1962, 229-260.

⁴⁰ Vgl. Y. Congar, 1054-1954. *L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne 1954-1955, Bd. 1, 84 ff, zit. bei B. Neunheuser, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, 573.

⁴¹ Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 404.

der kirchlichen Gemeinschaft gelten. Diese Regel zeigt deutlich, dass die Kirche nicht nur lokalen Charakter hat, sondern auch ein durchgängig universales und homogenes Ganzes ist. Schwierigkeiten, die mit der Beobachtung dieses Gesetzes gegeben waren, verdeutlichen auch die Notwendigkeit eines Gemeinschaftszentrums, das in Bezug auf die Einheit und die sie betreffenden Rechtsfälle ein universales, katholisches Richteramt ausübt“.⁴²

„Eine Pluralität, welche Reichtum und Fülle besagt“ ist die Herausforderung und Denkrichtung des Zweiten Vatikanums. „Mehr an Kollegialität, an Mitsprache und Mitverantwortung, ein Mehr an Durchlässigkeit der Informationen und Transparenz der Entscheidungsprozesse, als es in unserer Kirche gegenwärtig der Fall ist. In dieser Hinsicht sind nach dem II. Vatikanum auch nicht alle legitimen Erwartungen erfüllt worden“.⁴³ Mit W. Kasper kann man sagen, dass die Rezeption des Konzils auch heute, über 40 Jahre danach, immer noch am Anfang steht. Es bleiben viele ungelöste Fragen, die vom Konzil lediglich angedeutet wurden. „Die neuen ekklesiologischen Ansätze des Zweiten Vatikanum betonen (...) die Begriffe der Orts- oder Einzelkirche als Manifestierung der Kirche, als Ort, an dem die katholische und apostolische *Una Sancta* wohnt und handelt, wo sie lebt, erbaut wird und wächst“.⁴⁴ Die Konzilstexte sagen aber nicht, was Kirche, so E. Lanne, oberhalb der Ortsebene sein könne. Wie lässt sich die bischöfliche Kollegialität in ihren Beziehungen zum römischen Primat interpretieren? „Was bedeuten die Katholizität und Apostolizität, die im Bischofskollegium ihren Niederschlag finden? Was bedeuten die dem Nachfolger Petri zuerkannten Privilegien für die Manifestierung dieser Katholizität der Kirche und ihrer Apostolizität? Welches Band verbindet den Nachfolger Petri mit der römischen Ortskirche – ein Band, das (...) die klassischen Theologen als unlösbar ansehen?“⁴⁵

2.3. Zur Diskussion über den *Communio*-Primat des Bischofs von Rom

Wenn sich die Arten der Kommunikation zwischen der Kirche von Rom und den anderen Patriarchatskirchen im Laufe der Geschichte geändert haben sollen,⁴⁶ wie könnten sie auch heute noch gestaltet werden? „Im ökumenischen Dialog stellt sich immer wieder die Frage, ‚inwieweit die römisch-katholische Konzeption des Primats, wie sie im zweiten Jahrtausend formuliert wurde, mit einer vollständigen Ekklesiologie der Ortskirchen vereinbar ist, und warum auf dem II. Vatikanum keine vollständige Theologie der lokalen Kirchen entwickelt wurde‘“.⁴⁷ Wie kann eine letzte Gemeinschaft mit der Kirche und dem Bischof von Rom nicht unbedingt eine Rechtverringerung der Ortskirche besagen bzw. das vom Konzil verkündete ‚supra‘ des römischen Bischofs zu einem kommunialem ‚in‘ werden?

In den Texten des Zweiten Vatikanums stehen zwei Ekklesiologien nebeneinander: die altkirchliche *Communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends, die in der Orthodoxie bis heute als einzig maßgebend gilt und die universalistische Kirchenlehre, die in der katholischen Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil ihren Höhepunkt erreicht hat. In der Diskussion um das Verhältnis zwischen einer eucharistischen und einer universalistischen Ekklesiologie geht es letztendlich um die Papstfrage, der zwei verschiedene Auffassungen von der Katholizität zugrunde liegen: „einerseits eine quantitativ universalistische Auffassung der Katholizität, die bloß als Summe und Ausdehnung der Einheit gesehen wird, und andererseits eine rein qualitative Auffassung, wonach in jedem Teil das Ganze enthalten ist“. Beide Auffassungen müssten nach Y. Congar in eine Synthese münden und es sei kein geringes Verdienst der orthodoxen Theologen, dass sie uns behilflich seien, tiefer in sie (die orthodoxe Auffassung der Kirche) einzudringen. „Die universale Kirche besteht aus vielen Kirchen‘ (Augustinus). Dieses Ineinander spiegelt sich auf der Ebene der Bischöfe wider, die den Kirchen vorstehen und sie repräsentieren. Glaube, Eucharistie, christliche Liebe, geistliche Gnadengaben (...), die mit den Dienstämtern verbundenen Gnaden – alle diese geistlichen Wirklichkeiten haben eine universale Ausrichtung. Kraft der Dynamik des

⁴² Ebd. 405 f.

⁴³ W. Kasper, *Kirche als communio*, 78 f.

⁴⁴ E. Lanne, *Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität*, 150 f.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Vgl. B. Neunheuser, *Gesamtkirche und Einzelkirche*, 571; vgl. auch bei W. Beinert, *Das Petrusamt und die Ortskirchen*, in: A. Brandenburg, H. J. Urban (Hgg.), *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit und Kirche – Papstdienst, Beiträge und Notizen*, Münster 1977, 103; H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, QD 179, Freiburg-Basel-Wien 1999, 18-29.

⁴⁷ M. M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988, 115; zit. bei H. Döring, *Ökumene vor dem Ziel*, 324.

Gottesgeistes, der sie schenkt und von oben regelt, zielen sie darauf ab, eine einzige Kirche aufzubauen, die Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes ist. In ihnen ist das Ganze in jedem Teil zugegen, darüber hinaus aber schließen sie eine Hinordnung der Teile auf das Ganze in sich, und hier ist der Ort für eine umfassende Theologie der *Communio*“.⁴⁸

Für J. Ratzinger ist der Vorrang der universalistischen Kirchenstruktur vor der ortskirchlichen bereits in der alten Kirche nachweisbar. „Denn die alte Kirche hat zwar keine römische Primatsausübung im Sinn der römisch-katholischen Theologie des zweiten Jahrtausends gekannt, aber sie kannte sehr wohl Lebensformen der universalkirchlichen Einheit, die nicht nur Manifestationscharakter hatten, sondern konstitutiv für das Kirche-Sein der Einzelkirchen waren. In diesem Sinn gab es durchaus die Vorgängigkeit der Universalkirche vor der Partikularkirche“.⁴⁹ Die Annahme dieses universalkirchlichen Amtes in der katholischen Kirchenlehre ist entscheidend, und die Betonung des Primats der Einheit vor der Vielfalt ist nicht wegzudenken.⁵⁰ Ausgehend von diesem Prinzip ist es schwierig, eine Perspektive aufzuzeigen, die anknüpfend an die *Communio*-Ekklesiologie der alten Tradition für die Kirchen des Ostens geradezu zu akzeptieren wäre. Der Anspruch Roms, „*caput, fons et origo, fundamentum et basis, cordo*“ zu sein, bedeutet für die Orthodoxen die Gefahr, die Autokephalie ihrer lokalen Kirchen zu verlieren, obwohl J. Ratzinger in Bezug auf die dogmatischen Formulierungen des Ersten Vatikanischen Konzils sagt, dass „Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern muss, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“.⁵¹

Mit der *Communio*-Ekklesiologie scheint das Konzept des *Communio*-Primats im Rahmen der katholischen Kirchenlehre durchaus vorstellbar zu sein. „Mit der Erneuerung der *Communio*-Ekklesiologie auf dem letzten Konzil ist die Stunde gekommen, wieder daran zu denken, dass seinem ursprünglichen Sinn und seiner ursprünglichen Erscheinung nach der päpstliche Primat kommunial ist“.⁵² Er würde dann erscheinen als „ein Koordinationszentrum, das die Treue in der doppelten Liebe der Christen zu Gott (als Glaube) und zueinander (als *communio*) wahren hilft. Der Papst hat in diesem Fall eine wahrhaft episkopale Rolle für die ganze Kirche und jeden Teil in ihr“.⁵³ Der Papst sei, so Y. Congar, nicht der Chef des Kollegiums der Bischöfe (*supra*), ohne diesem Kollegium anzugehören (*in*), und also ohne das ontologische Gesetz dieses Kollegiums zu befolgen. Dafür müsse die juristische Perspektive überwunden und die Ontologie der Kommunion und der Bruderschaft, welche die der Kirche sei, betrachtet werden.⁵⁴

Bei einer solchen Auslegung der universalen Ekklesiologie wären Primat und Episkopat in jeder Hinsicht auf Ergänzung hin angelegt. Dies wiederum kann nur gelingen, wenn ein neues Verhältnis von „*supra*“ und „*in*“ zustande kommt. Allein in einem solchen wäre dieses kommuniale Amt auch „der Grund für die Superiorität des Papstes (*supra, quia in ecclesia*)“.⁵⁵ Dann könnte wirklich Einheit an die Stelle der Uniformität, brüderliche Liebe an die Stelle einliniiger Herrschaft treten. Des Papstes Beauftragung wäre hier Einigung, Ausgleich von Spannungen, Freude, Bauer von Brücken usw. Dass dafür eine entsprechende Autorität und zuerkannte Privilegien zur Bezeugung der Katholizität der Kirche und ihrer Apostolizität erforderlich ist, dürfte dann keinen großen Streit mehr entfachen, müsste der Papst im

⁴⁸ Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 402 f.

⁴⁹ Zur Begründung seiner Ausführung zieht J. Ratzinger in Betracht: die Kommunionbriefe, die die Kirchen immer verbanden; die Darstellung der Kollegialität beim Vollzug der Bischofsweihe; die Rolle der großen Sitze, die untereinander in Kommunion waren. Vgl. *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 75.

⁵⁰ „Das katholische Prinzip der lebendigen Tradition verbietet es nämlich, die Tradition des 2. Jahrtausends einfach auszuschneiden“. W. Kasper, *Kirche als communio*, 75.

⁵¹ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209.

⁵² W. Beinert, *Das Petrusamt und die Ortskirchen*, 105.

⁵³ DS 3060, zit. bei W. Beinert, *Das Petrusamt*, 107.

⁵⁴ Vgl. Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, 198. „Die notwendige Rechtfertigung der Exzentrizität des Amtes [des Nachfolgers Petri] kann nur dadurch ihre Gefährlichkeit verlieren, dass sie in der Praxis der zentralen *Communio* und Kollegialität ihre die Einheit wirksam verkörpernde Funktion kundtut: im umgreifenden Freigeben. Dieses wird jetzt um so besser gelingen können, als seit den beiden Konzilien auch die gesamtkirchliche *Communio* und gesamtbischofliche Kollegialität angewiesen ist, dem petrinischen Amt seine Funktion freizugeben: wenn beides im Geist gegenseitiger eucharistischer *Communio* geschieht, dann kann die pilgernde Kirche vorweg ein Abbild der vollendeten werden, ohne freilich schwärmerisch, d.h. eschatologisch-pneumatisch ihren Pilger- (und damit auch Buß-)stand zu überspielen“. H. U. von Balthasar, *Der antirömische Affekt*, Freiburg 1974, 183 f.

⁵⁵ W. Beinert, *Das Petrusamt*, 108.

Verein mit den Ortskirchen für die gesamte kirchliche Gemeinschaft in schwieriger Lage auch eine verbindliche Sprachregelung treffen können.⁵⁶ Diese Funktion des universalkirchlichen Wächteramtes des Nachfolgers Petri würde „sich dann aus dem Zu- und Ineinander von Universalkirche und Einzelkirchen ergeben“.⁵⁷ Das Erfordernis von einer kommunialen Gestalt von Primat und Kollegialität stelle sich, so Pottmeyer, in besonders hohem Maße für die Ausübung des universalkirchlichen Lehramtes. „An ihm sind die Bischöfe nicht nur aufgrund ihrer universalkirchlichen Mitverantwortung, sondern auch als amtliche Zeugen des Glaubens ihrer Einzelkirchen und der Universalkirche zu beteiligen“.⁵⁸ Der Mangel an Kommunikation, aber vor allem am konstruktiven Mitwirken führe zur Stagnation und dem Verlust der Lebendigkeit der Kirche. Die charismatische Funktion der Bischöfe der Einzelkirchen für die Gesamtkirche schmälere, so K. Rahner, nicht die Bedeutung und die Würde des Papsttums. Die Möglichkeit des unmittelbaren Mitwirkens des Episkopats als Ganzem bestärke den Primat des Bischofs von Rom. Dass das faktische Verhältnis zwischen Episkopat und Primat immer gerecht bleibt, ist dem Beistand des Heiligen Geistes zugemessen, der der einzige, letzte und entscheidende Garant dafür ist, „dass dem Episkopat der Kirche wirklich jener Spielraum bleibt, den er – iure divino – haben muss“.⁵⁹

Eine Antwort auf die Frage nach dem Communio-Primat im Rahmen der Communio-Ekklesiologie ist nach H. Döring unter folgenden Voraussetzungen möglich: „1. dass die Annahme dieses universalkirchlichen Amtes für den Katholiken zwingend ist, 2. dass eine Lösung nur in der konsequenten Weiterführung der ekklesialen Reform des II. Vatikanums möglich sein wird, was beinhaltet: a. eine deutliche Abkehr von der überwiegend hierarchisch-juridischen Definition der Kirche, b. die Betonung des diensthaften Charakters dieses kirchlichen Amtes und alles Institutionellen in der Kirche, c. eine insgesamt noch deutlichere Wiederaufnahme der altkirchlichen Communio-Ekklesiologie. Mag der Bischof von Rom eine besondere Funktion in dieser Communio der Ortskirchen und der Bischöfe haben, für die orthodoxen Kirchen ist eine überzeugende Lösung nur in Sicht, wenn ohne jede Einschränkung feststeht, dass der Bischof von Rom die Bedeutung der Communio der Ortskirchen und die Bedeutung ihrer Bischöfe nicht eliminiert“.⁶⁰

2.4. Der pneumatologische Aspekt der Communio-Ekklesiologie

Die Pneumatologie gehört konstitutiv zur Deutung der Kirche als Communio.⁶¹ Im Brief der Glaubenskongregation *Communio notio* ist die Rede von der ontologischen und zeitlichen Voreingenommenheit der universalen Kirche vor der Lokalkirche (CN 9).⁶² Dies betrifft aber die Genese der Kirche und nicht ihr Handeln als „communio ecclesiarum“. Den inneren Anfang der Kirche in der Zeit verbindet Joseph Kardinal Ratzinger mit der Kraft und dem Handeln des Heiligen Geistes.⁶³ Nach J. Ratzinger ist es der Geist Gottes, der die eine universale Kirche aus verschiedenen Sprachen und

⁵⁶ Ebd. 112.

⁵⁷ Vgl. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, 141.

⁵⁸ Der steigende Dissens in der Kirche beruhe, so Pottmeyer, auf dem Mangel an einer breiter angelegten Konsultation und Partizipation. Vgl. *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, 141 f.

⁵⁹ „Nur das Walten des Heiligen Geistes kann immer aufs neue dafür sorgen, dass dieser praktische Ausgleich im positiven Kirchenrecht und in der konkreten Handhabung dieses Rechtes so geschieht, wie es für das Wohl der Kirche am förderlichsten ist“. Vgl. K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 33 ff.

⁶⁰ H. Döring, *Ökumene vor dem Ziel*, 329.

⁶¹ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 67; G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997; zur ausführlichen Analyse der pneumatologischen Interpretation der Kirche als Communio in der nachkonziliaren deutschsprachigen theologischen Literatur siehe A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.

⁶² Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, in: VApS 107: 1992.

⁶³ „Wichtig bleibt, dass die Kirche in den Zwölf von einem Geist von Anfang an für alle Völker geboren wird, und daher auch vom ersten Augenblick darauf ausgerichtet ist, sich in allen Kulturen auszudrücken, um eben so das eine Volk Gottes zu sein: Nicht eine Ortsgemeinde erweitert sich langsam, sondern, der Sauerteig ist immer dem Ganzen zugeordnet und trägt daher Universalität vom ersten Augenblick an in sich“. J. Ratzinger, *Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium“*, in: Die Tagespost, Nr. 30 ASZ Nr. 10: 2000, 6; ders. *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 61 f.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Völkern der Welt zum einzigen Volk Gottes schafft.⁶⁴ Die Vielfalt der Sprachen macht in der einen Kirche kein Hindernis aus. Im Gegenteil, sie wird zur gegenseitigen Bereicherung.

Im Schreiben *Communio notio* kommt der pneumatologische Aspekt zu kurz. Ratzinger stellt fest, dass die Einheit unter den Lokalkirchen in der Universalkirche nicht nur in demselben Glauben, der Taufe, verwurzelt sei, sondern vor allem in der Eucharistie und dem Bischofskollegium (CN 11). H. J. Pottmeyer sagt, dass im Brief der Glaubenskongregation nicht deutlich darauf hingewiesen werde, dass der Heilige Geist an der Verwirklichung der Gemeinschaft der Kirche beteiligt sei.⁶⁵ Er ist der Meinung, dass man eben deswegen das Amt des Papstes an Stelle des Geistes „eingeführt“ und ihm die Funktion zuerkannt habe, die dem Geist gebühre.⁶⁶ Abgesehen von dieser Kritik kann man nach A. Czaja bei J. Ratzinger in seiner Gesamtinterpretation der *communio ecclesiarum* ziemlich deutlich die pneumatologischen Prinzipien erkennen, dank denen sich die Kirche von Anfang an als katholische und eine in vielen und verschiedenen Lokalkirchen verwirklichte.⁶⁷

So wie die göttliche Natur in drei Personen existiert, so besteht die Kirche in vielen Lokalkirchen und wird aus ihnen gebaut (LG 23).⁶⁸ Walter Kardinal Kasper spricht von „einer gegenseitigen Einwohnung“, die zwischen der Universalkirche und den Einzelkirchen besteht.⁶⁹ Der pneumatologischen Perspektive widmet sich W. Kasper in seiner ekklesiologischen Darstellung begrenzt. Sie unterscheidet sich aber ganz deutlich von der von J. Kardinal Ratzinger. „Verstreute“ Elemente in den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind als Gaben bzw. Wirken des Heiligen Geistes zu sehen. In Ihm sei schon jetzt eine wirkliche, obwohl nicht volle Einheit der Kirche, die Gemeinschaft der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften präsent. Er führe die Kirche Christi zur Fülle der *Communio*-Einheit und antizipiere sie in sich.⁷⁰ Der Weg zur volleren sichtbaren Einheit der Gemeinschaft der Kirchen soll durch die gegenseitige Anerkennung der sich durch den Geist verwirklichenden Wirklichkeiten geschehen. Das ist nur dann möglich, wenn die Kirchlichkeit und die verschiedenen Charismen von jeder Kirche und kirchlichen Gemeinschaft anerkannt sind.⁷¹

„Kirche und das Petrusamt muss man zuerst pneumatologisch als Wirklichkeiten verstehen, die sich geschichtlich im Geist gebildet haben, nur im Geist können sie verstanden werden und im Geist müssen sie auch ständig neu auf charismatische Weise verwirklicht werden.“⁷² Im Geist Christi realisiert sich, notwendig für die Existenz sowohl der Universal- als auch der Lokalkirche, die personale „Vertretung“ bzw. das Bischofsamt. Der Geist sei nach W. Kasper das Prinzip der Verschiedenheit, Besonderheit und des Reichtums der Kirche und jeder Partikularkirche als der Geber vielfältiger Charismen, Ämter und Dienste.⁷³ Analogisch zu seiner hierarchisch⁷⁴ konzipierten Trinitätslehre kennzeichnet nach Kasper auch

⁶⁴ J. Ratzinger, *Kirche als Communio. Gemeinschaft der Glaubenden als sichtbares Zeichen der Gabe des Herrn*, in: OR(D) 28: 1992, 4.

⁶⁵ H. J. Pottmeyer, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in: StZ 117: 1992, 579-589.

⁶⁶ Pottmeyer weist auf das Kapitel CN 13 hin, in dem nur die Rede von der Rolle des Papstes in der gegenseitigen Durchdringung der Lokal- und Universalkirche ist. Die Rolle des Heiligen Geistes wird verschwiegen. Vgl. *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: TThZ 92: 1982, 283; vgl. G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg i. Br. 1996, 101.

⁶⁷ A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem*, 246 f. Der Autor sieht eine Übereinstimmung mit der Katechese des Johannes Paul II. über den Heiligen Geist. Vgl. Johann Paul II. *Ich glaube an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender. Katechese „Universalität und Vielfalt“*, Libreria Vaticana – Città del Vaticano 1992.

⁶⁸ W. Kasper, *Die Kirche als Mysterium, Was glaubt die Kirche von sich selber?* in: M. Seybold (Hg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt 1988, 45.

⁶⁹ W. Kasper, *Kirche als communio. Überlegungen*, 78.

⁷⁰ W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in: W. Kasper, G. Sauter (Hgg.), *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg i. Br. 1976, 48 f.

⁷¹ „Es geht also um eine immer stärkere Realisierung der im einen Geist schon bestehenden Einheit in der Vielheit, besser: um eine Entwicklung, in der auf dem Weg gegenseitiger Rezeption und Anerkennung die jetzt trennende Vielheit zur Vielfalt in der Einheit wird (...)“ W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, 49 f.

⁷² W. Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, in: H. J. Fischer (Hg.), *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt*, Köln 1993, 53.

⁷³ W. Kasper, *Kirche – Werk des Heiligen Geistes*, in: D. Bader (Hg.), *Freiburger Akademiearbeiten 1979-1989*, München-Zürich 1989, 89.

die *communio ecclesiarum* eine gewisse unaustauschbare Ordnung der Einheit. Für ihn aber steht nicht der Vorrang der Universalkirche im Vordergrund, sondern die des Bischofs in jeder Lokalkirche und besonders des Bischofs von Rom als Träger der Einheit und Katholizität der Gesamtkirche.⁷⁵

Greshake sieht im Mangel an der pneumatologischen Perspektive die Ursache der vorkonziliaren zentralistischen und pyramidalen Kirchenvorstellung⁷⁶ und auch der nachkonziliaren Unterordnung der Partikularkirche unter die Universalkirche:⁷⁷ Das Wesen der Universalkirche bestehe in der *perichorese* der Lokalkirchen. Die Reinterpretation der „*communio ecclesiarum*“ würde nach Greshake den Abschied vom zentralistischen und pyramidalen Kirchenbild bedeuten. Man sollte sich laut dem Konzil mehr in das Verständnis der Osttradition bezüglich der Trinitäts- und Kirchenlehre vertiefen.⁷⁸ Man dürfe nicht vergessen, dass der Geist Christi unmittelbar im eigentümlichen Tun jedes Gläubigen und in der Gemeinschaft der Glaubenden schöpferisch tätig sei.⁷⁹ Er sei die Garantie dafür, dass sich die Kircheneinheit nicht in der Homogenität realisiere, sondern in der Vielfalt der verschiedensten Formen, und diese Vielfalt bilde dank dem gegenseitigen Austausch die Einheit.⁸⁰

Wie in der Heiligen Trinität besteht nach H. Mühlen die Funktion des Heiligen Geistes in der Welt in der Einigung aller Christen mit Christus und untereinander und so in der Vereinigung der einzelnen Partikularkirchen. Durch seine Präsenz in ihnen ist Er das „unsichtbare“⁸¹, ungeschaffene Prinzip der Einheit der Kirche. „Die einzelnen Teilkirchen bilden nicht ein Ganzes auf Grund einer übergreifenden Organisation, auch nicht allein deshalb, weil und insofern sie in einem Verhältnis zu dem Bischof von Rom stehen, sondern weil der eine und ganze Heilige Geist ganz in jeder dieser Teilkirchen gegenwärtig ist und sie so jeweils zu einer Repräsentation des Ganzen der Kirche macht“.⁸² Der Geist ist auch das Prinzip der Differenzierung der Lokalkirchen.⁸³ Mühlen weist hiermit auf den qualitativen und den dynamischen Charakter der katholischen Einheit der Kirche hin.⁸⁴

Das Streben nach der Fülle Christi vollziehe sich in der Offenheit auf den Geist, der sich selbst in verkündetem Wort, gespendeten Sakramenten und der „Kette der Handauflegungen“ der verschiedenen Traditionen überliefert.⁸⁵ Darin gerade bestehe nach Mühlen die grundsätzliche Möglichkeit dieses unbegreifbaren Mysteriums, dass der eine und ganze Geist in getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften präsent sein könne. Und wenn sich das Mysterium Christi und die Ganzheit seiner einen

⁷⁴ Siehe eine Verwandtschaft der theologischen Darstellung mit der orthodoxen Tradition, J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985; ders., *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, OIC 24: 1988, 294-303.

⁷⁵ W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, in: IKaZ 16: 1987, 7.

⁷⁶ G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben*, 96 f.

⁷⁷ G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 426 f., Anm. 565.

⁷⁸ Ebd. 427 ff.

⁷⁹ Ebd. 420.

⁸⁰ G. Greshake, *An den drei-einen Gott glauben*, 93.

⁸¹ H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1967, 521.

⁸² Ebd. 523.

⁸³ „Insofern der Heilige Geist selbst die Differenzierung der kirchlichen Ganzheiten verwirklicht, stellen sie die Ganzheit der Kirche auf vollkommene Weise dar; insofern jedoch sind sie gleichzeitig geschaffene Ganzheiten, ist in ihnen jene Ganzheit präsent (ganzer Geist Christi), aber sie stellen sie nicht vollkommen, sondern in der Vielfalt verschiedenartiger Elemente dar.“ H. Mühlen, *Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vaticanum II*, in: ThG 55: 1965, 354 f.; *Communio ecclesiarum* beruhe nach M. Kehl auf dem gleichzeitig sowohl einigenden als auch differenzierenden Wirken des Heiligen Geistes und dieses Wirken spiegle sich in seiner Struktur wider. Die Kirche existiere dank dem Geist als die Gemeinschaft der Kirchen, die in ihrer differenzierten Vielfalt der Universalkirche die Fülle der Einheit gewährleiste. M. Kehl, *Die Kirche*, 75 f.

⁸⁴ „Die Einheit der einen Kirche Christi wird in dem Maße erreicht, als die Konkretheit der geschichtlichen Existenz des übergeschichtlichen Geistes Christi anerkannt, geglaubt und verwirklicht wird. Damit ist zunächst ausgesagt, dass die Einheit der Kirche nie ganz und zu selbstgenügsamer Zufriedenheit verleitend je schon erreicht ist, so sehr auch immer schon wenigstens jenes Maß an Einheit erreicht sein müsste, dass die Welt aufweckt zum Glauben an die konkrete Gesandtheit des Herrn und Heilandes Jesus Christus. (...) Alle schuldhaft getrennten Kirchen sind de facto jetzt auf dem Wege zu dieser Einheit.“ H. Mühlen, *Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen*, 360.

⁸⁵ H. Mühlen, *Una Mystica Persona*, 530 ff.

Kirche in ihnen verwirkliche und offenbare auf „gebrochene“ Weise, dann werde die römische Kirche dasselbe auch von sich eingestehen.⁸⁶

Die pneumatologische Perspektive des Verständnisses der Kirche als „*communio ecclesiarum*“ weist im Zusammenhang der Interpretation des Kirchenbildes als „Ikone“ der Heiligen Trinität auf wesentliche Anknüpfungspunkte der beiden orthodoxen und katholischen Kirchentraditionen hin.⁸⁷ Der dynamische Charakter des gemeinschaftlichen Lebens der Kirche findet seine Quelle im Mysterium der Heiligen Trinität und spiegelt sich im ekklesiologischen Modell der Kirche als „Gemeinschaft der Schwesterkirchen“.⁸⁸ Diese trinitarische *Communio* sei aber, so W. Kasper mit Blick auf die orthodoxe Trinitätslehre eine hierarchische und habe ihren Ursprung und ihre Quelle beim Vater.⁸⁹ Der Begriff „*communio-hierarchica*“, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil benutzt wird (LG 21; *Nota praeviae* 2, 4)⁹⁰, gehört konstitutiv zur „*communio-ecclesiarum*“.⁹¹ Nach der katholischen Lehre sei der Papst als Nachfolger Petri „das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament“ der *communio-hierarchica* (LG 18). Man darf aber nicht vergessen, dass das unsichtbare Einheitsprinzip der *communio-hierarchica* der Heilige Geist ist.⁹² Das tiefste Einheitsprinzip neben der Einheit des Glaubens, der Sakramente, des Zusammenlebens und Zusammenwirkens, „der letzte Antrieb zur *Communio* und Ordner der *Communio*“ sei doch der Heilige Geist und „die Kirche hier auf Erden eine sichtbare Manifestation der heiligen Gemeinschaft der drei Personen“, die in Ihm ihren krönenden Abschluss finde.⁹³ Denn der Heilige Geist selbst ist es, der sie sammelt – sie ist „in Spiritu Sancto congregata“ (CD 11).

Das Zweite Vatikanum hat ohne Zweifel eine breite Perspektive eröffnet. Diese aber bedarf einer inhaltlichen Füllung, die es, ernährt von der alten Tradition der ungeteilten Kirche und gebunden an die verbindliche Kirchenlehre, ermöglicht, eine Lösung für die Überwindung der bestehenden Trennung zu finden. Ein Kompromiss ist nur in Sicht, wenn beide kirchlichen Traditionen in einer Synthese münden, die sowohl die eucharistisch-pneumatologische Ortskirchen- als auch die Universalkirchentheologie in gleicher Weise berücksichtigen würde.

3. DIE ÖKUMENISCHE PERSPEKTIVE DER THEOLOGIE DER SCHWESTERKIRCHEN

In den letzten Jahrzehnten sind aussichtsreiche Wandlungen in den Beziehungen zwischen christlichen Kirchen geschehen. Allmählich bildete sich ein neuer Geist der gegenseitigen Beziehungen zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. *Tomos Agapis*⁹⁴ legt einzelne Schritte des „Dialogs der Liebe“ als eine Bezeugung dieser Wandlung dar. In den Dokumenten von *Tomos Agapis* kommt der Begriff „Schwesterkirchen“ mehrmals vor. Zum ersten Mal wurde er im Brief des Patriarchen

⁸⁶ H. Mühlen, *Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen*, 359.

⁸⁷ Vgl. Greshake, *Der dreieine Gott*, 427; B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der Communalen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogramms zur Communio-Ekklesiologie*, in: B. J. Hilberath (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* Freiburg-Basel-Wien 1999, 81-114.

⁸⁸ Vgl. J. Zizioulas, *Being as Communion*; ders., *The Mystery of the Church in Orthodox Tradition*, in: OïC 24: 1988, 294-303; W. Hryniewicz, *Kościóły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warschau 1993; Y. Congar, *Diversités et communion*, Paris 1982; J. Meyendorff, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente* 2: 1976, 41-53; E. Lanne, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente* 2: 1976, 54-82; Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościółów siostrzanych“*, 128-143.

⁸⁹ W. Kasper, *Kirche als Sakrament der Einheit*, 7.

⁹⁰ W. Kasper weist auf die Spannung hin, die sich in diesem Begriff der *communio-hierarchica* verbirgt. Vgl. *Kirche als communio*, 74 f.; vgl. auch O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994, 189 f.

⁹¹ B. J. Hilberath, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?* in: *ThQ* 177: 1997, 202-219; H. Döring, *Die Communio-Ekklesiologie*, 445 f; P-W. Schelle, *Damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt. Konzilsimpulse für heute*, Würzburg 1993, 79 f; O. Saier, „*Communio*“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, 182-295.

⁹² „Der Besitz des Geistes Christi, der durch die äußere Zugehörigkeit zur Kirche bezeichnet und vermittelt wird, steht an der ersten Stelle, wenn auch in einem untergeordneten Satz. Hier entscheidet sich der Sinn der Eingliederung in den Leib Christi.“ Vgl. A. Grillmeier, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: *LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1966, 199.

⁹³ Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, 406 f.

⁹⁴ *Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976*, Wien 1978.

Athenagoras vom 12. April 1962 an Kardinal A. Bea verwendet. Im November 1963 erschien im offiziellen Bulletin des ökumenischen Patriarchats *Apostolos Andreas* der Brief von Papst Paul VI. unter dem Titel: „Die zwei Schwesterkirchen“.⁹⁵ Diesen Begriff übernahm auch das Zweite Vatikanische Konzil. Aus dem *Dekret über den Ökumenismus* kann man den Eindruck gewinnen, als ob der Begriff „Schwesterkirche“ ausschließlich die Beziehung zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche betreffen würde. Bezieht sich dieser Begriff auch auf die anderen Kirchen? „Ist er nicht ein Ausdruck der frühchristlichen Ekklesiologie der Bruderschaft und der Gemeinschaft?“⁹⁶ Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob auch etwa für die unierten Kirchen die Bezeichnung „Schwesterkirchen“ anwendbar wäre, zumal sie sich selbst als Schwesterkirchen zu betrachten beanspruchen und zwar sowohl der orthodoxen Kirche als auch der römisch-katholischen Kirche gegenüber.⁹⁷

Der Begriff der „Schwesterkirchen“ hat seinen Ursprung im Neuen Testament⁹⁸ und den frühen Kirchenvätern⁹⁹. Auch in der Zeit vom 5. bis zum 20. Jahrhundert war der Begriff „Schwesterkirchen“ geläufig.¹⁰⁰ Noch im 19. Jahrhundert verglich der Metropolit von Kyjiv Platon Gorodecky (†1891) die universale Kirche mit einem großen Tempel, der viele Kapellen bzw. Konfessionen enthält.¹⁰¹ Im unteren Teil seien sie voneinander getrennt. Nach Gorodecky hindern die bestehenden Unterschiede und Trennungen spirituellen Austausch und Kommunikation auf der höheren Ebene nicht, so dass jeder den Zugang zum Himmel haben könne. Dieses Kirchenbild des Kyjiver Metropoliten ist sehr verwandt mit der Ekklesiologie der Schwesterkirchen. Auch der Patriarch von Moskau Alexis I. wendete sich 1948 an die Kirche von Rom als „Schwesterkirche“.¹⁰² Papst Paul VI. hat die Bezeichnung „Schwesterkirchen“ in seinem Breve „Anno ineunte“¹⁰³ zur Umschreibung der Beziehungen beider Kirchen untereinander verwendet. Papst Johannes Paul II. sprach oft bei verschiedenen Treffen mit orthodoxen Hierarchen von einer geschwisterlichen Beziehung zur Orthodoxen Kirche. In seiner Enzyklika *Ut unum sint* ist mehrmals die Rede von Schwesterkirchen (52, 55-57, 60). Der russisch-orthodoxe Theologe J. Meyendorff sieht in diesem Terminus und dementsprechendem Verhalten einen wichtigen Beitrag für den ökumenischen Dialog.¹⁰⁴

3.1. Die Konzilsaussagen in Bezug auf die Theologie der Schwesterkirchen

Alle Christen sind sich Brüder als Söhne des einen Vaters im Herrn (UR 3). Sie sind sich gegenseitig auch Brüder in der innigen Gemeinschaft mit der Heiligen Trinität „vereint mit dem Vater, dem Wort und

⁹⁵ E. J. Stormon (Hg.), *Toward the Healing of Schism: the Sees of Rome and Constantinople; Public Statements and Correspondence Between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate, 1958-1984*, New York 1987, 11.

⁹⁶ W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane*, 337.

⁹⁷ Siehe die Texte der *Kievan Church Study Group*, vor allem A. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 83-123; Bishop Basil Losten, *The Ukrainian Catholic Church in the USA: Relations with the Mother Church of Kyiv and the Sister Churches in United States*, in: *Logos* 40: 1999, 67-88, 70 ff.

⁹⁸ Vgl. G. Künzel, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums*, Stuttgart 1978, 28-39; J. Roloff, *Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse*, NTS 38: 1992, 337-356; F. Laub, *1. und 2. Thesalonicherbrief*, Würzburg 1988, 46; J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 99 ff.; K. Kertelge, *Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, in: F. Hahn, K. Kertelge R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 109 f.; zum ekklesialen Verhältnis unter den Lokalkirchen als Schwesterkirchen vgl. F. Gryglewicz, *Listy katolickie. Wstęp-przekład z oryginalu-komentarz*, Poznań 1959, 244; zur väterlichen Liebe Gottes als Aufruf zur geschwisterlichen Liebe unter den Kirchen vgl. J. Coppens, *La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain*, in: *ETHL* 40: 1964, 252-299; H. Ridderbos, *Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie*, Wuppertal 1970, 47-56.

⁹⁹ Vgl. C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, 129-131; E. Lanne, *Églises sœur et Églises mère dans le vocabulaire de l'Église ancienne*, in: *Communio Sanctorum*, Geneva 1982, 86-89f, 96 f; ders., *Eglises-soeurs. Implications ecclésiologiques de Tomos Agapis*, in: *Istina* 20: 1975, 47-74; J. Sparks (Hg.), *The Apostolic Fathers*, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1978, 18, 131, 139.

¹⁰⁰ Congar, *Diversités et communion*, 127-129.

¹⁰¹ Vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Bd. 4, Paris 1931, 309.

¹⁰² Zitiert bei R. Rouse, S. Neill, *History of the Ecumenical Movement*, London 1958, 672.

¹⁰³ *Tomos Agapis, Dokumentation*, 117.

¹⁰⁴ J. Meyendorff, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente* 2: 1976, 49.

dem Geist“ (7). Diese Brüderlichkeit unter allen Christen gründet auf dem gemeinsamen Glauben an Christus und der gemeinsamen Taufe. Sie resultiert auch aus dem „Leben gemäß dem Evangelium“.

Dem Zweiten Vatikanum zufolge sind außerhalb der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft geleitet werde, vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen (LG 8). Die Kirchen des Orients werden Schwesterkirchen genannt, weil sie in einer fast vollen *Communio* mit der katholischen Kirche stehen. Die Kirchen des Abendlandes und des Orients sind „miteinander verbunden in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens“ (UR 14). Diese Kirchen sind ihren eigenen, legitimen Entwicklungsweg gegangen. Für wichtig hält es das Konzil, zu unterstreichen, „dass im Orient viele Teilkirchen oder Ortskirchen bestehen, unter denen die Patriarchalkirchen den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen. Deshalb steht bei den Orientalen bis auf den heutigen Tag der Eifer und die Sorge im Vordergrund, jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen“. „Die Kirchen des Orients besitzen von Anfang an einen Schatz, aus dem die Kirche des Abendlandes in den Dingen der Liturgie, in ihrer geistlichen Tradition und in der rechtlichen Ordnung vielfach geschöpft hat“.¹⁰⁵

In § 15 (UR) wird gesagt, dass insbesondere in den örtlichen Eucharistiefiern der orthodoxen Kirchen als der „Quelle des Lebens der Kirche“ die Gemeinde Gottes in ihrer Gesamtheit, geeint mit ihrem Bischof, den Zutritt zur Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlange. „So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes, und durch die Konzelebration wird ihre Gemeinschaft offenbar“. Der Grund für das geschwisterliche Verhältnis beider Kirchen liegt in der Taufe, die uns zu Kindern ein- und desselben Vaters und damit zu Brüdern Jesu Christi macht. Schwesterkirchen heißen orthodoxe und römisch-katholische Kirche auch deshalb, weil sie die eine Eucharistie feiern.

Die Verschiedenheiten werden vom Konzil als etwas Legitimes bzw. Positives gesehen. Das Konzil erklärt, „dass dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört“ (UR 17). Die volle Katholizität und Apostolizität der Kirche bedeutet somit in Anspielung an § 4 „die Einheit in der Vielfalt“ und „die integrale apostolische Überlieferung in der Vielfalt“ und dass bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit gesprochen werden muss (17).

Das Konzil verzichtet auf die starre Einheitlichkeit der Liturgieform. Es will „das glanzvolle geistige Erbe der verschiedenen Stämme und Völker pflegen und fördern“ (SC 37), deren Eigenart „in berechtigter Vielfalt und Anpassung“ Raum gegeben werden soll (SC 38). „Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die aus ihren eigenen Überlieferungen leben, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen“ (LG 13).

3.2. Die Schwierigkeiten mit dem Begriff „Schwesterkirchen“

Es gibt seitens einiger orthodoxer Kirchen oft eine kritische, ja ablehnende Haltung in Bezug auf das Verständnis der Gemeinschaft der katholischen und orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“, das im Bewusstsein der ersten christlichen Gemeinde (vgl. 2 Joh 13; 1 Petr 2,17) und im ersten Jahrtausend allgemein vorherrschend war. „Da die große und heilige Synode der orthodoxen Kirche bisher noch nicht tagte“, so Suttner, „kann in dieser Frage von der Orthodoxie noch kein ebenso klärendes und verbindliches Wort gesprochen sein, wie seit dem II. Vat. Konzil auf katholischer Seite“. Der Autor sieht auch in katholischen Kreisen Schwierigkeiten, die Konsequenzen in Bezug auf die Theologie der Schwesterkirchen aus den Konzilsbeschlüssen zu ziehen.¹⁰⁶ Diese negative Stellung wurde deutlich vor

¹⁰⁵ Im Bezug auf die orthodoxen Christen sind der Römisch-Katholischen Kirche gemeinsam: liturgische Überlieferung (15), Kirchenordnung (16), theologische Lehrverkündigung (17), Spiritualität (18).

¹⁰⁶ E. Ch. Suttner, *Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft – eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsform?*, in: COst 47: 1992, 278-287, hier Anm. 17; siehe auch J. Meyendorff, *Schwesterkirchen*, 51 f.

allem, seitdem die *Internationale Gemischte Kommission* zum orthodox-katholischen Dialog das gemeinsame Dokument von Balamand 1993 erarbeitet hat. Unter den orthodoxen Kritikern wird oft der Begriff „Schwesterkirchen“ ausschließlich für die einzelnen orthodoxen Kirchen gebraucht, die denselben apostolischen Glauben bekennen. Die Glaubensunterschiede, die unter der katholischen und der orthodoxen Kirche bestehen, wie dies das Dokument von Balamand (13) zur Sprache bringt, berechtigen die orthodoxen Kritiker, den katholischen Kirchen den Status einer Schwesterkirche im Verhältnis zur Orthodoxie zu verweigern. Zu den schwerwiegenden Differenzen zählen die Orthodoxen vor allem die Papstfrage und die Anerkennung der Sakramente.

Die Anerkennung der katholischen Kirche als Schwesterkirche würde für die Orthodoxen den Verzicht auf Exklusivität der Orthodoxen Kirche bedeuten, die für die einzig wahre Kirche Christi gehalten wird, in der allein das Heil zu erlangen sei. Die Anhänger des Exklusivismus befürchteten, so W. Hryniewicz, dass es unter Orthodoxen und Katholiken zu einer vorzeitigen Gemeinschaft in der Eucharistie und der anderen Sakramenten kommen könne.¹⁰⁷ Nach J. Patsavos würde man bedeutende Glaubensunterschiede für berechtigte Meinungen erklären, die eigentlich die volle Kirchengemeinschaft nicht behinderten. Seiner Meinung nach verbirgt der Begriff „Schwesterkirchen“ eine solche Eventualität. Manche Kritiker befürchteten, dass eine offizielle Annahme des Dokumentes von Balamand in seiner gegenwärtigen Version zu einer Spaltung unter den Orthodoxen selbst führen könne.¹⁰⁸

3.3. Zur Diskussion über die ekklesiologischen Implikationen des Begriffes „Schwesterkirchen“

Die Römisch-Katholische und die Orthodoxen Kirchen machen die eine Kirche Christi aus. Es ist dieselbe Kirche, die nach Y. Congar auf dem Konzil von Florenz „unio“ oder „unitas“ unter diesen zwei Kirchen wiederherzustellen suchte. Für die Ostkirche war ein ökumenisches Konzil ohne die Kirche von Rom nicht denkbar. Diese eine Kirche sei wegen einer „Entfremdung“ gespalten gewesen in zwei.¹⁰⁹ In Bezug auf die Unterschiede in den beiden kirchlichen Traditionen sieht Y. Congar gleichzeitig sowohl große Ähnlichkeiten als auch bedeutende Unterschiede. „Zwischen dem Osten und dem katholischen Westen ist alles ähnlich und alles verschieden, sogar das, was wesentlich dieselbe Sache ist“.¹¹⁰

Die gemeinsame Erbschaft von zwei Kirchen kommt von den Aposteln selbst zu ihnen. Nach Y. Congar ist die Kirche von Rom nicht die „Mutterkirche“ der Ostkirche. „Das Glaubensgut und die sakramentale Wirklichkeit, die in der orthodoxen Kirche besteht und die uns gemeinsam ist, kommt nicht von der römischen Kirche, wie dies der Fall ist mit den protestantischen Gemeinschaften der Reformation. *Unitatis redintegratio* verbindet sie mit der Apostolizität (15). So gibt es keine Tochterkirchen, sondern Schwesterkirchen“.¹¹¹ Papst Paul VI. sprach von einer „universalen und heiligen Kirche Christi“,¹¹² die zwei Schwesterkirchen umfasst. Die Tatsache der gegenseitigen Anerkennung der beiden Kirchen als Schwesterkirchen sei eine Gnade Gottes.

Die von Y. Congar gestellte Grundfrage ist, ob Rom die Auffassung von dem überarbeitet, ausgeglichen und präzisiert habe, was sie für die anderen Kirchen, vor allem aber für die Ostkirchen sei. Wie könne Rom fortfahren, Mutter, Lehrerin und Haupt zu sein?¹¹³ Eine Klärung dieser Frage sieht Congar in der Aussage des Kardinals Willebrands. In seiner Antwort an den Patriarchen Athenagoras sprach Kardinal Willebrands am 30. November 1969 von der Hauptrolle des Petrusamtes im Apostelkollegium, der dieses Amt seinen Nachfolgern übermittelt hat. „Dieser Autoritätsdienst für die Einheit muss im Licht des Evangeliums und der authentischen apostolischen Überlieferung von neuem studiert werden in einem Dialog der Wahrheit und Liebe zwischen unseren Kirchen sowie zwischen allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der Christenheit“. Dieses Studium finde gerade statt. Kardinal Willebrands sprach auch von dem Erfordernis sich gegenseitig als „Schwesterkirchen“ anzuerkennen und dies feierlich zu proklamieren.¹¹⁴

¹⁰⁷ W. Hryniewicz, *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993)*, in: J. S. Gajek, S. Nabywaniec (Hgg.), *Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci*, Lublin 1998, 263.

¹⁰⁸ Vgl. L. J. Patsavos, *An Orthodox Response to Balamand*, in: ECJ 1: 1993/94, Nr. 3, 22-29.

¹⁰⁹ Y. Congar, *Diversité et communion*, 132.

¹¹⁰ Ebd. 133.

¹¹¹ Ebd. 133 f.

¹¹² *Tomos Agapis, Dokumentation*, 117.

¹¹³ Y. Congar, *Diversité et communion*, 135.

¹¹⁴ *Tomos Agapis, Dokumentation*, 171.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Das Verhältnis zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche ist das „der brüderlichen Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens“, das die „Kirchen des Ostens und des Westens“ „miteinander verbindet“ (UR 14) und zwar trotz der Trennung (15). „Brüderliches Verhältnis zwischen Schwesterkirchen (schließt) ein Zeichen von Abhängigkeit oder Bevormundung“ aus.¹¹⁵ Eine Unterordnung der orthodoxen Kirche unter die Jurisdiktion der römisch-katholischen Kirche komme nach F. Gahbauer auf der Grundlage einer Ekklesiologie der Schwesterkirchen wohl nicht in Frage.¹¹⁶

E. Lanne kommt in seiner Untersuchung zur Theologie der Schwesterkirchen zur Schlussfolgerung, dass die Aussage des Konzilsdekrets uns nicht nur gestatte, bei den Kirchen des Orients von Kirchen zu sprechen, auch wenn wir noch nicht die vollkommene kanonische Verständigung erzielt hätten, sondern dass sie uns auch eine Anzahl Hinweise im Sinne einer Ekklesiologie der Verständigung liefere, die auf die Brüderlichkeit der Kirchen begründet seien. „Alle Kirchen sind Schwesterkirchen, weil sie apostolischen Ursprungs sind; aber auch weil jede von ihnen die eine Kirche ist, die sich aufbaut und die wächst; mit anderen Worten, weil jede Kirche aus ihrer Funktion der Übermittlung des apostolischen Glaubens, aus ihrem Leben nach den Sakramenten, aus dem Wirken der Heiligen, das sie durch alle Generationen belebt, heraus zugleich Schwester und Mutter der anderen Kirchen ist. Die eine Kirche baut sich auf und wächst in jeder Kirche des Orients und des Abendlandes“.¹¹⁷

E. Lanne unterstreicht hier, dass es sich im eucharistischen Feiern der orthodoxen Kirchen nicht nur um eine Manifestierung jener Gemeinde Gottes, um ihr Bestehen und ihr Handeln, sondern um ihre Erbauung und ihr Wachstum handle. Es wird von ihm als paradox empfunden, wenn das Konzil gerade in Bezug auf die orthodoxen Kirchen, die nicht in kanonischer Kommunion mit der römischen Kirche stehen, in der Frage der ekklesiologischen Bedeutung der eucharistischen Feier die, wenn nicht stärksten, so doch dynamischsten Ausdrücke von „Erbauung“ und „Wachstum“ benutze (vgl. LG 26; SC 41; CD 11).

Der Schlüssel zum Verständnis dieser konziliaren Würdigung der kirchlichen Realität der Orthodoxie finde sich nach E. Lanne in den Worten „via successionis apostolicae“. Es ist wichtig, den Absatz aus UR 15 im Zusammenhang mit den Absätzen 14 und 17 zu betrachten, in denen es heißt, „dass die den Orthodoxen eigenen theologischen Traditionen, sofern sie authentisch sind, von der ‚lebendigen apostolischen Tradition‘ genährt werden“.¹¹⁸ Diese Worte deuten eindeutig auf „die Anerkennung gegenüber der authentischen Lehre des orthodoxen Lehramtes“ hin, dass sie bis heute „trotz der kanonischen Trennung von Rom, der Ausdruck der apostolischen Tradition ist“. Somit sind die orthodoxen Kirchen „in ganz enger Verwandtschaft bis heute“ mit der katholischen Kirche trotz der sichtbaren Trennung verbunden kraft der apostolischen Sukzession, derselben Sakramente, desselben Priestertums und derselben Eucharistie (15).

In Breve *Anno ineunte*, das Papst Paul VI. an Athenagoras I. richtete, wird die Brüderlichkeit zwischen den Kirchen auf die christliche Brüderlichkeit der Kinder eines Vaters im Himmel, aber auch auf den apostolischen Glauben, auf die Taufe und vor allem auf das Priesteramt und die Eucharistie gegründet, die zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche trotz des Fehlens einer kanonischen Gemeinschaft eine „tiefe und geheimnisvolle Verständigung“ bewirken, durch welche sie sich bereits als Schwesterkirche erkennen können.¹¹⁹ In der Ansprache des Papstes wird auch ein neues Element eingeführt, das sich auf die Überlieferung der Heiligen bezieht¹²⁰ und die Theologie der Schwesterkirchen näher erläutert. Diese Überlieferung gilt in der orthodoxen Kirche in einem eschatologischen Sinne als Kriterium der Echtheit der Lehre. Das Breve nimmt erstaunlicherweise keinen Bezug auf die Lehre vom Vorrang Roms und auf die von der katholischen Kirche seit der Trennung aufgestellten Dogmen. „Sollte der ekklesiologische Aspekt der brüderlichen Beziehung der Schwesterkirchen den Verzicht darauf bedeuten, was die unverlierbare Einzigartigkeit des Heiligen Stuhls von Rom ausmacht“?¹²¹ Bezüglich dieser Frage schreibt E. Lanne, dass Papst Paul VI. in seinen Formulierungen anzeige, dass die im Westen entwickelten ekklesiologischen Perspektiven auf die Kirchen des Orients nicht anwendbar seien, was mit

¹¹⁵ E. Lanne, *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis*, in: Pro Oriente 2: 1976, 66.

¹¹⁶ F. Gahbauer, *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung*, Ettal 1987, 179.

¹¹⁷ E. Lanne, *Schwesterkirchen*, 72.

¹¹⁸ E. Lanne, *Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität*, 142 f.

¹¹⁹ E. Lanne, *Schwesterkirchen*, 72.

¹²⁰ Vgl. UR 15 und 17.

¹²¹ E. Lanne, *Schwesterkirchen*, 73.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

der Aufforderung des Konzils im großen und ganzen übereinstimmt (UR 14). Die Sonderstellung Roms betont der Papst ganz bewusst. „Zugleich jedoch wird in der gemeinsamen Erklärung des Papstes und des Patriarchen am Ende seines Besuches eindeutig gesagt, dass der neue Geist, der die einander wiederfindenden Schwestern belebt, ‚jede Art von geistiger und intellektueller Vorherrschaft‘ vermeiden will“. ¹²² E. Lanne ist der Meinung, dass das Wiederfinden einer Ekklesiologie der Brüderlichkeit zwischen Rom und den orientalischen Kirchen als Grundbedingung ihres Wirkens die Notwendigkeit des Verzichts auf gewisse Formen mit sich bringe, die die Ausübung des Primats Roms seit dem Bruch der kanonischen Gemeinschaft bestimmt hatten. „Die Ekklesiologie der Brüderlichkeit der Schwesterkirchen erfordert daher, wie Paul VI. anerkennt, eine neue Betrachtungsweise der Beziehungen Roms und der orientalischen Kirchen, ein Wiederfinden, das die Notwendigkeit mit sich bringt, nicht ohne Orthodoxie die besondere Autorität, die der Orient dem Heiligen Stuhl zugesteht, neuerlich zu überdenken“. ¹²³

Die Ekklesiologie der Schwesterkirchen bewirke daher, dass von katholischer Seite nichts gegen eine sofortige Wiederaufnahme der kanonischen Gemeinschaft der beiden Teile spreche, unter der Bedingung, dass die Gesamtheit der orthodoxen Kirchen gleichfalls unter denselben theologischen Aspekten dazu bereit sei. Lanne betont, dass Definitionen der katholischen Kirche, „die ohne die Mitarbeit der Schwesterkirche des Orients festgelegt wurden, und die einerseits die Zustimmung der Katholiken des Westens erfordern, und andererseits im Lichte der Entwicklung und der dem Orient eigenen Überlieferung, wie sie das Dekret über den Ökumenismus und Paul VI. durch seine Anerkennung einer konsequenten Theologie der Schwesterkirchen zur Kenntnis nehmen, neu durchdacht werden müssen“. ¹²⁴ Der theologische Dialog kann nach E. Lanne schrittweise nach der Wiederaufnahme der vollkommenen kanonischen Gemeinschaft stattfinden, denn trotz der Verschiedenheiten der theologischen Traditionen sollten der gemeinsame Glaube, die gemeinsamen Sakramente und die gemeinsame Heiligkeit schon ein Wiederfinden als Schwesterkirchen gestatten. Wenn es sich in der Theologie der Schwesterkirchen nicht nur um freundliche, sondern sehr inhaltvolle Worte handle, wenn die Handlungen Pauls VI. nicht nur eine Geste der Höflichkeit seien, sondern im Gegenteil feierlich und in voller Kenntnis der Sachlage gesetzt worden seien, dann erlaube die brüderliche Beziehung der katholischen und orthodoxen Kirchen eine Wiederaufnahme der vollkommenen kanonischen und sakramentalen Gemeinschaft ohne jedes Hindernis mit der Schwesterkirche des Orients. ¹²⁵

„Die Aufhebung des Kirchenbanns“ hatte nach J. Meyendorff, dem russisch-orthodoxen Theologen, einen „im wesentlichen symbolischen Charakter: es kam zu keinerlei praktischen Entscheidungen, zu keiner einzigen formellen dogmatischen oder kanonischen Veränderung. Es gab jedoch Worte, Gesten, Bilder, deren Absicht darin bestand, eine Geisteshaltung zu ändern“. ¹²⁶ Die Exkommunikationen von 1054 betrafen, laut der gemeinsamen Erklärung von Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras über die Aufhebung des Kirchenbanns, nicht die ganzen Kirchen, sondern einzelne Personen. ¹²⁷ Trotz des vierten Kreuzzuges waren seitens der Orthodoxie „die Lateiner als ständige Mitglieder der christlichen *oikumene*“ ¹²⁸ betrachtet worden. J. Meyendorff meint, dass das Konzil von Konstantinopel 879-880 als Modell für die Zukunft dienen könne. ¹²⁹ Eine gemeinsame Anerkennung des ökumenischen Charakters dieses Konzils, das die beiden Kirchen kanonisch und disziplinär als höchste Instanzen anerkennt und dogmatisch die Einheit im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel seitens aller Kirchen bestätigt,

¹²² Im Zusammenhang der Rede von der Sonderstellung Roms bedient sich der Papst „dazu der Terminologie des hl. Ignatius von Antiochien: ‚die Kirche von Rom, die in der Nächstenliebe vorangeht‘“. *Tomos Agapis, Dokumentation*, 130 f.

¹²³ E. Lanne, *Schwesterkirchen*, 73 f.

¹²⁴ Ebd. 74.

¹²⁵ Ebd. 74 f.

¹²⁶ J. Meyendorff, *Schwesterkirchen*, 41.

¹²⁷ *Tomos Agapis. Dokumentation*, 87.

¹²⁸ Die „Entfremdung“ zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens begann bereits im 4. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Trinitätslehre und verstärkte sich im Laufe der darauf folgenden Geschichte. „Oft ist man der Ansicht, dass die Kreuzzüge und vor allem die Plünderung von Konstantinopel im Jahre 1204 das tatsächliche Datum des Schismas fixieren. Man kann tatsächlich feststellen, dass die Einsetzung einer parallelen lateinischen Hierarchie im Orient, und insbesondere die eines lateinischen Patriarchates in Konstantinopel das Schisma evident machten“. J. Meyendorff, *Schwesterkirchen*, 43 f.

¹²⁹ Ebd. 46.

hätte sicherlich größeren ekklesiologischen Wert als die rein symbolische Aufhebung des Kirchenbanns von 1054.¹³⁰

Bei seinem öffentlichen Auftreten in Istanbul und Rom zeigte sich Paul VI. den Orthodoxen gegenüber als „Papst in einer mit der Funktion eines *primus inter pares* voll und ganz zu vereinigenden Weise“. Papst und Patriarch haben sich „gegenseitig als Bruder angesprochen“ und schufen dadurch in den Augen aller ein *Symbol*, dem nun durch ein kirchliches und theologisches ‚Annahme‘- Verfahren Inhalt verliehen werden muss.¹³¹ Für J. Meyendorff stellt sich die Frage, ob zwischen dieser Haltung des Papstes und der Definition des I. Vatikanischen Konzils bezüglich des päpstlichen Primats des Bischofs von Rom ein Widerspruch bestehe. Ein wichtiges Element im Dialog der beiden Kirchen sieht J. Meyendorff im Breve *Anno ineunte* des Papstes Paul VI. Im Text ist die Rede von der gegenseitigen Wiederentdeckung und Anerkennung der beiden Lokalkirchen als Schwesternkirchen und nicht von der ‚Rückkehr‘ zur *kanonischen Obödienz* Roms“. J. Meyendorff ist der Meinung, dass die theologische Basis für diese Behauptung im Mysterium der sakramentalen Gegenwart Christi liege. Laut dem Breve vollziehe sich dieses Mysterium in jeder lokalen Kirche und daher existiere bereits die *Communio* zwischen beiden Kirchen, obwohl sie noch nicht perfekt sei. „Es liegen also hier die Fundamente einer ökumenischen Methode vor, die auf der Theologie der lokalen Kirche basiert, welche zu jeder Zeit jene der Orthodoxen war und die jetzt, wie es scheint, von Rom offiziell angenommen wird“. Es bleibt jedoch unklar, wie diese Methode völlig konsequent mit den Definitionen der römischen Primatialgewalt verfolgt werden könne, die auf der ausschließlichen Nachfolge des ‚petrinischen‘ Amtes in Rom basieren, einer Nachfolge, die insbesondere im päpstlichen Titel als ‚Oberhaupt der katholischen Kirche‘ zum Ausdruck komme.

Im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚Schwesternkirchen‘ stehen auch die Fragen nach den lateinischen dogmatischen Definitionen¹³², die seitens der Orthodoxie abgelehnt werden. Ihre Ablehnung hindert die katholische Kirche nicht, von einer bereits ‚fast vollständigen Kommunion‘ mit der orthodoxen Kirche zu sprechen. „Man könnte also in der Praxis von heute an zu einer völligen kanonischen und eucharistischen *Kommunio* zurückkehren, ohne dass Rom auf seine neuen Dogmen verzichten müsste und ohne dass sie die Orthodoxen akzeptieren müssten“. ¹³³ In diesem Fall sieht J. Meyendorff die Möglichkeit, gewisse Praktiken und Doktrinen als *Theologoumena* zu betrachten, ohne dass die Kirche zu diesem Thema Stellung genommen hätte. Die Unterschiede führten jedoch oft zu Konflikten, die einer Lösung bedürften. Auf der anderen Seite sei ein gewisser liturgischer und theologischer Pluralismus innerhalb der einen Kirche absolut erlaubt (und sogar wünschenswert).¹³⁴

Die von J. Meyendorff gestellten Grundfragen betreffen die wichtigen Themen im ökumenischen Dialog zwischen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche, deren Inhalt und Aktualität enorme Bedeutung für die Entfaltung der Theologie der Schwesternkirchen hat. J. Meyendorff fragt, ob man auf dem Weg zur Einheit die Lösung der Konfliktfragen in Bezug auf die späteren lateinischen Dogmen vermeiden könne? „Ist es andererseits möglich, vor allem in unserer Zeit, dogmatische Definitionen als geographisch begrenzt anzusehen? Was bedeutet, existentiell gesehen, die Feststellung, dass ein Dogma, welches die volle Anerkennung des Okzidents verdient, im Licht der orientalischen Tradition noch ‚überdacht‘ werden muss?“¹³⁵

In der Diskussion um die Papstfrage im Kontext der Theologie der Schwesternkirchen erheben manche orthodoxe Theologen Fragen eher in Bezug auf das Amt des Heiligen Petrus selbst als bezüglich des ‚petrinischen Amtes‘ als ‚Amtes an der Einheit‘ an sich. War es für Petrus tatsächlich möglich, sein Amt in Rom fortzusetzen? Hat er einen Nachfolger in Jerusalem, Antiochien, Alexandrien oder an anderen Orten hinterlassen? Wird man zu einem Nachfolger Petri wirklich durch ‚juridische‘ Sukzession oder auf

¹³⁰ Ebd. 45 f.

¹³¹ Ebd. 47 f.

¹³² Es geht vor allem um die dogmatischen Aussagen der katholischen Kirche bezüglich *Filioque*, das Konzil von Trient, das Mariendogma von 1854.

¹³³ J. Meyendorff, *Schwesterkirchen*, 49.

¹³⁴ Nach J. Meyendorff habe es diesen Pluralismus schon seit der Zeit der Väter gegeben. Die lehramtliche Aufgabe der Unterscheidung „zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Gültigkeit und Ungültigkeit eines Sakramentes“ hätten aber immer die Bischöfe gehabt. Letztendlich wird diese Aufgabe „mit der Hilfe des Heiligen Geistes erfüllt, der ihr ihren authentischen Charakter und ihre tatsächliche geistige Bedeutung verleiht.“ Vgl. *Schwesterkirchen*, 50.

¹³⁵ Ebd. 49.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Grund einer Ordination in das Bischofsamt im Allgemeinen? Wie kann man das Verständnis des Heiligen Cyprian über das Petrus Amt interpretieren, das besagt, dass jeder Bischof der Nachfolger Petri sei?¹³⁶

Obwohl die katholische Lehre in Bezug auf die Amtsfrage des Bischofs von Rom für die Orthodoxen strittig erscheint, weisen sie ganz deutlich darauf hin, dass die Orthodoxie eines Zentrums bedarf, das das „petrinische“ Amt und diese Rolle unter den Schwesterkirchen des Ostens ausüben würde.¹³⁷ „Die orthodoxe Ekklesiologie schließt die Idee aus, dass eine lokale Kirche universale Jurisdiktion besitzen könne, sie schließt jedoch keinesfalls die eines Zentrums aus, in dem sich ständig die Konziliarität der Kirche zeigen würde.“ J. Meyendorff spricht weiter von einem „ständigem Büro, in dem alle orthodoxen Kirchen vertreten sein müssten“. Dieses Büro müsste auch unter der Ägide des ökumenischen Patriarchats stehen. Dies betrachtet er zukunftsweisend für die Orthodoxie als authentische Erneuerung aber auch als notwendig, um einen „repräsentativen Dialog mit Rom zu machen“.¹³⁸

„Die Wiederherstellung der sakramentalen Gemeinschaft zwischen dem Katholizismus und der Orthodoxie ist nur möglich in Anlehnung an die Ekklesiologie der Schwesterkirchen“.¹³⁹ Der Begriff „Schwesterkirchen“ scheint eine enorm große Bedeutung im ökumenischen Dialog zu haben. Besonders stark erscheint nach W. Hryniewicz das Verständnis des Wesens der Lokalkirche in ihrem Verhältnis zum Mysterium Christi und zum Reich Gottes. In dieser Situation sei die Theologie der Lokalkirche besonders notwendig. Es ist nicht möglich, die Ekklesiologie der Schwesterkirchen ohne den trinitarischen, pneumatologischen und den eucharistischen Zusammenhang zu entfalten.¹⁴⁰ In diese Richtung geht auch der orthodox-katholische Dialog seit 1980.

Laut dem Dokument von Balamand (1993) sind die unierten Kirchen kein Modell der Gemeinschaft zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche. Man sollte gemeinsam ein besseres Modell suchen. Die Theologie der Schwesterkirchen bietet ein Modell an, in dem alle Lokalkirchen als gleichberechtigte Kirchen auftreten, für sich sprechen und über sich entscheiden können. Man muss hier auch darauf hinweisen, dass die Unierten sich selbst ebenfalls als Schwesterkirchen zu betrachten beanspruchen und zwar sowohl der orthodoxen als auch der römisch-katholischen Kirche gegenüber. Das Beharren auf die Einführung des Patriarchats für die Unierte Kirche in der Ukraine als eine selbständige Lokalkirche ist in diesem Zusammenhang ein Zeichen dafür. Der Konzilsrede von Abt Johannes Hoeck zufolge, der an der Konzilsdiskussion über das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* aktiv beteiligt war, besteht eine konsequente Realisierung der Theologie der Schwesterkirchen in der Einführung der Autonomie der Patriarchate. „Eine Rückkehr in die Geisteshaltung der Zeit vor 1054, und zwar in die Epoche weit vor 1054, als es noch eine (zumindest kanonisch abgesicherte) Einheit zwischen den Kirchen von Rom und Byzanz gab, als die Patriarchen noch mit den römischen Bischöfen in Gemeinschaft standen und noch der Brauch vorherrschte, Synodalbriefe auszutauschen, steht hier zu Gebote. Eine Wiedervereinigung bedeutet dann nicht mehr die Unterwerfung der Patriarchate unter den Papst im Sinne einer Einheitskirche, sondern sie ist dann Gemeinschaft autonomer Patriarchate und Schwesterkirchen im Glauben, die dann gemeinsam zum Tisch des Herrn gehen können“.¹⁴¹

Für die orthodoxe Tradition ist eine Bindung an die Kirchenvorstellung als „Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe“ charakteristisch (UR 14). Das altchristliche Ideal der *Communio-Ekklesiologie* fand nach W. Hryniewicz seinen höchsten Ausdruck in den gemeinsam abgehaltenen Konzilen.¹⁴² Die Forderung der formalen Autorität im rein kanonischen Sinne verringere laut der Osttradition den

¹³⁶ Maximos Aghiorgoussis, „*Sister Churches*“. *Ecclesiological Implications*, in: *Επιστημονική Παρουσία Έστιας Θεολόγων Χάλχης* 3: 1994, 371 f.

¹³⁷ Auf die Frage eines Zentrums wird im dritten Kapitel dieser Arbeit, bezogen auf die Kirchensituation in der Ukraine, eingegangen.

¹³⁸ J. Meyendorff, *Schwesterkirchen*, 51 f.

¹³⁹ W. Hryniewicz, *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand*, 262.

¹⁴⁰ Zur ausführlichen theologischen Charakteristik der Ekklesiologie der Schwesterkirchen siehe Z. Glaeser, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych“*, Opatów 2000, 127-222.

¹⁴¹ Gahbauer, *Primum Regnum Dei*, 187.

¹⁴² Als Beispiel der östlichen Schrifttradition, die in der *Communio-Ekklesiologie* verwurzelt ist, bringt Hryniewicz die Aussagen von Nicetas von Nikodemien (1136) in seinem Dialog mit Anselm von Havelberg, in: *Dialogi III*, 8, P. 188, 1219-1220; zitiert in: *Kościół siostrzany*, 340. W. Hryniewicz ist Leiter des Ökumenischen Institutes und Professor für Orthodoxe Theologie an der Katholischen Universität in Lublin. Er war im Auftrag des Apostolischen Stuhls an der Arbeit der „Katholisch-Orthodoxen Kommission für den theologischen Dialog“ beteiligt.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Glaubensinhalt, und lege nicht ausreichend Wert auf das Leben und Wohl der Kirche. Es trage zur Zerstörung der Bruderschaftsbande und der Relationen bei, die auf die Zusammenarbeit der Schwesterkirchen gestützt seien. Im Lichte der *Communio*-Ekklesiologie sollte man auch das Problem des Primats des Bischofs von Rom betrachten. „Besondere Autorität des römischen Bischofssitzes erhebt sie nicht über die anderen Kirchen. Sie bleibt weiterhin die Schwesterkirche im Verhältnis zu allen anderen“.¹⁴³ Hryniewicz sieht die Bedeutung der Autorität ausschließlich in seinem Dienstcharakter. Dabei bleiben alle Schwesterkirchen ihrer Würde nach gleich. Die Einheit zwischen den Traditionen ist nach Hryniewicz ausschließlich auf dem Weg einer allmählichen und wechselseitigen Anerkennung der Kirchen möglich.¹⁴⁴

Die Grundaussagen des Dokumentes von Balamand (1993) stehen in Kontrast zur Haltung des Briefes der Glaubenskongregation *Über Kirche als Communio*.¹⁴⁵ J. Kardinal Ratzinger sagt in diesem Schreiben von den orthodoxen Kirchen aus, dass sie als Ortskirchen wegen des Mangels an der vollen Gemeinschaft mit dem petrinischen apostolischen Stuhl „verletzt“ seien (17). Eine solche Aussage ist nicht akzeptabel für die Orthodoxie. W. Hryniewicz meint, dass man im Falle der katholischen Kirche genauso von einer Verletzung sprechen könnte „wegen des Mangels an der vollen Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche“.¹⁴⁶ Ohne diese Prämisse ist die Fortsetzung des orthodox-katholischen Dialogs nicht möglich. Das Dokument der Glaubenskongregation neigt dazu, mit dem Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Orientalium Ecclesiarum* zu sagen, dass die einzige Lösung des ökumenischen Problems in der Rückkehr unter die Oberherrschaft der römischen Kirche bestehe (*reductio in obedientiam*). Die bedeutenden orthodoxen Theologen bezeichneten die Stellung des Briefes der Glaubenskongregation als „schlechte *Communio*-Ekklesiologie“.¹⁴⁷ B. Bobrinskoy, Professor für orthodoxe Theologie am St. Serge Institut in Paris, sagt in Bezug auf den Brief von J. Ratzinger, dass die Verletzung der orthodoxen Kirchen in der Absprache der Bruderschaft bestehe, im Verweigern der orthodoxen kirchlichen Identität seitens der römischen Schwesterkirche.¹⁴⁸

Nach W. Hryniewicz bestehen die Schwierigkeiten mit dem Begriff „Schwesterkirchen“ auf der katholischen Seite in der Unklarheit, ja geradezu Diskrepanz der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zu suchen. „Das Dekret über den Ökumenismus erkennt der Orthodoxie den vollen ekklesiologischen Status zu. Er erkennt die orthodoxen Kirchen als Schwesterkirchen an. Das Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* scheint unterdessen die Meinung zu vertreten, dass diese Kirchen ein Modell für künftige Verhältnisse zur Orthodoxie darstellten, mit Rücksicht auf die Verbundenheit mit dem römischen Bischofssitz und auch die Anerkennung des Bischofs von Rom“.¹⁴⁹

Die Entfaltung der Ekklesiologie der Schwesterkirchen ist notwendig für die künftige Einheit zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche. In diese Richtung bewegt sich auch der orthodox-katholische Dialog seit 1980. Die Frage nach der Anerkennung auch der anderen Kirchen als Schwesterkirchen ist im weiterumfassenden ökumenischen Dialog nicht zu vermeiden.¹⁵⁰ Die Grundfrage im ökumenischen Dialog betrifft das Verständnis der Kirche als *Communio* der Lokalkirchen. Eng mit dieser Thematik verbunden ist die Frage nach der Rolle des Bischofs von Rom in der Kirchengemeinschaft.

¹⁴³ W. Hryniewicz, *Kościoty siostrzane*, 341.

¹⁴⁴ Ebd. 343 f.

¹⁴⁵ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe*, in: VApS 107: 1992.

¹⁴⁶ W. Hryniewicz, *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand*, 266.

¹⁴⁷ O. Clément, *Réactions de théologiens orthodoxes à la lettre du cardinal Ratzinger*, in: SOP 170: 1992, 14; V. Majdansky, *Comments on the „Church Understood as Communion“*, in: ECJ 1: 1994, (H. 2), 151-160.

¹⁴⁸ B. Bobrinskoy, *L'uniatisme à la lumière des ekklesiologies qui s'affrontent*, in: Irén. 65: 1992, 436 ff.

¹⁴⁹ Siehe E. Lanne, *Églises unies ou Églises soeurs: un choix ineluctable*, in: Irén. 48: 1975, 322-342, zitiert bei W. Hryniewicz, *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand*, 267.

¹⁵⁰ E. Lanne behauptet, dass Paul VI. das Vokabular der brüderlichen Beziehung der Schwesterkirchen auf die anglikanische Kirche angewandt habe, und dass Erzbischof Ramsey dies für sehr wichtig erachtet habe. Der Autor sieht die Situation der Anglikanischen Kirche völlig verschieden, denn die Eigenschaft einer Schwester sei verbunden mit Bedingungen, die daraus nur eine Möglichkeit für die Zukunft machen. Vgl. *Schwesterkirchen*, Anm. 55.

4. DIE ÖKUMENISCHE RELEVANZ DES DEKRETES DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS *ORIENTALIUM ECCLESiarum*¹⁵¹

Das „Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen“, das am 21. November 1964 mit 2110 gegen 39 Stimmen angenommen und von Paul VI. „zusammen mit den Vätern des Konzils“¹⁵² approbiert und verkündet wurde, hat viel Kritik von nichtkatholischer Seite erfahren. Obwohl es im Dekret um die innerkatholische Angelegenheit der katholischen Ostkirchen geht, hat es ein sehr großes ökumenisches Interesse vor allem in der Orthodoxie geweckt. Die Kirchenlage der Unierten innerhalb der katholischen Gesamtkirche ist für die Orthodoxen ein Testfall, an dem sie beobachten können, ob eine Einigung mit Rom für sie möglich ist. Eine nähere Betrachtung des Dekrets *Orientalium Ecclesiarum* ist in dieser Arbeit insofern wichtig, als sie Problemfelder des orthodox-katholischen Dialogs, vor allem aber des innerkatholischen Verhältnisses zwischen der römisch-katholischen und der unierten Kirche detaillierter erläutern, um das es besonders im vierten Kapitel der folgenden Darstellung geht.

4.1. Die ekklesiologischen Grundlagen des Dekretes *Orientalium Ecclesiarum*

Um die grundlegende Botschaft des Dekrets über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* (OE) und die Bedeutung der darauf seitens der Orthodoxen Kirche geäußerten Kritik, die für dieses Dokument sehr relevant ist, verstehen zu können, ist es erforderlich, dieses Dokument im Lichte der gesamten Kirchenlehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zu situieren. Die Grundlinien der katholischen Kirchenlehre lassen sich im Dekret selbst leicht wiederfinden. Diese wären mit den Grundprinzipien der orthodoxen Theologie nur im Sinne der *Communio-Ekklesiologie* vereinbar, die im § 2 im für den Osten charakteristischen Prinzip der Kirchenstruktur pneumatologisch angedeutet wird.¹⁵³ Obwohl den Unierten Kirchen seitens der römisch-katholischen Kirche eine besondere Rolle im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie zugemessen wird, bilden sie aus der Sicht der Orthodoxen Kirche alles andere als eine Brücke zur Wiedervereinigung der Ost- und Westkirchen, deren Traditionen sie in sich vereinigen. Sie werden bis heute in Augen zahlreicher orthodoxer Theologen immer noch als ein Modell des Uniatismus', eine unangemessene Herausforderung und Bedrohung seitens der römisch-katholischen Kirche wahrgenommen.¹⁵⁴

Gleich am Anfang des Dekretes wird die Tradition der Ostkirchen¹⁵⁵ als gleichwertig gegenüber der Westkirche anerkannt. Diese Tradition ist apostolisch und gehört zu dem „von Gott geoffenbarten und ungeteilten Erbgut der Gesamtkirche“ (OE 1). Damit wird die Vielfalt des gesamten christlichen Lebens, die sich in vielen Ortskirchen als eine Einheit stiftende Kraft kundtut, in der katholischen Kirche als hoher Wert hervorgehoben.¹⁵⁶ Die Teilkirchen unter sich haben die gleiche Würde, dieselben Rechte und Verpflichtungen. Die katholischen Christen der Ostkirche sind aufgerufen, über ihr kirchliches und

¹⁵¹ M. M. Wojnar, *Decree on the Oriental Catholic Churches*, in: *The Jurist* 25: 1965, 173-255; V. J. Pospishil, „*Orientalium Ecclesiarum*“, *The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican*, New York 1965; P. A. O'Connell, *The Decree on the Catholic Eastern Churches (Introduction, Translation and Commentary)*, Dublin 1965; N. Edelby, I. Dick, *Les Églises Orientales Catholiques. Décret „Orientalium Ecclesiarum“*, in: *Unam Sanctam* 76, Paris 1970.

¹⁵² Auf den Sitzungen des Zweiten Vatikanischen Konzils nahm neben den lateinischen Bischöfen auch eine Gruppe von ca. 100 katholisch-orientalischen Bischöfen teil, unter denen vor allem die Oberhäupter der melkitischen katholischen Kirchen wie Patriarch Maximos IV. Saigh, Bischöfe N. Edelby, E. Zaghby, J. Tawil, K. Medawar, Ph. Nabaa, Archimadrid A. Hage besonders aktiv waren. Siehe E. Lanne, *L'Orient chrétien au Concile Vatican II et dans la période qui a suivi de Concile*, in: *Seminarium* 15: 1975, 316; J. G. Remmers, *Der Beitrag der katholisch-orientalischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: J. Madey (Hg.), *Die katholischen Ostkirchen*, Freiburg 1973.

¹⁵³ Eine Verwandtschaft zu den Konzilstexten siehe LG 23; UR 13, 14, 16.

¹⁵⁴ B. Stavridis, *Zum Dekret über die katholischen Ostkirchen*, in: *Stimmen der Orthodoxie*, Wien 1969, 117 f.; N. Nissiotis, *Die Unierten Kirchen*, in: *Orien.* 29: 1965, 3-4.

¹⁵⁵ Die Begriffe „orientalische Kirchen“ und „Orientalen“ kommen sowohl im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* als auch in anderen Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils häufig vor, ohne dass sie mit einem Zusatz „katholisch“ bezeichnet werden. B. Stavridis sieht darin ein großes Hindernis in der Lesbarkeit der konziliaren Texte. Ebd. 110 f.

¹⁵⁶ Im § 2 ist die Rede von der „wunderbaren Verbundenheit der Teilkirchen, so dass ihre Vielfalt in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt. Das ist nämlich das Ziel der katholischen Kirche: dass die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben; zugleich soll sich der Lebensstil dieser Kirchen den verschiedenen zeitlichen und örtlichen Notwendigkeiten anpassen“.

geistliches Erbgut zu wachen (5), „wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren“ (6).

Der juristische Primat des Papstes wird an mehreren Stellen ausdrücklich akzentuiert. Somit sind alle Teilkirchen, trotz ihrer Unterschiede im Ritus, der Liturgie, dem Kirchenrecht und ihrem geistigen Erbgut, „in gleicher Weise der Hirtenführung des Bischofs von Rom anvertraut, der nach göttlichem Recht dem Hl. Petrus im Primat über die ganze Kirche nachfolgt“ (3). Er „wird als höchster Schiedsrichter über die Beziehungen der Teilkirchen zueinander in ökumenischem Geiste durch geeignete Richtlinien, Anordnungen oder Reskripte selbst oder unter Einschaltung anderer Obrigkeiten den Erfordernissen Rechnung tragen“ (4).¹⁵⁷

In § 7 ist die Rede von der Einrichtung des Patriarchates, das als überlieferte Form der Kirchenregierung seit den ersten ökumenischen Konzilien besteht. Die Patriarchen haben „die Regierungsgewalt über alle Bischöfe“ ihres Gebietes oder Ritus'. Die einzelnen Patriarchen sind dem Bischof von Rom unterstellt, dem das Recht vorbehalten ist, neue Patriarchate zu errichten (11). Die Rechte der Patriarchen sollen möglichst bald wiederhergestellt werden, wie sie zur Zeit der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends waren (9).

An mehreren Stellen des Dekretes ist die Rede von der Kollegialität der Bischöfe, die an ihren Synoden die das kirchliche Leben betreffenden rechtlichen Entscheidungen treffen können. „Die Patriarchen bilden mit ihren Synoden die Oberbehörde für alle Angelegenheiten des Patriarchates“ (9).¹⁵⁸

Die katholischen Ostkirchen sind im § 24 auf eine besondere Sorge für den ökumenischen Dialog verpflichtet. Dort heißt es: „Den mit dem Römischen Apostolischen Stuhl in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen obliegt die besondere Aufgabe gemäß den Grundsätzen des von diesem Heiligen Konzil erlassenen Dekretes über den Ökumenismus, die Einheit aller Christen, besonders der ostkirchlichen, zu fördern. Dieser Aufgabe dienen vor allem ihre Gebete, das Beispiel ihres Lebens, die ehrfürchtige Treue gegenüber den alten ostkirchlichen Überlieferungen, eine bessere gegenseitige Kenntnis und Zusammenarbeit sowie brüderliche Wertschätzung des äußeren und inneren Lebens der anderen“.¹⁵⁹ In §§ 26-29 werden die Christen der katholischen Ostkirchen in Notfällen zur beiderseitigen Sakramentengemeinschaft mit den Brüdern der getrennten Ostkirchen ermutigt. Die Rechtsbestimmungen dieses Dokumentes sind nicht endgültig. Sie „gelten nur für die gegenwärtigen Verhältnisse, bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“ (30).

4.2. Zur Diskussion über den ökumenischen Charakter des Dekrets *Orientalium Ecclesiarum*

Im *Dekret über die katholischen Ostkirchen* werden viele Themen angesprochen, die in der ökumenischen Diskussion zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche eine entscheidende Rolle spielen. Positive Akzente des Dokumentes, wie die patriarchale Struktur der Kirche (7), die Rolle des Synodalitätsprinzips in den Ostkirchen (19), das Erteilen des Sakramentes der Firmung durch den Priester (13), die Einführung des dauernden Diakonates (17), die Gültigkeit der gemischten Ehen zwischen unierten und orthodoxen Gläubigen (18), die Anwendung der Volkssprache in der Liturgie (23) und schließlich das Wachen über die eigene Überlieferung, deren Wiederherstellung, wenn eine Änderung im Laufe der Geschichte eingetreten war (5, 6), werden seitens der orthodoxen Theologen hochgeschätzt.

Trotz dieser lobenden Aussagen über einzelne Elemente des Dokumentes muss man dennoch feststellen, dass die ekklesiologischen Prinzipien des *Dekretes über die katholischen Ostkirchen* aus orthodoxer Sicht grundsätzlich negativ beurteilt wurden.¹⁶⁰ Das Dekret wurde während der III. Panorthodoxen Konferenz

¹⁵⁷ Siehe auch OE 7, 11, 19; LG 18, 25.

¹⁵⁸ Siehe auch OE 19, 20, 23 und vor allem 29; LG 18-19.

¹⁵⁹ Siehe die inhaltliche Verwandtschaft von OE zu CCEO, Titel XVIII „De Oecumenismo seu de Christianorum unitate fovenda“, cann. 902-908.

¹⁶⁰ „Bemerkungen zum Schema über die orientalischen Kirchen von seitens der Konzilsbeobachter der orientalischen orthodoxen Kirchen“, in: Pantainos 56: 1964, 488-490. Die „Bemerkungen (...)“ wurden von Archimandrit Panteleimon Rhodopoulos für das ökumenische Patriarchat, von Dr. Theodoros Moschonas für das Patriarchat von Alexandrien, von den Erzpriestern Vitalij Borovoj und Liverij Voronov für das Patriarchat Moskau und von ersterem zusätzlich für die georgische Kirche, von Bischof Samuel von der koptischen orthodoxen Kirche,

auf Rhodos heftig verurteilt. Die Auflösung der unierten Kirchen und ihre ganzheitliche Eingliederung in die römisch-katholische Kirche galt als eine unaufgebbare Grundbedingung für die Eröffnung des Dialogs zwischen der römisch-katholischen und orthodoxen Kirche.¹⁶¹

4.2.1. Die Notwendigkeit der Wiederherstellung des östlichen Ritus

Das Wort „Ritus“ bezeichnet im Dekret den liturgischen Ritus. Es wird aber auch in einem weiteren Sinne gebraucht, der auch Verfassung, Recht, Disziplin, Spiritualität und Theologie mit einschließt. J. M. Hoeck ist der Meinung, dass es im Dekret „zumeist in diesem weiteren Sinne gebraucht sei.“¹⁶² Es wird oft „zwischen den liturgischen Riten und der Kirchengestaltung auf der einen Seite und der theologischen, lehrmäßigen, konfessionellen Ausprägung auf der andern klar geschieden.“¹⁶³ E. Lanne ist der Meinung, dass gerade hier der Grundirrtum des Uniatismus liege, welches auch immer die guten Absichten seiner Förderer sein mögen. Nach allem, was bisher gesagt wurde, sei es klar, dass die liturgische und disziplinarische Gestalt einer konkreten Kirche engstens mit der Ausprägung ihrer Lehre verknüpft sei.¹⁶⁴

Von großer Bedeutung erscheint für das orthodoxe Empfinden, dass das Konzil von der Wertschätzung des östlichen Ritus, ja sogar der Gleichstellung der Ost- und Westtraditionen im Rahmen der Gesamtkirche starke Worte ausgesprochen hat.¹⁶⁵ Das Dekret erkennt mit eindeutiger Klarheit an, dass „die katholische Gesamtkirche aus Teilkirchen besteht, von denen auch die lateinische, westliche Kirche nur eine ist, wenn auch die zahlenmäßig stärkste“. Zu diesen Teilkirchen gehören ferner die der westlichen völlig gleichberechtigten Kirchen der verschiedenen östlichen Riten (OE 2). „Der Unterschied zwischen den Teilkirchen besteht also nicht bloß in den liturgischen Riten, sondern auch in der Kirchenordnung und im geistigen Erbgut“. Es handelt sich nach dem *Dekret über den Ökumenismus* um verschiedenartige Spiritualität, um eigenständig geprägte Theologie (UR 15, 17). Das Konzil „betrachtet all das darüber hinaus als echtes Erbgut der Gesamtkirche Christi“ (OE 5).¹⁶⁶

Damit die Unierten effektiv für die Einheit der Christen mitwirken können, ist es für sie unentbehrlich, dass sie sich zuerst von den Folgen der jahrhundertelangen Latinisierung in Lebensstil und Denkweise befreien. Der katholische Theologe J. Roch stellt fest, dass der Prozess der Latinisierung der katholischen Ostkirchen lange nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil immer noch angedauert habe. „Bis zum zweiten Vatikanum haben wir versucht, sie bis zum Äußersten zu latinisieren. Noch in der gegenwärtigen Stunde müssen sich die Orientalen gegen eine Latinisierung verteidigen, die sie bedroht, sei es direkt oder indirekt, und das trotz der Konzilstexte, besonders des Dekrets über die orientalischen Kirchen.“¹⁶⁷ Die katholischen Ostchristen sollten nach W. Hryniewicz zu ihrer alten Tradition zurückkehren, um „erneut all das zu assimilieren, was authentisch christlich und apostolisch in der orthodoxen Tradition ist. Der lange Prozess der Latinisierung hat dazu beigetragen, dass die unierten Gemeinschaften in erheblichem

von Presbyter Saliba Samoun der syrischen Kirche und von Bischof Karekin Sarkissian des orthodoxen armenischen Katholikats von Zilizien in der ersten Oktoberhälfte 1964 unterschrieben; P. Rhodopoulos, *Eine Beurteilung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils*, (griech.) in: Gregorios Palamas 50: 1967, 21-23; A. Schmemmann, *A Response. Decree on Eastern Catholic Churches*, in: W. M. Abbott (Hg.), *The Documents of Vatican II*, New York, Guild Press, 1966, 386-388.

¹⁶¹ N. Nissiotis, *Die dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos im November 1964*, in: Kyrios 5: 1965, 51-55; D. O. Rousseau, *La IIIe Conférence panorthodoxe de Rhodos*, in: Irén. 37: 1964, 487-507.

¹⁶² J. M. Hoeck, *Dekret über die katholischen Ostkirchen. Kommentar*, in: LThK, *Das II. Vatikanische Konzil*, Bd. 1, Freiburg i. Br., 1966, 366.

¹⁶³ C. Korolevskij, „L’Uniatism“, in: Irenikon Collection, 5-6: 1927; ders.: „Réflexions sur l’uniatisme“, in: Irén. 6: 1929, 232-260; Dom Cl. Lialine, „De la méthode irénique“, in: Irén. 15 : 1938.

¹⁶⁴ E. Lanne, *Vielfalt und Einheit: die Möglichkeit verschiedener Gestaltungen des kirchlichen Lebens im Rahmen der Zugehörigkeit zu der gleichen Kirche*, in: Groscurth Reinhard (Hg.), *Katholizität und Apostolizität*, Beiheft zur Kerygma und Dogma 2: 1971, 122.

¹⁶⁵ Vgl. A. Schmemmann, *A Response*, 387; vgl. B. Stavridis, 130 ff.

¹⁶⁶ W. de Vries unterstreicht, dass nur an der Substanz des Glaubens unter keinen Umständen gerüttelt werden könne. „Das heißt aber nicht, dass es in der Kirche keine Lehrentwicklungen geben kann. Selbst das Dogma kann klarer und besser formuliert werden, als es bislang geschehen ist, wenn auch seine Substanz nicht angetastet werden kann“. Vgl. *Das Konzilsdekret über die katholischen Orientalischen Kirchen*, in: Oriens 29: 1965, 203.

¹⁶⁷ J. Roch, *Die Bedeutung der katholischen Ostkirchen für die Kirche des Westens*, in: Kyrios 13: 1973, 204.

Grad ihre kirchliche Identität verloren haben“.¹⁶⁸ Für die Einheit zwischen den Katholiken und Orthodoxen ist es nach O. Kéramé, einem Theologen der Melkitischen unierten Kirche erforderlich, „dass die Lateiner wieder einmal gelernt haben, mit den Orientalen auf dem gleichen Niveau in der einen universalen Kirche zusammen zu leben“. Es sei die ökumenische Pflicht aller Unierten, dem Apostolischen Stuhl in Rom und den Päpsten zu helfen, mit den Orientalen zusammen zu leben. Das Hauptprinzip wäre seiner Meinung nach, dass „die Unierten innerhalb des römischen Katholizismus orthodox bleiben“.¹⁶⁹ Die Rückkehr zu ihrer ursprünglichen Tradition bedeute für die Unierten eine Voraussetzung für ihr ökumenisches Engagement und auch die Realisierung der authentischen Katholizität der Kirche. Die Unierten sollen, so Kéramé, ihre orthodoxe Überlieferung wieder finden und erneut beleben, dabei aber in der Gemeinschaft der römisch-katholischen Kirche verbleiben.¹⁷⁰

4.2.2. Die Frage nach dem päpstlichen Primat und der Patriarchalstruktur in der Ostkirchentradition

Die Kritik seitens der Orthodoxie in Bezug auf das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* betrifft grundsätzlich die Papstfrage, die nach allgemeiner orthodoxer Ansicht das Schisma zwischen Ost- und Westkirchen verursacht hat.¹⁷¹ Abt J. M. Hoeck vertritt in seiner Konzilsrede auch die Meinung, dass das Verständnis des Papstamtes aus dem ersten Jahrtausend von dem aus dem zweiten gravierend abweicht. „Denn nach universalkirchlicher, d. h. vorschismatischer Auffassung ist der Papst als Papst nicht ‚gubernator‘, sondern Schützer und Garant der Einheit und des bonum commune der Kirche, ihr ‚summus iudex‘ und ‚arbiter‘, der also nur eingreift, wo und soweit die Einheit und Reinheit des Glaubens es notwendig erscheinen lassen. Seine Zuständigkeit als Patriarch der lateinischen Kirche hingegen ist eine viel weitergehende. Freilich ist diese Auffassung des Primats im Westen weithin verlorengegangen, und das bildet ja bekanntlich das Haupthindernis für eine Wiedervereinigung der Kirchen“.¹⁷² Angesichts der ökumenischen Perspektiven, die sich aus der Patriarchatsfrage ergeben, löst umso größeres Bedauern der Verzicht des Papstes Benedikt XVI. auf seinen Ehrentitel „Patriarch des Abendlandes“ aus, wie dies in: *Annuario Pontificio* (2006) erschienen ist.¹⁷³

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem päpstlichen Primat steht die vom Vatikanischen Konzil in Bezug auf die orthodoxe Kirche oft verwendete Pluralform „die Kirchen des Ostens“¹⁷⁴. In der Form

¹⁶⁸ Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu.*, 131.

¹⁶⁹ „The duty of the Uniates – all of them – their ecumenical duty is to help the Roman see and the popes to learn to live with the Orientals. (...) The guiding principle must be: Let the Uniates be Orthodox within Roman Catholicism”, O. Kéramé, *The Basis for Reunion of Christians: The Papacy Reconsidered*, in: JES 8: 1971, 811.

¹⁷⁰ „The ecumenical duty of the Uniates supposes that the Latinized Uniates (and all Uniates are Latinized, although in various degrees) shall try to recapture their Orthodox heritage while remaining within Roman Catholicism, to rediscover their authentic Christian identity”. O. Kéramé, *The Basis for Reunion*, 812.

¹⁷¹ Siehe B. Bobrinskoy u. a. (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961; siehe auch Hryniewicz, *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, in: ZN KUL 16: 1973, Nr 1, 65-80.

¹⁷² J. M. Hoeck, *Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen*, 368; *Die Konzilsrede von Abt J. Hoeck*, in: *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung*, kommentiert von F. R. Gahbauer, Ettal 1987, 38-43.

¹⁷³ Laut dem CIC handelt es sich bei der Amtsbezeichnung „Patriarch des Abendlandes“ nur um einen Ehrentitel, da die Patriarchenwürde in der abendländischen Kirche keinerlei Jurisdiktionsgewalt mehr verleiht (can. 438). R. Metz, *Der Papst*, in: HdbKathKR, Regensburg 1983, 256. Mit großem Bedauern reagierten die Orthodoxen auf den Verzicht des Papstes Benedikt XVI. auf seinen Ehrentitel „Patriarch des Abendlandes“, wie dies in: *Annuario Pontificio* (2006) erschienen ist. Siehe dazu eine Erklärung des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit, *Communiqué concernant la suppression du titre de „Patriarche d'Occident“ dans l'Annuaire pontifical 2006*, in: *Istina* 51: 2006 (H. 1), 9-10; zur Reaktion von der orthodoxen Seite siehe A. Kallis, *Abschied von der Pentarchie? Ein orthodoxer Zwischenruf zur Abschaffung des abendländischen Patriarchats*, in: *COst* 61: 2006, 189-191. Secrétaire général du Saint et Sacré Synode du Patriarcat oecuménique, *Communiqué concernant la renonciation par le pape de Rome Benoît XVI au titre de „Patriarche d'Occident“*, in: *Istina* 51: 2006 (H. 1), 11-13. H. Alfeyev, *Que signifie pour les orthodoxes l'abandon par le pape du titre „patriarche d'Occident“ ?*, in: *Istina* 51: 2006 (H. 1), 14-15; ders., *„Les Églises orthodoxes ne feront pas leur deuil du titre de patriarche d'Occident“*, in: *Istina* 51: 2006 (H. 1), 17-18. M. Stavrou, *L'abandon par Rome du concept de „Patriarcat d'Occident“ augure-t-il un meilleur exercice de la primauté universelle ?*, in: *Istina* 51: 2006 (H. 1), 19-23.

¹⁷⁴ Der Text des Dekretes benutzt wechselseitig die Begriffe *Ecclesiae orientales* oder *orientales*, so dass man nur mit Mühe herauslesen kann, ob es sich um die katholischen oder orthodoxen Ostkirchen handelt. Sowohl im Dekret

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

dieser Unterscheidung vermuten die orthodoxen Theologen, dass hiermit das für die orthodoxe Ekklesiologie charakteristische Prinzip der Autokephalie missverstanden wird und alle orthodoxen Kirchen als voneinander getrennt betrachtet werden. Die Anerkennung des Dogmas des päpstlichen Primats verleiht dem Dekret zufolge den einzelnen orthodoxen Kirchen den vollen Charakter der Kirchlichkeit und diejenigen, die den Jurisdiktionsprimat nicht anerkennen, können auf keinen Fall „die eine Kirche“ nach Art der römisch-katholischen Kirche sein. Der orthodoxe Theologe N. A. Nissiotis stellt die Frage, ob ausschließlich das Primatsdogma das Recht zur Verwendung der Einzahl gebe?¹⁷⁵ Wenn ja, dann müssten alle Orthodoxen dem Beispiel der unierten Kirchen folgen. Es müsse zur Kenntnis genommen werden, dass es außerhalb der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft die orthodoxe Kirche gebe und zwar im vollen Sinne dieses Wortes.

Neben der Papstfrage steht auch das Thema der Patriarchalstruktur der Ostkirchentradition im Mittelpunkt der Diskussion über das Dekret. Die Einrichtung des Patriarchates bestimmt das Dekret im Rahmen der Personal- und Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen über die Bischöfe des von ihm verwalteten Territoriums. Aus orthodoxer Sicht entspricht dieses Verständnis der patriarchalen Position der Kirchenpraxis der östlichen Tradition nicht. Im Lichte dieser Tradition wird der Patriarch oder der Bischof einer Ortskirche immer als *primus inter pares* betrachtet.¹⁷⁶ Besonders abgelehnt wird seitens der orthodoxen Theologen die entscheidende Rolle des Papstes bei der Gründung neuer Patriarchate, wie sie am Ende von § 11 angeführt wird. „Eine derartige Vollmacht war in der Überlieferung des christlichen Ostens niemals bekannt“.¹⁷⁷

Bereits während des Konzils gab es viele kritische Äußerungen seitens der katholischen Konzilsväter in Bezug auf das Kapitel über die Patriarchate. So bezeichnete der melkitische unierte Patriarch Maximos IV. dieses Kapitel als „das schwächste des ganzen Dekretes, was um so mehr zu bedauern ist, als es sich bei dieser Frage um das Kernproblem der orientalischen Kirchen, ja der gesamten Kirchenstruktur überhaupt handelt“.¹⁷⁸ Patriarch Maximos betonte, das Dekret sei inakzeptabel, denn es „missachtet die Vergangenheit und bereitet die Zukunft nicht vor“.¹⁷⁹ „Wie sollte es, meint er, möglich sein, mit unseren orthodoxen Brüdern ein Zwiegespräch in der Hoffnung auf eine Wiedervereinigung zu beginnen, wenn ihnen nicht die von den Ökumenischen Konzilien anerkannten authentischen Rechte der Patriarchate zugestanden werden?“¹⁸⁰ Im Gegensatz zur Bulle von Pius IX. *Reversurus* aus dem Jahre 1867 erinnerte der Patriarch das Konzil daran, dass „sich die großen orientalischen Kirchen, Bischofssitze der Patriarchen einer direkten Apostolizität erfreuen, ganz wie die Kirche von Rom, und nicht einer abgeleiteten Apostolizität von der Roms (...)“.¹⁸¹ Diese Lehre wird vom *Dekret über die katholischen Ostkirchen* (1) und dem *Dekret über den Ökumenismus* festgelegt.

Die ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends haben diese Einrichtungen mit Bischofssitzen verbunden und ihnen die Verantwortung für ihre Verwaltung übertragen. Diese Forderung nach der Einführung der patriarchalen Kirchenstruktur bedeutet für E. Zoghby die Entlatinisierung und die

über die katholischen Ostkirchen als auch in den anderen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist überwiegend (mit Ausnahme von UR 18) die Rede von „orientalischen Kirchen“ im Plural, was für die orthodoxen Christen eindeutig die zentralistische Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche verrät, laut der nur diejenigen Kirchen zur einzigen Kirche gehören, die den päpstlichen Jurisdiktionsprimat anerkennen.

¹⁷⁵ N. A. Nissiotis, *Report on the Second Vatican Council*, in: *The Ecumenical Review* 18: 1966, 203 f.; ders., *Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns Orthodoxe?* in: W. Schatz (Hg.), *Was bedeutet das II. Vatikanische Konzil für uns?* Basel 1966, 182 f.

¹⁷⁶ Th. Nikolaou, *Patriarchalstruktur und Kircheneinheit*, in: F. Gahbauer (Hg.), *Primum Regnum Dei*, 32-36; Maximos von Sardes, *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Auftrag zur Einigung*, Freiburg-Basel-Wien 1980, 77 ff.

¹⁷⁷ „Bemerkungen (...)“, zitiert bei Stavridis, 123.

¹⁷⁸ J. M. Hoeck, *Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen*, 373.

¹⁷⁹ Vgl. B. Stavridis, *Zum Dekret über die katholischen Ostkirchen*, 117.

¹⁸⁰ Maximos IV. Saigh, *L'Église Grecque Melkite au Concile*, Beyrouth 1967, 190.

¹⁸¹ Y. Congar, *Préface*, in: *Les Églises Orientales Catholiques, Décret „Orientalium Ecclesiarum“*, in: *Unam Sanctam* 76, Paris 1970, 15; zur Rede vom Patriarchen Maximos IV siehe *L'Église Grecque Melkite au Concile*, (Dar-al-Kalima) Beyrouth 1967, 184-188, hier 186; E. Ingliessis, *Maximos IV. L'Orient conteste l'Occident*, Paris, Cerf 1969; Patriarchat der melkitischen Kirche (Hg.), *Die Stimme der Ostkirche. Sendung und Anliegen der melkitischen Kirche. Schriften und Reden des Patriarchen Maximos IV. und des griechisch-melkitischen Episkopats*. Freiburg i. Br. 1962; F. Heyer, *Die ökumenische Sendung der Melkiten*, in: *US* 19: 1964, 11-23.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Rückkehr zur Ostkirchentradition¹⁸², die der Einheit einen großen Dienst leisten kann.¹⁸³ Der Erzbischof Tawil von Myrna in Lykien und Patriarchalvikar des melkitischen Patriarchen von Damaskus schreibt in seinem Aufsatz „Die Ostkirche gestern und heute“, dass die wichtigsten Faktoren, die das östliche Christentum am Leben erhielten, das Patriarchat und die Liturgie seien. In der Wiederherstellung der Patriarchalverfassung sieht er den „Schlüssel zur vollen Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen“.¹⁸⁴

F. Gahbauer sieht auch in der Konzilsrede von J. Hoeck die Möglichkeit der Einheit der West- und Ostkirchen durch die Wiedereinführung der Patriarchalstruktur der Kirche, die das ganze erste Jahrtausend galt und im Osten bis heute herrscht. „Das Grundanliegen von Abt J. Hoeck ist die Wiederherstellung der Patriarchalstruktur der Kirche als Weg zur Wiedervereinigung mit den Ostkirchen. Es geht dabei also nicht um die Einführung von Neuerungen, sondern um die Restauration einer Verfassungswirklichkeit der Kirche, welche etwa seit Beginn des zweiten Jahrtausends durch die päpstliche Zentralgewalt mehr und mehr beseitigt worden ist“.¹⁸⁵ Die Existenz der Patriarchalstruktur seit ältesten Zeiten in der gesamten Kirche wird auch vom Dekret (7) ausdrücklich bestätigt. In diesem Zusammenhang sorgt seit langer Zeit der Anspruch der Ukrainischen Unierten Kirche auf Erhebung zum Patriarchat für eine innerkatholische Spannung.¹⁸⁶

Die Wiederherstellung der dreigliedrigen Kirchenstruktur¹⁸⁷ ist für G. Greshake eine wichtige Bedingung und Basis dafür, dass die Kirche ihre Urgestalt als Gemeinschaft von Kirchen wiedergewinnen kann.¹⁸⁸ J. Ratzinger forderte schon während des Konzils die „Ausgestaltung patriarchaler Räume“, in denen sich „das Bewusstsein der gegenseitigen horizontalen Verflochtenheit“ entwickeln kann.¹⁸⁹ Der Trend zur Schaffung kontinentaler Bischofskonferenzen und die Abhaltung kontinentaler Synoden weist heute in diese Richtung.¹⁹⁰ In diesem Zusammenhang sieht H. J. Pottmeyer einen weiteren Vorschlag, der sich auf den Papst bezieht und sich aus der Erneuerung der triadischen Gliederung ergibt: die Entflechtung der petrinischen und patriarchalen Funktionen des römischen Bischofs.¹⁹¹ J. Ratzinger bezeichnete es als eine

¹⁸² Die Rechte und Privilegien der östlichen Patriarchate: 1. Der Osten wählte frei seine Patriarchen und Bischöfe. 2. Der Osten ordnete selbständig seine Liturgie und sein kanonisches Recht. 3. Der Osten handhabte selbständig die Disziplin des Klerus und der Laien. Vgl. W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (OA III,4), Freiburg-München 1963, 19-22.

¹⁸³ „It [Uniatism] has to be delatinized and brought back to its traditional Oriental sources. Within itself, it has to re-evaluate the patriarchal and other institutions of Orthodoxy which it has often devaluated by trying to adapt the to Latinism. Uniatism must be reformed to familiarize the Catholic Church with genuine Eastern Christian thought and tradition“. E. Zoghby, *Uniatism and Ecumenism*, in: *Diakonia* 5: 1970, 213.

¹⁸⁴ Siehe zitiert bei H. J. Schulz, *Das Gespräch mit der Orthodoxie*, in: *Conc(D)* 1: 1965, 333, Anm. 16.

¹⁸⁵ F. Gahbauer, *Die Patriarchalstruktur als Angelpunkt der Wiedervereinigung*, in: ders. (Hg.), *Primum Regnum Dei*, 44.

¹⁸⁶ Mit der Rückkehr des Großerbischofs Lubačivs'kyj an seinen historischen Sitz nach Lemberg (Ukraine) wurde auch das Problem wieder aufgeworfen, mit dem seine Vorgänger, die Metropolen Andrej Šeptyc'kyj und Josef Slipyj, schon gerungen hatten: die Erhebung zu einem ukrainischen unierten Patriarchat. Wurde dies Slipyj mit dem Argument, es bedürfe des Besitzes eines eigenen kirchlichen Territoriums, verweigert, so war diese Vorbedingung erfüllt. Innerhalb der Kirche wird Lubačivs'kyj schon als Patriarch tituliert, die offizielle Verleihung scheint nur eine Frage der Zeit zu sein. A. H. Horbatsch, *Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche*, 3 f.

¹⁸⁷ In der antiken Kirche war die triadische Form der Kirchenstruktur das wichtigste Gliederungsprinzip: die Einzelkirche mit ihrem Bischof, die regionalkirchliche Einheit mit ihrem Primas, insbesondere die Patriarchatskirche mit dem Patriarchen, und die Gesamtkirche mit dem Papst. Die regionalen Strukturen in der antiken Kirche ermöglichten den Kirchen einer Region eine konkretere und dichtere Weise der Kommunikation und Gemeinschaft untereinander als das in der Weite der Universalkirche möglich ist. Die Patriarchatskirchen wurden vom Patriarchen zusammen mit der Synode der Bischöfe geleitet. Im gemeinsamen Glauben und über die Patriarchatskirchen waren sie mit der Universalkirche verbunden. H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 143.

¹⁸⁸ Vgl. G. Greshake, *Zwischeninstanzen zwischen Papst und Ortsbischöfen*, in: H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hgg.), *Die Bischofskonferenz, Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989, 97-106.

¹⁸⁹ J. Ratzinger, *Konkrete Formen Bischöflicher Kollegialität*, in: J. Chr. Hampe (Hg.), *Ende der Gegenreformation? Das Konzil, Dokumente und Deutung*, Stuttgart 1964, 159, 161.

¹⁹⁰ „Aber es könnte den einzelnen Teilkirchen der großen Länder unter der Führung der Bischofskonferenzen mit einem Primas an der Spitze eine ähnliche Autonomie zugebilligt werden wie den Patriarchaten des Ostens, deren Sonderstellung in den ersten Jahrhunderten auf Grund des Gewohnheitsrechtes entstand, weil diese Patriarchate großen eigenständigen Kulturkreisen entsprachen, denen eine Sonderart in der Liturgie und den sonstigen Gebräuchen kongenial war“. W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 204.

¹⁹¹ H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 144.

„Aufgabe für die Zukunft, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern“.¹⁹² Der Primat schließe vom Wesen her „nicht notwendig die Stellung Roms als eines Verwaltungszentrums (Zentralismus) ein, sondern allein die geistlich-rechtliche Vollmacht der Verantwortung für das Wort und die *communio*“.¹⁹³ Da die patriarchalen Aufgaben des Papstes kirchlichen und nicht göttlichen Rechtes sind, sind die entsprechenden Funktionen der Kurie – so Ratzinger – „durchaus teilbar mit dem Weltepiskopat – ja, die Situation der Kirche fordert hier ohne Zweifel eine solche Teilung“.¹⁹⁴ Insofern kann „das Bischofskollegium als solches sich mit dem Papst zusammen als der Kurie übergeordnet verstehen und an ihrer Gestaltung mitwirken“.¹⁹⁵

4.2.3. Die Frage nach der Kollegialität der Bischöfe

Im Vergleich zum Ersten Vatikanischen Konzil gilt die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe im Zusammenhang mit der *Communio*-Ekklesiologie als eine der Leitideen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die orthodoxen Theologen sind jedoch der Meinung, dass die römisch-katholische Kirche das Prinzip der Kollegialität im Verhältnis zu den katholischen Ostkirchen nicht voll und ganz realisiere. Für die Orthodoxen ist es nach W. Hryniewicz, dem katholischen Theologen, ein Testfall, ob die katholische Kirche überhaupt das Kollegialitätsprinzip ernst nehme und die verschiedenen Stile des Lebens innerhalb der gesamten katholischen Kirche akzeptiere.¹⁹⁶ Die unierten Kirchen sind somit in gewissem Sinne eine Verifikation der Glaubwürdigkeit Roms.

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt die Zugehörigkeit des einzelnen Bischofs zum Bischofskollegium. Der Papst als oberster Repräsentant der einen Kirche steht nicht selbstherrlich den Bischöfen gegenüber, sondern ist ihnen kollegial vereinigt und entscheidet in Verbundenheit mit ihnen. Unbeschadet der besonderen Rolle des Papstes als Sprecher und Garant der Einheit bildet somit das Kollegium als Gemeinschaft Gleichberechtigter die Urgestalt des apostolischen Amtes. Die Bischöfe aller Ortskirchen als ihre Oberhäupter gehören zum Kollegium der Gesamtkirche. Sie vertreten in diesem Kollegium jeweils ihre Einzelkirchen, die untereinander autonom sind. In diesem Zusammenhang betrifft die seitens der Orthodoxie geäußerte Kritik das Verhältnis zwischen dem Papst und dem Kollegium der Bischöfe bzw. den einzelnen Patriarchaten.

Eine solche kanonische Autonomie der Patriarchen als Oberhäupter ihrer Kirchen schließe nach W. Vries eine gelegentliche Intervention einer höheren Autorität, in unserem Falle des Heiligen Stuhls, nicht aus. „Tatsächlich intervenierte Rom im ganzen ersten Jahrtausend in den östlichen Patriarchaten in rein disziplinären Angelegenheiten nur in ein paar Dutzend Fällen. Das Recht auf autonome Verwaltung der östlichen Patriarchate war tatsächlich auch vom Hl. Stuhl anerkannt. Eine Situation, wie sie tausend Jahre lang in der Kirche bestanden hat, kann mit dem Dogma, in unserem Falle mit dem des Primats, nicht im Widerstreit liegen. Mit dem Dogma des Primats ist also die heute in der Kirche übliche zentrale Methode der Kirchenverwaltung nicht notwendig gegeben. Eine weitgehende Dezentralisierung, wie sie heute von vielen Bischöfen gewünscht wird, ist möglich. Das ergibt sich aus der Anerkennung der Institution der Patriarchate durch das Konzil“. Im § 23 (LG) der Kirchenkonstitution heißt es: „Diese einträchtige Vielheit der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Lichte die Katholizität der ungeteilten Kirche. In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen“. „Die Patriarchate des Ostens, die alle kollegial organisiert waren, und denen eine weitgehende Autonomie zukam, können als Vorbild dienen für eine Neuordnung der kirchlichen Struktur im Sinne der Kollegialität und der Dezentralisierung. Die Bischöfe können für ihre berechtigten Wünsche kein besseres historisches

¹⁹² Ratzinger führt weiter aus, dass das „einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus – das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus dieser engen Vereinigung zweier Ämter ergeben“. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 142.

¹⁹³ J. Ratzinger, *Primat*, LThK, 8, 763.

¹⁹⁴ J. Ratzinger, *Ekklesiologische Bemerkungen zum Schema „De Episcopis“*, in: do-c 135: 1963, 5.

¹⁹⁵ J. Ratzinger, *Konkrete Formen Bischöflicher Kollegialität*, 158.

¹⁹⁶ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, 124.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Argument ins Feld führen als gerade den Hinweis auf die vom Konzil anerkannte Institution der östlichen Patriarchate“.¹⁹⁷

In § 3 (OE) heißt es, dass alle in gleicher Weise der Hirtenführung des römischen Papstes anvertraut seien. „Wenn dem Papst auch in der ganzen Kirche und in allen ihren Teilen die gleichen Rechte zukommen, so ist damit doch nicht gesagt, dass er von diesen Rechten überall in der gleichen Weise Gebrauch machen muss“.¹⁹⁸ Das gilt erst recht vom katholischen Osten, der dem Papst nur, insofern er Oberhaupt der Gesamtkirche ist, untersteht und dem das Dekret die Wiederherstellung seiner alten Vorrechte zusichert. Das „*ius interveniendi*“ beinhaltet nach N. Edelby nicht, den Zwang zu intervenieren und die Notwendigkeit der Ausübung dieses Rechtes“.¹⁹⁹ Dadurch habe dieser konziliare Text eine entscheidende Bedeutung aus pastoraler und ökumenischer Sicht. Er kennzeichne den Beginn der Dezentralisierung und weise darauf hin, dass man immer mehr und mehr den Patriarchen mit ihren Synoden Vertrauen schenken wolle. „Im ökumenischen Dialog zeigt er (der Text) vor den Augen der Orthodoxie die Sachlage, die der Katholizismus ihr im Falle der Union anbieten kann“.

„Die Vollmachten, die in der Kirche auszuüben sind, müssen zwischen den Gewalten, die auf göttliche Einsetzung zurückgehen, das heißt zwischen dem Papst und den Bischöfen, in irgendeiner Form aufgeteilt werden. Dafür, wie diese auszusehen hat, gibt es keine festen Normen“.²⁰⁰ „Die Entwicklung im Laufe der Kirchengeschichte hat tatsächlich im Westen zu einer immer strafferen Zusammenballung aller Vollmachten im Zentrum geführt. Heute scheint eine rückläufige Bewegung am Platze zu sein, für die gerade die östlichen Patriarchate mit ihrer relativen Autonomie das Vorbild abgeben könnten“.²⁰¹

Die Unierten forderten Rom immer wieder auf, die ungelösten Fragen wie die des Kollegialitätsprinzips mit der Orthodoxie zu diskutieren. Noch bevor die Vorbereitungsarbeiten für das Konzil anfangen, haben die Melkiten eine Korrektur der bisherigen Stellung der katholischen Kirche vorgeschlagen. Sie verlangten, dass das Konzil vor allem die Natur und die Kompetenz der kollegialen Macht des Episkopates bestimmen und die Autorität des Petrusamtes im Lichte der Macht der Zwölf situieren solle.²⁰² Bereits vor der Gründung des Sekretariates zur Förderung der christlichen Einheit bat der melkitische Patriarch Maximos IV (Saigh) mit seiner Synode den Papst, ein beständiges Organ in Rom zu bilden, das unabhängig von der damaligen Kongregation des Heiligen Officiums für die Kontakte mit den Nichtkatholiken verantwortlich wäre. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil setzte sich der Patriarch als erster für die Einberufung einer beständigen Synode (endimousa) ein, die durch die Konferenzen der Bischöfe gewählt wäre und Anteil an der Verwaltung der Universalkirche hätte. In den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts forderte die melkitische unierte Kirche das Prinzip der Kollegialität in der katholischen Kirche.²⁰³

Die konziliare Debatte um die Kollegialität hat sehr deutlich gezeigt, dass ihre Wesenszüge ausschließlich im Rahmen der lateinischen Tradition nur schwer zu verstehen sind. „Ohne dies kann vom wirklichen Verständnis der vollen Katholizität der Kirche keine Rede sein. Es ist vielmehr nicht möglich, die Kollegialität ohne das tiefere Verständnis der Tradition der Ostkirche zu verstehen“. W. Hryniewicz ist auch der Meinung, dass es ohne Verständnis der Kollegialität kein wahrhaftig christliches Verständnis des Primats gebe, das für die Orthodoxen annehmbar wäre.²⁰⁴

¹⁹⁷ W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 204.

¹⁹⁸ Ebd. 204.

¹⁹⁹ „*Ius interveniendi*“ veut dire le pouvoir d’intervenir, si le Pape le juge opportun. Le droit d’intervenir ne comporte pas l’obligation d’intervenir, à savoir l’exercice nécessaire de ce droit“. N. Edelby, *Commentaire*, in : *Les Églises Orientales Catholiques*, Paris 1970, 360 f.

²⁰⁰ K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg, 1961, 34.

²⁰¹ W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 204

²⁰² Siehe Brief vom 29.08.1959 gesendet an die „Kommission antepreparatoria“. Maximus IV Saigh (Patriarch), in: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I (antepreparatoria), Vol. 2 pars 4, *Typis Polyglottis Vaticanis* 1960, 454.

²⁰³ Vgl. E. Zoghby, *Les Églises unies dans le dialogue avec l’Orthodoxie*, in: *ICI* 267: 1966, 30; vgl. O. Kéramé, *The Basis for Reunion*, 811.

²⁰⁴ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, 131 f.

4.2.4. Das ökumenische Engagement der katholischen Ostkirchen oder das Betreiben des Proselytismus?

Die katholischen Ostkirchen werden vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgefordert, sich für die Einheit aller Christen, besonders aber mit der Orthodoxie zu engagieren (OE 24). Die Grundeinstellung der orthodoxen Theologen in Bezug auf das ökumenische Engagement der Unierten ist aber seit dem Beginn des theologischen Dialogs im überwiegenden Maße negativ. So stand auch während der III. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos die Forderung der orthodoxen Delegierten, den Unierten Kirchen das Existenzrecht abzuspochen, als Bedingung für die Einleitung des ökumenischen Dialogs zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Kirchen.²⁰⁵ Der Hauptgrund, warum die Orthodoxen das ökumenische Engagement der Unierten ablehnen, ist der Verdacht, dass sie ein Werk in der Hand der römisch-katholischen Kirche seien, um Proselytismus auf den Territorien mit überwiegend orthodoxer Bevölkerung zu betreiben. Umso relevanter erscheint diese Frage als „das Dekret an keiner Stelle auf den Proselytismus Bezug nimmt und ihn daher auch nicht verurteilt, wie das aus dem in anderen Konzilsdokumenten Gesagten hervorgeht. Die Empfindlichkeit der Orthodoxen in dieser Frage ist nur zu bekannt“²⁰⁶. N. Nissiotis kritisiert die Haltung der Römisch-Katholischen Kirche, die in den unierten Kirchen die Möglichkeit einer Vereinigung zwischen der römischen und orthodoxen Kirche sieht. „Sie macht viel Aufhebens mit Kirchen, die für uns nur eine sehr geringe Minorität darstellen. Sie sucht zwischen der großen orthodoxen Kirche und sich selbst eine Brücke zu schlagen, die keine Brücke ist. Die unierten Kirchen behindern mehr den Dialog, als dass sie ihn begünstigen, weil von unserer Seite niemand daran denkt, sie zu Hilfe zu rufen, um mit Rom Kontakte herzustellen“. (...) „Indem das Konzil die unierten Kirchen ermutigt, neue Pfarreien zu gründen, den katholischen Glauben auszubreiten, indem es sogar die Errichtung neuer Patriarchate ins Auge fasst, macht es auf die Orthodoxen den Eindruck des Proselytismus, den uns das Schema über den Ökumenismus schon fast vergessen ließ“.²⁰⁷

Die Formulierungen des Dekretes, die den Übertritt der Orthodoxen zu den Unierten voraussehen, haben eine heftige Diskussion ausgelöst. In der Erklärung der orthodoxen Konzilsbeobachter heißt es, dass „in dem Text allgemein und in bestimmten Abschnitten (OE 4) offiziell der Übertritt von Einzelpersonen von der orientalischen Orthodoxie zu den Unierten in einer Weise empfohlen wird, die den Einzelproselytismus für die Zukunft nur ermutigen muss“.²⁰⁸ Die Rede von der „Sendung“ der Unierten bedeutet für die Orthodoxen einen weiteren Ausdruck des Proselytismus.

Obwohl das Zweite Vatikanische Konzil eindeutig den Proselytismus verurteilt²⁰⁹, wecken die Aussagen des *Dekretes über die katholischen Ostkirchen* Befürchtungen, die seit dem Konzil bis heute seitens vor allem der Russischen Orthodoxen Kirchen in Russland und der Ukraine zu konstatieren sind. Im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* (3) wird ausdrücklich gesagt, dass den verschiedenen Riten der Teilkirchen – der östlichen wie der westlichen – unter der Oberleitung des Bischofs von Rom die gleiche Würde sowie auch dieselben Verpflichtungen zukommen. Die anderen Artikel betonen die Verdienste der katholischen Ostkirchen und bekräftigen einige ihrer spezifischen Rechte und Aufgaben, wie die des ökumenischen Engagements besonders unter den orientalischen Christen. Wenn ein orthodoxer Christ im § 4 von einer Möglichkeit der Konversion liest, dann wird es verständlich, warum man sich bis heute mit den Unierten so schwer tut. Aufs Ganze gesehen breche nach E. Lanne das Dokument nicht aus der alten Perspektive des Uniatismus aus, trotz seiner guten Absichten.²¹⁰

Der gewichtigste Einwand, der von nichtkatholischer Seite gegen das Dekret erhoben wird, ist, dass es die alten Unionsmethoden doch wieder von neuem als die ordnungsgemäßen empfiehlt und so ein echtes

²⁰⁵ Über den Verlauf der Konferenz und deren wichtigste Verlautbarungen mit einem ausführlichen Bericht von J. Karmires, *He 3. Panortodoksos diaskepsis tes Rodou*, in: *Ekkl(A)* 41: 1964, 588-591, 607-611, 633-638; 42: 1965, 12-21; siehe auch ein Bericht von H. J. Härtel, *Die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos vom 1. bis 15. November 1964*, in: *OS* 14: 1965, 67-80.

²⁰⁶ B. Stavridis, 121.

²⁰⁷ Es ist ganz interessant, dass der Autor wenige Jahre später (in: *Concilium* 6: 1970) doch einen möglichen Beitrag der Unierten für den ökumenischen Dialog in Betracht zieht. N. Nissiotis, *Die Unierten Kirchen*, in: *Orien.* 29: 1965, 3.

²⁰⁸ „*Bemerkungen* (...)“, zitiert nach B. Stavridis, 121.

²⁰⁹ Siehe Dekret über das missionarische Wirken der Kirche *Ad gentes* 13, und Erklärung zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* 4.

²¹⁰ E. Lanne, *Vielfalt und Einheit*, 123.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Gespräch zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche unmöglich macht. L. Vischer schreibt, dass die Unierten zumindest historisch mit einem bestimmten Programm der Union verbunden seien. „Wenn das Dekret der ökumenischen Bewegung hätte dienen wollen, hätte es alles unternehmen müssen, um die Rolle der unierten Kirchen in neuer Weise zu umschreiben. Es hätte klarmachen müssen, dass der Weg zur Einheit nicht notwendig über die unierten Kirchen führe, sondern im Gespräch zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche gefunden werden müsse. Das Dekret bestätigt aber stattdessen die alte Konzeption der unierten Kirchen und erweckt, indem es im selben Zusammenhang auf die orthodoxen Kirchen eingeht, den Eindruck, dass die alte Vorstellung der Einheit und Einigung unverändert bestehe“.²¹¹

Das Konzil lädt die Unierten ein, sich für die Einheit unter den Christen, besonders aber mit der Orthodoxie zu engagieren. Nach W. de Vries sei aber damit überhaupt nicht gesagt, „dass es die alte Vorstellung der Einheit und Einigung, wie sie bei der Bildung dieser Kirchen tatsächlich vorhanden war, noch als die richtige ansieht. Schon der Hinweis, dass die Unierten 'gemäß den Grundsätzen des Dekretes über den Ökumenismus' die Einheit fördern sollen, zeigt, dass die alte Konzeption eben nicht beibehalten wird“. Mindestens das Dekret über den Ökumenismus lehnt tatsächlich, ohne es ausdrücklich zu sagen, die Unionsmethoden der Vergangenheit ab. Was die Konversion von Einzelpersonen angeht, führt es weiter fort, können wir Katholiken, die in der Überzeugung der Zugehörigkeit zu der wahren Kirche Christi, diejenigen, „die aus ehrlicher Überzeugung zu uns kommen wollen“, nicht zurückweisen (...) „Damit soll aber nicht einem ungesunden Proselytismus das Wort geredet werden. Der rechte Weg zur Wiederherstellung der von Christus gewollten Einheit ist also nach beiden Konzilsdokumenten das brüderliche Gespräch mit den ganzen Gemeinschaften, das nach Überwindung der Gegensätze zur korporativen Einigung führen soll“ (UR 24).²¹²

Trotz aller Kritik, die sich sowohl seitens der Orthodoxen als auch der römischen Katholiken an die Adresse der „katholischen Brüder der östlichen Riten“ richtete,²¹³ kann man heute sagen, dass man 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den Jahrzehnten des ökumenischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche die Diskussion nicht mehr über das Existenzrecht der Unierten, sondern über die Form und Intensität ihres Engagements für die Ökumene führt. Die Unierten werden sich selber immer mehr dessen bewusst, dass es ihre Pflicht ist, sich aktiv für die Einheit der Christen einzusetzen. Da sie teilweise beide Traditionen in sich tragen, können sie im Prozess der Vereinigung der Ost- und Westkirche, wenn nicht die Rolle einer Brücke, so doch eine spezielle Rolle spielen. „In der nachkonziliaren Zeitperiode unterstrich man, dass der angemessenste Weg zur Lösung der Uniertenfrage die Erhöhung der Rolle und der Aktivität der Ostkirchen vor allem im Rahmen der römischen Kirchen ist“.²¹⁴ O. Kéramé meint, dass die Unierten durch eine höhere Aktivität innerhalb der römischen Kirche mehr für die Einheit der Kirche tun können, als durch ihr Bemühen, die Rolle eines Vermittlers zwischen Katholiken und Orthodoxen zu spielen.²¹⁵ Nach W. Hryniewicz begannen die katholischen Ostkirchen bereits zu einem Zeitpunkt ihre ökumenische Rolle zu erfüllen, als vom katholisch-orthodoxen Dialog noch nicht die Rede war.²¹⁶ Y. Congar ist überzeugt, dass es die Unierten waren, die im großen Maße den christlichen Westen für die Öffnung auf den Osten vorbereitet haben. Der ausgesprochene Beweis dafür sei ihre Aktivität auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gewesen. Sie haben mit der römischen Kirche den Dialog angefangen, den die Orthodoxen noch nicht in der Lage waren, zu führen.²¹⁷

Die Unierten haben bewiesen, dass, obwohl sie in der katholischen Kirche in der Minderheit sind, sie in ihr eine bedeutende Rolle erfüllen. N. Nissiotis ist der Meinung, dass „das Problem der Unierten die

²¹¹ L. Vischer, *Nach der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ÖR 14: 1965, 104.

²¹² Das Dekret über den Ökumenismus hat bestimmt ein größeres Gewicht. Die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken im Sinne eines wirklichen Dialogs, die aus diesem Dokument resultieren und für das gegenseitige Engagement relevant sind, sind in ihm maßgebend für die gesamte Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 202.

²¹³ O. Kéramé, *The Basis for Reunion*, 810; Isidor, Archbishop of Pelusium, *The Ecumenical Role of the Melkite Greek-Catholic Church*, in: ECJ 2: 1994, 33-39, 36.

²¹⁴ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu.*, 129 f.

²¹⁵ O. Kéramé, *The Basis for Reunion*, 810.

²¹⁶ W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu*, 130.

²¹⁷ Y. Congar, *Préface*, 14.

ökumenischen Beziehungen zwischen der römischen und orthodoxen Kirchen nicht lähmen dürfe. „Zudem haben die Unierten vielleicht nicht ganz unrecht, wenn sie der Ansicht sind, der Annäherung zwischen der Orthodoxie und Rom zu dienen, selbst wenn sich heute die direkten Beziehungen zwischen den beiden Kirchen stark verbessert haben. (...) Statt die Unierten als Apostaten zu betrachten, wäre es angezeigt, in ihnen ein zusätzliches Mittel zum Dialog zu erblicken“.²¹⁸ Als Menschen des Ostens besitzen sie die ähnliche theologische Sensibilität, können besser die Orthodoxen verstehen, und auf diese Weise praktisch von der Notwendigkeit der Pluralität in der Kirche Zeugnis ablegen.

Die Unierten können selbst den Dialog „auf der gleichen Ebene“ weder mit Rom noch mit der Orthodoxie beginnen, denn die von ihnen angenommene lateinische Tradition ist nicht ihre eigene, die Osttradition. Vor allem im ekklesiologischen Bereich sind sie nur partiell integriert.²¹⁹ Indem sie aber gleichzeitig die beiden Traditionen Jahrhunderte hindurch in sich vereinigten, was auch ihre Identität ausmacht, könnten sie sowohl der Orthodoxie, aus der sie stammen, als auch dem Katholizismus, zu dem sie gehören, gelebte Gemeinsamkeiten vermitteln und so dem Dialog der ersehnten Einheit dienen. Für den melkitischen Patriarchen Maximos IV. bedeutete das ökumenische Engagement die Erfüllung einer grundsätzlichen Aufgabe seiner „orthodox-katholischen“ Kirche, die sich berufen fühlte, sich für den ökumenischen Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche intensiv zu engagieren. „(...) wir haben den Weg zur Begegnung von Orthodoxie und Katholizismus eröffnet, die Distanz reduziert und den Dialog in Gang gebracht. Der Heilige Geist hat die Tür geöffnet, die niemand mehr wird schließen können“.²²⁰

4.2.5. *Communicatio in sacris*

Das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* billigt die sakramentale und liturgische Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen zum Zweck der Förderung der Einheit zwischen den beiden Kirchen im Dienste des Seelenheils und spiritueller Werte. Nach der orthodoxen Ekklesiologie stellt die Glaubensgemeinschaft die erforderliche Bedingung für die vollständige Vereinigung in der sakramentalen Gemeinschaft dar.²²¹ Selbst der Begriff „*communicatio in sacris*“ ist der orthodoxen Tradition unbekannt. Nach den orthodoxen Konzilsbeobachtern stützen sich die Konzilsaussagen auf keine theologischen Argumente und die einseitige Initiative seitens der römisch-katholischen Kirche läuft Gefahr, als verderblich für den Gesamtkomplex der Beziehungen zwischen den Kirchen betrachtet zu werden“.²²² Der ständige Rat der Kanonischen Orthodoxen Bischöfe von Amerika hat auf seiner Sitzung am 22. Januar 1965 eine Erklärung zum Altarsakrament abgegeben, in der es heißt, dass „(...) das Sakrament der heiligen Eucharistie (...) der Endpunkt der Einheit, aber niemals ein Mittel zu diesem Endziel ist und dass daher die von außerhalb der orthodoxen Kirche stehenden christlichen Körperschaften gefassten Beschlüsse zum Altarsakrament für die orthodoxe Kirche und ihre Mitglieder weder Bedeutung noch Gültigkeit haben (...)“.²²³ Von einem Verbot, das Altarsakrament von einem anderen, nicht-orthodoxen Priester zu empfangen und umgekehrt, schrieb auch am 11. März 1967 der ökumenische Patriarch Athenagoras in einer Enzyklika der Synode des Ökumenischen Patriarchats an die Bischöfe seiner Jurisdiktion.²²⁴ Dieselbe Frage und Problematik beschäftigte das Ökumenische Patriarchat und seine

²¹⁸ N. Nissiotis, *Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort*, in: Conc(D) 6: 1970, 240.

²¹⁹ E. Zoghby, *Les Eglises unies*, 28.

²²⁰ Maximos IV, *Discorsi di Massimo IV al Concilio. Discorsi e note de Patriarca Massimo IV e dei vescovi della sua Chiesa al Concilio Ecumenico Vaticano II.*, Bologna 1968, 18.

²²¹ Die orthodoxen Erklärungen auf den Weltkonferenzen für „Glaube und Kirchenverfassung“: in Lausanne (1927), in Edinburgh (1937). Die Enzyklika des ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. über den Ökumenischen Rat der Kirchen (1952), in der sich der Patriarch auf die „heiligen Kanones“ und die „Empfindlichkeit in Glaubensfragen“ beruft. Zur Enzyklika siehe R. G. Stephanopoulos, *Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations*, 1973, 39-41; vgl. A. Basdekis, *Eucharistie- und Kirchengemeinschaft aus orthodoxer Sicht. Unter besonderer Berücksichtigung der Ergebnisse des Theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche*, in: B. J. Hilberath, D. Sattler(Hgg.), *Vorgeschmack, Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie*, Mainz 1995, 467 ff.

²²² „*Bemerkungen* (...)“, zitiert nach Stavridis, 127.

²²³ *Standing Conference of Orthodox Bishops. A Statement by the On „The Discipline of Holy Communion“*, in: St. Vladimir's Seminary Quarterly 9: 1965, 38.

²²⁴ Siehe B. Stavridis, 128 ff.; der Patriarch Athenagoras drückte seine Bereitschaft zum ökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche aus, erklärte jedoch gleichzeitig, „es sei nicht gestattet, dass die Gläubigen einer

Synode erneut 1983. Obwohl die Stellung der Mehrheit der orthodoxen Theologen in Bezug auf die Frage der Interkommunion strikt ablehnend ist, fanden sich dennoch in der Orthodoxie auch bejahende Meinungen.²²⁵ Das Dekret wurde seitens des Moskauer Patriarchats sehr begrüßt. In der Deklaration vom 16. Dezember 1969 verkündete die Synode der Russischen Orthodoxen Kirche, dass „in den Fällen, da Altgläubige und Katholiken sich um Zulassung zu den Heiligen Sakramenten an die orthodoxe Kirche wenden, dieses Verlangen nicht zu hindern ist“.²²⁶ Es ging dabei um die nichtorthodoxen Christen, die sich auf dem Territorium der Sowjetunion aufhielten und ohne priesterliche Betreuung waren, die die hl. Kommunion und andere Sakramente von den orthodoxen Priestern ohne Absage an die eigene religiöse Überzeugung und ohne zweiter Firmung empfangen durften. Diese Entscheidung bedeutete nur eine Ausnahmeregelung. Auf Grund scharfer Kritik seitens anderer orthodoxen Kirchen hat 1986 die Russische Orthodoxe Kirche ihren Beschluss zurückgezogen.²²⁷

Zusammenfassung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Diskussion über die Stellung der Ortskirchen in der Universalkirche wieder in Gang gebracht. Sie ist bis heute noch nicht ans Ziel angekommen und bedarf einer weiteren Diskussion. Der Bischof von Rom trägt heute leider nicht mehr als einen seiner offiziellen Titel den Namen ‚Patriarch des Abendlandes‘. Es wäre jedoch denkbar, dass neben ihm als ‚Patriarchen‘ „in Zukunft auch die anderen Kontinente eine Art Patriarchat darstellen könnten“,²²⁸ zur Verwirklichung der sichtbaren und greifbaren *communio ecclesiarum* in der Einheit mit dem Bischof von Rom. Einen der wichtigsten Aspekte der Ökumene sieht W. F. Duprey, der frühere Vorsitzende der Kommission zur Förderung der christlichen Einheit im „Studium der Osttradition“.²²⁹ Vielleicht bietet gerade die Ausarbeitung der pneumatologischen Perspektive für die Deutung der Kircheneinheit als Gemeinschaft der Ortskirchen, die sich mit der Hilfe des Dienstes des Bischofs von Rom realisieren lässt, ein Modell für die Ökumene. Es ist der Geist Christi, der die Einheit der Kirche schafft.²³⁰ Der Bischof von Rom, der in das Kollegium der Bischöfe integriert ist, hat Anteil an der Verwirklichung dieser Einheit. „Da das

der beiden Kirchen bei der anderen die Sakramente empfangen, da noch keine Sakramentengemeinschaft besteht und keine diesbezügliche Entscheidung getroffen wurde.“ Siehe den Text der Enzyklika *He egkúklios, eis ten opoían anaféretai he A. Th. Panagiótes, ho Oikoumenikós Patriárches k.k. Demétrios, echei hos akolóúthos* (14. März 1967), in: *Episkepsis*, Nr. 308/1.02.1984, 2 f.; vgl. auch die Enzyklika des Metropoliten der Schweiz Damaskinos an seine Gemeindemitglieder, *Egkúklios tou Seb. Metropolítou Helbetías k. Damaskevoú perí „Euchapistiakés Koivovías“*, in: *Episkepsis* Nr. 310/10.3.1984, 11-15; siehe auch die Zusammenfassung der orthodoxen Stellungnahmen zum Lima-Dokument bezüglich der Eucharistiegemeinschaft mit Orthodoxen, G. Tsetsis, *Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on „Baptism, Eucharist and Ministry“*, in: *OrthFor* 1: 1987, 100-110.

²²⁵ Vgl. H. Hill, *Père Serge Boulgakov et l'intercommunion*, in: *Istina* 16: 1969, 246-250; B. Bobrinskoy, *Intercommunion et Orthodoxie*, in: *Le Messenger orthodoxe* 12: 1970, H. 51, 15-22; J. Klinger, *Le probleme de l'intercommunion*, in: *Vers l'intercommunion*, Paris 1971, 69-118; ders., *O istocie prawostawia*. Wybór pism, Warschau 1983, 469-500.

²²⁶ *Verfügungen der Heiligen Synode*, in: *SOrth* 2: 1970, 5; Metropolit Nikodim schrieb in seiner Erklärung zur Sakramentengemeinschaft von der Erfüllung der Bitte um Spendung geistlichen Trostes und der Heiligen Sakramente, „wenn sie sich im Falle einer Krankheit oder aus anderen Gründen an Geistliche der Russischen Orthodoxen Kirche wenden. Indessen kann dies nur in Fällen geschehen, da die Angehörigen der altgläubigen und katholischen Konfession keine Möglichkeit haben, sich an Kleriker ihrer Kirchen zu wenden. In diesen Fällen obliegt es der Geistlichkeit der Russischen Orthodoxen Kirche die Hirtenpflicht wahrzunehmen und den in Not Befindlichen geistlichen Trost und die Heiligen Sakramente zu spenden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche die gleiche Lehre von den Heiligen Sakramenten besitzen und gegenseitig die Wirksamkeit dieser in ihnen vollzogenen Sakramente anerkennen“. Der Metropolit erhofft, dass diese Praxis zur Vertiefung der brüderlichen Liebe und zukünftigen Einheit unter den betreffenden Kirchen führen wird. *Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod, Klarstellung zur Sakramentengemeinschaft mit Altgläubigen und Katholiken*, in: *SOrth* 5: 1970, 9; siehe auch R. Erni, *Die Kirche in orthodoxer Schau – Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Freiburg/Schweiz 1980, 92 f.

²²⁷ Vgl. in: *Vers l'unité chrétienne* 23: 1970, H. 2-3, S. 16-19, H. 4-5, S. 37 f.

²²⁸ W. Bühlmann, *Weltkirche, Neue Dimensionen – Modell für das Jahr 2001*, Graz, Wien, Köln 1984, 167 f.

²²⁹ „If it is a question of progressing in depth towards a more integral understanding of Christian truth, of finding the tradition beyond the traditions – finding it through and by means of these traditions – it is clear how pressing and necessary is the study of the eastern tradition.“ W. F. Duprey, *Aspects of Ecumenism*, in: *OiC* 9: 1973, 324.

²³⁰ J. Ratzinger, *Kirche als Communio*, 4; vgl. A. Grillmeier, *Kommentar*, 199.

KAPITEL II: DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL
UND DIE NEUEN PERSPEKTIVEN FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Petrusamt nur dienendes Werkzeug der Einheit aller Charismen sei, ihr inneres Prinzip aber der Hl. Geist, der in allen Gnadengaben wirke, könne die Einheit nicht vom Papst her manipuliert werden, es gelte dabei der von J. A. Möhler aufgestellte Grundsatz: 'Es muss aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche'“.²³¹

Mit Recht wird hier ein tiefgründiges Studium und die Einbeziehung der Osttradition in den ökumenischen Dialog als erforderlich erkannt! Die Theologie der Schwesterkirchen bietet ein Modell, das in der altkirchlichen Tradition der ungeteilten Kirche verwurzelt ist. Die patriarchale Kirchenstruktur, die den Wesenszug der Ostkirche ausmacht, gehört im Falle der unierten Kirchen zu ihrer Selbstbestimmung.

²³¹ W. Kasper, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, in: Conc(D) 11: 1975, 530.

KAPITEL III: DIE DIALOGDOKUMENTE UND IHRE VERWIRKLICHUNG FÜR DIE UKRAINE

Das Zweite Vatikanische Konzil versteht unter der „Ökumenischen Bewegung“ „Tätigkeiten und Unternehmungen, die je nach den verschiedenartigen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen ins Leben gerufen und auf dieses Ziel ausgerichtet sind“ (UR 4). Diese „Bewegung“ tritt zuallererst in der Schaffung des Klimas der Versöhnung unter den christlichen Kirchen in Erscheinung. Des Weiteren konkretisiert sich die „Ökumenische Bewegung“ im aktiven Engagement beim theologischen Dialog (9, 11), in der geistlichen Begegnung (8) und der praktischen Zusammenarbeit (12). Anhand der vom Konzil beschriebenen Bereiche des dogmatischen, geistlichen und praktischen Ökumenismus wird die ökumenische Lage in der Ukraine im Lichte der Dialogdokumente der *Internationalen Gemischten Kommission* für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche dargestellt.

1. DER THEOLOGISCHE DIALOG

1.1. Die Voraussetzungen des theologischen Dialogs

Die ökumenische Beziehung zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche hat sich Anfang der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts deutlich intensiviert.¹ Sie wurde vor allem durch die Resultate der Panorthodoxen Konferenzen² und dem Zweiten Vatikanum³ hervorgerufen. Auf der katholischen Seite geschah dies vor allem durch die vom Konzil verabschiedeten Dekrete *Unitatis Redintegratio* und *Orientalium Ecclesiarum*. Obwohl das Eintreten der unierten Bischöfe für die Berechtigung der orientalischen Tradition im Laufe der Konzilsdebatten von Patriarch Athenagoras und manchen Orthodoxen als positiv wahrgenommen wurde,⁴ stieß das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* auf orthodoxer Seite grundsätzlich auf scharfe Kritik.⁵ Der Hauptgrund dafür war die bittere Vergangenheit, die von Hass und schmerzhaften Erfahrungen des Uniatismus und des Proselytismus durchdrungen war.⁶

Dass es seit den Unionsverhandlungen von Ferrara-Florenz erstmals zu einem theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche gekommen ist, wurde von zahlreichen Einzelereignissen, die in ihrer Gesamtheit in der ökumenischen Literatur mit „Dialog der Liebe“ bezeichnet werden, im großen Maße mitbestimmt: die historische Begegnung des Patriarchen Athenagoras I. mit Papst Paul VI. in Jerusalem 1964, die Aufhebung der Bannbulle von 1054 im Dezember 1965, die gegenseitigen Besuche von Paul VI. und Athenagoras 1967, des Papstes Geste der Versöhnung 1975 – der Kniefall vor dem Vertreter des ökumenischen Patriarchen –, die Einsetzung einer orthodox-katholischen Kommission im gleichen Jahr und der gemeinsame Beschluss, dass beide Kirchen

¹ *Tomos Agapis. Dokumentation*; F. Gahbauer, *Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute*, Paderborn 1997, 140-171.

² Zur Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos, vgl. *Panorthodoxos diaskepsis tes Rhodou*, in: Ekkl(A) 41: 1964, H. 3, 633-638; sowie in: US 19: 1964, 64-65; vgl. auch H. J. Härtel, *Die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos vom 1. bis 15. November 1964*, in: OS 14: 1965, 68-82.

³ Zu den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. H. J. Schulz, *Der Ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien*, in: HOK 3, Düsseldorf 1997, 211-244, hier vor allem 214-220; zur Entstehungsgeschichte des Ökumenismusdekrets und dessen Aussagen über die getrennten orientalischen Kirchen vgl. L. Jaeger, *Einführung in das Dekret „Über den Ökumenismus“*, in: *Die Konzilsdekrete. Über den Ökumenismus. Über die Katholischen Orientalischen Kirchen*, Münster 1965, 3-13.

⁴ A. Payer, *Patriarch Maximos IV. Saigh – ein Visionär der christlichen Einheit*, in: COst 42:1987, 263; vgl. auch Erzbischof Neophytos (Edelby), *Die ökumenische Rolle der östlichen katholischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Orthodoxie und Zweites Vatikanum, Dokumente und Stimmen aus der Ökumene*, Wien 1966, 161-170.

⁵ N. Nissiotis, *Die Dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos im November 1964*, in: Kyrios 5: 1965, 54; I. Karmires, *He 3. fasis tes II. Vatikaneiou Senodou*, in: Ekkl(A) 42: 1965, 390-398, 418 f.

⁶ Th. Hopko, *All the Fullness of God. Essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society*, New York 1982, 115; T. Stylianopoulos, *Orthodoxy and Catholicism: a new attempt at dialogue*, in: GOTR 26: 1981, 164.

eine hohe Vertretung zum jeweiligen Tagesfest des Heiligen Andreas sowie Petrus und Paulus entsandten,⁷ waren sehr wichtige Voraussetzungen, die durch den „Dialog der Liebe“ zum „Dialog der Wahrheit“ geführt haben. Diese Ereignisse, die im Geiste der gegenseitigen Aufgeschlossenheit und aufrichtiger Versöhnung geschahen, fanden 1980 in den Treffen auf Patmos und Rhodos, den ersten offiziellen Begegnungen der von der Orthodoxen und Römisch-Katholischen Kirche beauftragten Vertreter seit den Unionsverhandlungen von Ferrara-Florenz, nachdem 1979 Paul VI. und Patriarch Dimitros I. den theologischen Dialog angekündigt hatten, ihren Höhepunkt.

Der päpstlichen Ansprache zufolge war es der „Dialog der Liebe“, der erst den beiden Kirchen ermöglichte, „wieder der tiefen Gemeinschaft bewusst zu werden, die uns schon verbindet, und er hat bewirkt, dass wir uns als Schwesterkirchen betrachten und behandeln können“.⁸ Auf Patmos begann mit den theologischen Konsultationen der „Dialog der Wahrheit“, ein historisches Ereignis, dessen Bedeutung und Wichtigkeit nur wenige Begebenheiten der jüngeren Kirchengeschichte haben.⁹

1.2. Die erste Phase des theologischen Dialogs¹⁰

Seit 1977 haben in drei Sitzungen die gesamtorthodoxe Kommission und die katholische Vorbereitungskommission einen Basistext erstellt, in dem die drei Grundfragen des Dialogs erörtert wurden. Zum Ersten hieß es, das Ziel des theologischen Dialogs sei, „die volle Gemeinschaft beider Kirchen im Glauben und in der Feier der Eucharistie, welche auf dem Boden der einen und ungeteilten Kirche Christi zu erreichen ist“. Zum Zweiten soll der Dialog in Anlehnung an die Beschlüsse der II. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos vom Jahr 1963, „auf gleicher Ebene und unter gleichen Bedingungen“ mit der katholischen Kirche aufgenommen und durchgeführt werden. Und zum Dritten sei es angemessener, den Dialog mit den uns einigenden theologischen Fragen zu beginnen, ohne jedoch Differenzen zu verschweigen. Hervorgehoben wurde, dass „der Beginn des Dialogs im positiven Geist durchgeführt werden soll, während die Probleme, die sich im Lauf der langen Trennung angehäuft haben, in diesem Geist gesehen werden sollen“.¹¹

Trotz der ungleichen Einstellung hinsichtlich der Beteiligung der Unierten wurde der theologische Dialog vom Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. offiziell durch die gemeinsame Erklärung vom 30. November 1979 eröffnet.¹² Seit der ersten Dialogsitzung auf Patmos-Rhodos 1980 wurden drei Dokumente erarbeitet: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit* (München 1982), *Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche* (Bari 1987), und *Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes* (Neu Valamo 1988).¹³

⁷ J. Panagopoulos, *Orthodoxie und Katholizismus im Dialog. Theologische Erwägungen und Perspektiven*, in: OS 30: 1981, 303.

⁸ Johannes Paul II., *Ansprache des Papstes nach der Liturgiefeier zu Ehren des hl. Apostels Andreas im Phanar am 30. November 1979*, in: *Im Dialog der Wahrheit*. Dokumentation des römisch-katholisch/orthodoxen Theologischen Dialogs. XLI. Ökumenisches Symposium. Ökumenische Gastfreundschaft 1982-1989. Pro Oriente und Orthodoxie, hg. im Auftrag der Stiftung Pro Oriente, Bd. 12, Innsbruck-Wien 1990, 48.

⁹ Vgl. Metropolit Bartholomaios von Philadelphia, *Der Verlauf des theologischen Dialogs zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: *Am Beginn des theologischen Dialogs*, Festschrift zum 75. Geburtstag von Theodor Piffel-Percevic (Pro Oriente Bd. 10), Innsbruck-Wien 1987, 255.

¹⁰ Die im Laufe des Dialogs erstellten Dokumente umfassen eine große Breite der theologischen Problematik. In dieser Arbeit werden nur einzelne Fragen aus den Dialogpapieren geschildert. Einen breiten Überblick gibt S. Harkianakis, *Der offizielle Dialog der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche*, in: OrthFor 3: 1989, 150-164; E. Ch. Suttner, *Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommissionen für den orthodox-katholischen Theologischen Dialog*, in: OrthFor 3: 1989, 177-187; *Teilnehmerliste an der ersten Plenartagung der Gemischten Kommission*, in: Stiftung Pro Oriente (Hg.), *Im Dialog der Wahrheit*. Dokumentation des römisch-katholisch/orthodoxen Theologischen Dialogs. XLI. Ökumenisches Symposium. Ökumenische Gastfreundschaft 1982-1989, (Pro Oriente Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 44-45.

¹¹ J. Panagopoulos, *Orthodoxie und Katholizismus im Dialog*, 305.

¹² *Gemeinsame Erklärung des Papstes Johannes Paul II. und des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. vom 30.11.1979*, in: COst 35: 1980, 6 f.

¹³ Siehe die Originaltexte in französischer Sprache im Literaturverzeichnis. Deutsche Übersetzung: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit*, München 1982, in: US 37: 1982, 334-340; *Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche*, Bari 1987, in: US 42: 1987, 262-270; *Das*

1.2.1. Das Dokument von München 1982: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit*

Das Dokument von München sieht das Wesen und die Verwirklichung der Kirche in der eucharistischen Gemeinschaft, weil sie dort ihre Stiftung feiert und ihre Erlösungsgabe empfängt. In der Eucharistie werden die Empfänger der heiligen Gaben durch den Hl. Geist zu einer kirchlichen Gemeinschaft, der trinitarischen Koinonia vereint (I, 4). Die Eucharistie wird somit als das Zentrum des sakramentalen Lebens verstanden (I, 5). Die Kirche gibt sich kund, wenn sie sich in der Eucharistie versammelt (II, 1).

Es gibt nur einen einzigen Leib Christi – eine einzige Kirche Gottes, die aus mehreren Ortskirchen besteht. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen resultiert daraus, dass alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern. Ebenso wenig ist die Lokalkirche, die, um ihren Bischof versammelt, Eucharistie feiert, eine Sektion des Leibes Christi. Die Vielzahl der örtlichen Eucharistiefiern zerteilt die Kirche nicht, sondern macht vielmehr auf sakramentale Weise ihre Einheit deutlich (III, 1). In der trinitarischen Perspektive wird die Universalkirche als Gemeinschaft der Kirchen dargestellt. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Gemeinschaft der Ortskirchen, die wiederum keine bloßen Teile des einzigen Leibes Christi sind. Einheit und Vielfalt der Gemeinschaft der Ortskirchen erscheinen so sehr miteinander verbunden, dass die eine ohne die andere nicht bestehen kann (III, 2). Jede Ortskirche, in der die Eucharistie gefeiert werden kann und darf, ist Kirche im vollen Sinn des Wortes, Kirche der Fülle, Kirche, in der die Fülle des Heils erreicht werden kann (II, 1). Zwischen allen Lokalkirchen besteht die Einheit, da sie alle dasselbe Gedächtnis feiern (III, 1). Die Gemeinschaft der Schwesterkirchen kann dem Neuen Testament zufolge in der Bande der „Gemeinschaft des Glaubens, in der Hoffnung und in der Liebe, der Gemeinschaft der Sakramente, der Gemeinschaft in der Verschiedenheit der Charismen, der Gemeinschaft in der Versöhnung, der Gemeinschaft der Dienste“ realisiert werden. „Der Handelnde dieser Gemeinschaft ist der Geist des auferstandenen Herrn. Durch ihn integriert die universale, katholische Kirche die Verschiedenheit oder die Vielfalt, indem diese eines ihrer Elemente ausmacht“ (III, 4). Die Gemeinschaft von vielen Ortskirchen wird darin gewährleistet, dass sie seit der Urkirche in der Kontinuität der Überlieferung und in der gegenseitigen Anerkennung verbleiben (III, 3 a-b).

Wesentlich ist die bestehende Gemeinschaft zwischen der Gemeinde und dem in der apostolischen Sukzession stehenden und für die Gemeinde verantwortlichen Bischof (II, 4). Die Gemeinde der alten Kirche hatte zu prüfen, ob das Glaubensbekenntnis des Kandidaten zum Bischof mit dem der Ortskirchen übereinstimmt, welche in Gemeinschaft mit den anderen lokalen Kirchen war, und so mit dem Glauben der Apostel. Deshalb ist ihm seine Gnadengabe, die der Bischof durch seine Weihe empfängt, unmittelbar vom Geist kommend, in der Apostolizität seiner Kirche gegeben und in der Apostolizität der anderen Kirchen, die durch die Bischöfe repräsentiert sind (II, 4). Diese Einheit und gegenseitige Bedingtheit zwischen der Gemeinde und dem ihr vorstehenden Bischof findet in der Eucharistiefeyer ihren Ausdruck (II, 3). Nach dem Vorbild der in Konzilspraxis verbundenen Bischöfe hat jeder Ortsbischof in der Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen durch ihre Weihe die Verantwortung auch für die Gesamtkirche (III, 4).

1.2.2. Das Dokument von Bari 1987: *Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche*

Im Bezug auf die Beziehung zwischen Glaube und Gemeinschaft in den Sakramenten betont das Dokument, dass die Glaubenseinheit eine Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Eucharistie sei (2). Der Glaube ist zugleich Gabe Gottes und Antwort des Menschen und hat seinen Ort in der Kirche (7, 11). Die Kirche wird als Gemeinschaft der Ortskirchen zu allen Zeiten und überall verstanden (8), in der sich der Glaube je nach der konkreten geschichtlichen Situation in verschiedenen Formen artikulieren kann und dabei in ganzheitlicher Perspektive des Mysteriums Christi immer unerschöpft bleibt (9). Die Sakramente sind in der Kirche der bevorzugte Ort des Glaubenserlebens und der Weitergabe (13), in deren Annahme der Zugang zur Fülle des Heils und Lebens im Heiligen Geist gegeben ist (9).

Die Verschiedenheit der Ausformulierungen des gefeierten Glaubensinhaltes wird als legitim anerkannt (19) und bedeutet in sich keinen Unterschied im vermittelten und gelebten Glaubensinhalt (20). Die

Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes, Neu-Valamo 1988, in: US 43: 1988, 343-351.

erforderliche Norm der Glaubensgemeinschaft ist das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Aufgrund dieser gegenseitigen Anerkennung der Identität und der Einzigartigkeit des in jeder Ortskirche weitergegebenen Glaubens erkennen sich die beiden Kirchen als wahre Kirchen Gottes an und jeden Gläubigen in einer anderen Kirche als Bruder und Schwester im Glauben (21). Auf dieser Basis der gegenseitigen Anerkennung ruht die sakramentale Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen (23, 24). Neue kulturelle und geschichtliche Bedürfnisse können zu neuen Ausdrucksweisen führen. Um zwischen legitimen und anderen Entwicklungen unterscheiden zu können, die zum Inhalt der Lehre selbst gehören, bedarf es der Beurteilungskriterien wie: des ungebrochenen Zusammenhangs der Überlieferung, der doxologischen und der soteriologischen Bedeutung des Glaubens (28-31). Die Beurteilung von konkreten Entwicklungen verlangt einen offenen und behutsamen Dialog zwischen kompetenten Vertretern beider Kirchen (33).

Im zweiten Teil des Dokumentes ist die Rede von den Sakramenten der christlichen Initiation, die als ein Ganzes sowohl in der Orthodoxen als auch in der Römisch-Katholischen Kirche anerkannt werden (38). Trotz der Diskussion um die Umstellung der Reihenfolge (51) bleibt das traditionelle Modell der gemeinsamen liturgischen Feier als Ideal für beide Kirchen (46). Das Dokument schließt mit einer historischen Rechtfertigung der verschiedenen Gewohnheiten, die als komplementär zu sehen sind und nicht als trennende Elemente. Es wird daran erinnert, dass das 879/880 gemeinsam durch die beiden Kirchen gefeierte Konzil von Konstantinopel festgesetzt hat, jeder Thron solle die alten Gewohnheiten seiner Tradition beibehalten, die Kirche von Rom die ihrigen, die Kirche von Konstantinopel die ihrigen, ebenso die orientalischen Throne (vgl. Mansi XVII, 489b).

1.2.3. Das Dokument von Neu-Valamo 1988: *Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes*

Das Weihesakrament artikuliert sich in der sakramentalen Struktur der Kirche in den drei Stufen des Bischofs-, des Priester-, und des Diakonsamtes. Die Apostolische Sukzession ist laut diesem Dokument in unseren Kirchen grundlegend für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (1). Das Amt, das als Dienstamt in der Kirche verstanden wird, hat in Christus seine Quelle und wird fruchtbar durch die Gnade des Heiligen Geistes. Es gebe keine Kirche ohne die vom Geist gewährten Ämter, und es gebe keine Ämter ohne die Kirche (5). Zwischen Christus und dem Wirken des Heiligen Geistes besteht eine sehr enge Verbindung (2, 3, 6, 9).

Das Amt hat einen sakramentalen Charakter. Christus selbst ist der Eckstein und das Haupt der Gemeinde. Die Apostolizität der Ämter gründet in der Gemeinschaft der Zwölf (13), die er aus dem Volk ausgewählt, mit Autorität und Vollmacht ausgestattet und sie mit Gnade des Heiligen Geistes gestärkt hat, damit sie ihn vergegenwärtigen. Die Bischöfe werden durch die Weihe zu Nachfolgern der Apostel und leiten das Volk auf den Wegen des Heils (18, 29, 49). Der Dienst der Zwölf ist einzigartig, unersetzbar, ein für allemal begründet (20) und macht das Fundament der Kirche aus (21).

Das Dienstamt, das im Bischofsamt seinen besonderen Ausdruck findet, stellt in der Kirche vor allem ein charismatisches Dienstamt dar (23). Der Bischof befindet sich als Vorsitzender der eucharistischen Versammlung im Zentrum der Charismen und der Dienste, die der Geist verleiht (25). Mit ihm zusammen realisiert sich die Gemeinschaft innerhalb der Ortskirche. Die Einheit innerhalb der Ortskirche ist untrennbar verbunden mit der Gemeinschaft aller Ortskirchen (26). Auf der Ebene der Bischöfe realisiert sich diese Gemeinschaft im Bischofskollegium und kommt bei der Bischofsweihe in der Kraft des Heiligen Geistes durch die Handauflegung zum Ausdruck (27). Die Rückbindung an die apostolische Gemeinschaft verbindet die Gesamtheit der Bischöfe, welche die *Episkope* der Ortskirchen sichert, mit dem Kollegium der Apostel (48). Mit Bezug auf die einheitliche apostolische Sukzession aller Bischöfe wird jeder Bischof durch die Weihe Nachfolger der Apostel, gleich, welcher Kirche auch immer er vorsteht, oder welche Vorrechte diese Kirche auch unter den übrigen Kirchen hat (49). Der Bischof hat die Verantwortung für den Erhalt des treuen Glaubens der Gemeinschaft mit der Lehre der Apostel (37). Die Rolle des Bischofs wird im Vorsitz der eucharistischen Versammlung vollendet (41). Er selbst jedoch bleibt immer ein Glied der Kirche (39).

Die Bedeutung der Apostolischen Sukzession bezieht sich nicht nur auf den individuellen Bischof, sondern auch auf die Gemeinde. Es handelt sich also um eine Nachfolge von Personen in der Gemeinde, denn die *Una Sancta* sei eine Gemeinschaft von Ortskirchen und nicht von isolierten Individuen (45). Die

Ausübung der Gemeinschaft unter den Bischöfen fand in Ost und West verschiedene Formen. Es bildete sich auch eine Unterscheidung und Rangordnung zwischen Kirchen, die einen kirchenrechtlichen Ausdruck in den Kanones der Konzilien fand und Erbgut beider Kirchen wurde (52). Die synodale Eigenart des Handelns der Bischöfe zeigt sich in der Leitlinie, „das Leben der Kirche durch das gemeinsame Handeln der Bischöfe unter dem Vorsitz dessen, den sie als den ersten unter sich anerkannten, offenbar und wirksam zu machen“. Dem 34. Kanon der Apostel zufolge entscheide der erste in Übereinstimmung mit den übrigen Bischöfen und diese mit Zustimmung des ersten (53). Glaubensentscheidungen und Kanones werden auf ökumenischen Konzilien getroffen und erlassen, „um die Überlieferung der Apostel unter geschichtlichen Bedingungen zu bestätigen“(54). Da diese Kanones die Primatsausübung des Papstes angehen, wird die Erörterung dieses Themas auf spätere Zeit verschoben.

1.3. Zur theologischen Diskussion in der ersten Phase des theologischen Dialogs

1.3.1. Das Spannungsverhältnis zwischen Orts- und Universalkirche

Alle drei Dokumente des theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche greifen zahlreiche essentielle Fragen auf, die für die Verwirklichung der Einheit der beiden Kirchen von großer Bedeutung sind. Im Mittelpunkt des Dialogs steht das Thema des Verhältnisses zwischen Universal- und Lokalkirche, auf das die von der Dialogkommission herausgearbeiteten Erklärungen ein neues Licht werfen.

Der Inhalt der Dokumente des orthodox-katholischen Dialogs stellt die Ekklesiologie der Ortskirchen heraus, die sich in der Gemeinschaft von Lokalkirchen kundtut. Die Einheit der einen Kirche bzw. der Gemeinschaft der Kirchen ist durch die Identität einer legitimen eucharistischen Versammlung in allen Ortskirchen vorgegeben, von denen jede wiederum die Ganzheit des eucharistischen Mysteriums der gesamten Kirche widerspiegelt. Unter der Voraussetzung der Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis und in der sakramental bischöflichen Kirchenstruktur wird auf diese Weise die Koinonia der Kirchen aus der Identität der Eucharistiefiern selbst verifizierbar und realisierbar.

Ebenso ist in den Konsenspapieren des orthodox-katholischen Dialogs die Verbindung zwischen Kirche und Eucharistie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums als ein ekklesiologisches Grundprinzip,¹⁴ das nachhaltige Konsequenzen für die Deutung der Kirche als Gemeinschaft und die Einheit der Gesamtkirche hat, zu finden. In Anbetracht dessen stellt sich dennoch die Frage, ob die Aussage der Konsenspapiere, dass die Lokalkirche nicht als Sektion bzw. Teil des Leibes Christi zu verstehen sei, eine prinzipielle Ablehnung der universalen Ekklesiologie bedeutet, zu deren Verwirklichung man aus orthodoxer Sicht¹⁵ in der RKK am deutlichsten seit dem Ersten Vatikanum gekommen sei. Die Grundfrage, die sich aus dem Konzept der eucharistischen Ekklesiologie für beide Kirchen ergibt, besteht in der Deutung des theologischen Gehaltes des gegenseitigen Verhältnisses zwischen der Lokal- und der Universalkirche.

Der traditionellen orthodoxen Lehre über die Kirche zufolge besteht die eucharistische Ekklesiologie darin, dass jede legitime Eucharistieversammlung die Kirche im vollen Sinne sei und es keine andere Macht oder höhere Autorität über den Bischöfen in ihren eigenen Diözesen, den Ortskirchen, geben könne.¹⁶ Die Ortsgemeinden sind keine Teilkirchen, die untereinander keine Verbindung hätten. Das Wesen der Einheit der Kirche bestehe nach A. Schmemmann darin, dass jede einzelne Ortskirche in der Identität des Glaubens, des Aufbaus und der Gnade, dieselbe Kirche sei, da derselbe Christus unwandelbar gegenwärtig überall dort sei, wo die *ecclesia* ist. Somit handle es sich um dieselbe wesensmäßige Einheit der Kirche, nur ergänzten sich dabei die Kirchen nicht gegenseitig als Glieder oder

¹⁴ LG 3; 11; 26; UR 2.

¹⁵ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, in: B. Bobrinskoy u. a. (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, 125; N. Afanassieff, *Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen*, in: B. Bobrinskoy u. a. (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961, 7-65; vgl. auch A. Kallis, *Kirche, V. Orthodoxe Kirche*, in: TRE 18: 1989, 255.

¹⁶ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, 122 ff.; J. Zizioulas, *L'Etre ecclesial*, Genf 1981; Y. M. Congar, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970, 53 ff.; A. Kallis, *Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das Petrusamt in der Sicht der Orthodoxie*, in: *Das Papstamt, Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985, 46 f.

Teile (...), sondern jede von ihnen sei und alle miteinander seien die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche.¹⁷ Jede Ortskirche ist in einem qualitativen Sinne katholisch (universal), indem sie für die anderen Kirchen offen bleibt und auf diese angewiesen ist, weil sie die Bischöfe der anderen Kirchen braucht, um ihren Bischof zu bekommen und folglich durch diesen als sichtbares Haupt der örtlichen *Communio* in die *Communio* aller Ortskirchen eingebunden zu sein. Diese qualitative – auf der einen und einmütigen Eucharistiefeyer beruhenden – Katholizität der Lokalkirche teilt die eine Kirche nicht, sondern bringt ihrerseits die ontologische Einheit zum Ausdruck. Die Kirche Christi ist, trotz der Vielzahl von katholischen Ortskirchen, die eine; ihre Einheit und Gemeinschaft beruht nicht auf äußeren Merkmalen und Faktoren, sondern auf ihrer inneren Identität und Struktur, die von der Feier derselben Eucharistie her rührt. Jede Lokalkirche, die im wahren, vollen Sinne des Wortes Kirche ist, stimmt ihrem Wesen nach mit allen anderen, die es auch sind, überein, im Glauben und im sakramentalen Leben der Kirche und in der Liebe. In jeder dieser Kirchen wohnt dieselbe Fülle Christi.¹⁸

In der Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* wird zwischen *Ecclesia particularis* und *Ecclesia universalis* unterschieden. Die Einzelbischöfe werden als sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen gesehen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet seien. In ihnen und aus ihnen heraus besteht die eine und einzige katholische Kirche. Daher stellen die Einzelbischöfe je ihre Kirche, alle zusammen aber in der Einheit mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit dar (LG 23). In weiteren Kapiteln der Kirchenkonstitution wird betont, dass diese Kirche Christi wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend sei, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im NT auch selbst Kirchen heißen (26). Gleichermäßen deutlich wird auch im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* die ekklesiologische Fülle der Teilkirche herausgestellt, in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirke und gegenwärtig sei (CD 11).

Aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums geht eine Betonung des universalen Charakters der Kirche hervor, die in einer Spannung zu der gleichzeitig vorhandenen Ekklesiologie der Ortskirche steht. Zwei verschiedene Kirchenstrukturen stehen somit ungelöst nebeneinander – der universale Charakter der Kirche mit dem Primat und dem Kollegium der Bischöfe gegenüber der Kirchenstruktur der Ortskirche.¹⁹ Dies wird besonders ersichtlich, wenn man diese Tendenz der Überbetonung der Universalität der Kirche im Zusammenhang mit dem Ersten Vatikanum betrachtet, wo das Selbstbewusstsein des Apostolischen Stuhls, dass der Bischof von Rom einen Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche hat, dogmatisiert wurde.

Die orthodoxe Kritik wendet sich gegen das Universalitätsprinzip der Kirche, das die Ortskirche ihrer Kirchlichkeit zu berauben drohe. Im Dokument von München tritt deutlich die Tendenz hervor, den Akzent auf die Funktion der Ortskirche zu setzen, was seitens der katholischen Kirche eine scharfe Kritik

¹⁷ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, 131 f.

¹⁸ A. Basdekis, *Eucharistie- und Kirchengemeinschaft aus orthodoxer Sicht*, 461.

¹⁹ P. Hünemann weist kritisch auf CIC von 1983 hin, laut der nur die Gesamtkirche als Subjekt göttlichen Rechtes sei. Eine Spannung hinsichtlich der *Communio*-Ekklesiologie zeigt sich „am deutlichsten daran, dass im Codex Iuris Canonici von 1983 Teilkirchen – obwohl die Gesamtkirche in und aus ihnen besteht und obwohl diese alles umfassen, was der Kirche wesentlich zukommt (LG 23; 26) – nicht als Subjekte göttlichen Rechtes anerkannt werden. Lediglich im Blick auf die Gesamtkirche und den Apostolischen Stuhl wird auf das *ius divinum* verwiesen: ‚Die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl haben aufgrund göttlicher Anordnung den Charakter einer moralischen Person‘ (CIC c. 113 §1). Im Hinblick auf die übrigen Kirchen aber gilt, dass sie jeweils durch die entsprechende Autorität oder entsprechende Rechtsvorschriften konstituiert werden (c. 114 §1; c. 373). Gemäß der Sachlogik der Ekklesiologie wäre von den Teilkirchen (...) ebenso als moralischen Personen zu reden, die auf dem *ius divinum* beruhen. Dies bedeutet selbstverständlich nicht, dass die jeweilige konkrete Abgrenzung von Teilkirchen keiner positiven Regelung bedürfte. Wenn aber die Teilkirche wesentlich Kirche ist, dann muss sie von sich aus Subjekt göttlicher Rechte sein und als solches respektiert werden (...). Wäre dies anerkannt, dann würden sich im Blick auf den Petrusdienst Differenzen ergeben. Es wäre zu unterscheiden zwischen der *ordinaria potestas* in Bezug auf gesamtkirchliche Fragen und einer subsidiären Funktion im Blick auf die Teilkirchen, während umgekehrt den Bischöfen die *ordinaria potestas* in Bezug auf die Teilkirche und eine subsidiäre Funktion im Blick auf die Gesamtkirche zukäme“. Siehe *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, Münster 1995, 124; zum Defizit einer wirklichen *Communio*-Ekklesiologie im neuen Kirchenrecht vgl. G. L. Müller, *Communio in Caritate. Das Kirchenverständnis Johann Adam Möhlers*, in: M. Weitlauff, P. Neuner (Hgg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ*, St. Ottilien 1998, 625-642.

ausgelöst hat. Im Bezug auf das Münchner Dokument nahm Kardinal Ratzinger eine differenzierte Stellung ein, indem er sagte, dass es zu wenig die Funktion der Universalkirche beachte.²⁰ Er meinte damit, dass die alte Kirche zwar keine römische Primatsausübung im Sinne der römisch-katholischen Theologie des II. Jahrtausends gekannt habe, wohl aber Lebensformen der universalkirchlichen Einheit, die nicht nur Manifestationscharakter gehabt hätten, sondern konstitutiv für das Kirche-Sein der Einzelkirchen gewesen seien. In dem Sinne habe es durchaus die Vorgängigkeit der Universalkirche vor der Partikularkirche gegeben. Dadurch wird die Rolle der Universalkirche unterstrichen, die bereits in der *Communio-Ekklesiologie* der alten Kirche ihren Ursprung findet. Diese altkirchliche Konzeption, nach der die Kirche als *Koinonia* von lokalen Kirchen dargestellt wird, impliziert auch den Sinn der Universalkirche. Nach Y. Congar bezieht sie sich auf die in Byzanz entwickelte Pentarchie-Theorie, an der nichts antirömisch gewesen sei. Laut ihr habe man die Gemeinschaft der Kirchen strukturiert und ihre Einheit gewahrt sehen können.²¹

Das Synodalprinzip, welches das Wesensmerkmal der orthodoxen Ekklesiologie ausmacht, beinhalte, so A. Kallis, mit Sicherheit auch ein universales Ordnungssystem, dem alle Ortskirchen unterliegen. Das Zentrum der Einheit dieses Synodalsystems ist der gegenwärtige Christus, den die Ortskirche in der Eucharistie feiert. Die soziologische Gestaltung des Mysteriums der universalen Einheit der Kirche sei aber nicht durch dogmatische Beschlüsse verwirklicht worden, die von oben diktiert worden seien, sondern vielmehr durch die Praxis der Beziehungen zwischen den verschiedenen selbständigen Gemeinden (...). Die Oberbischöfe erhielten ihre Gewalt vom Bischofskollegium, dem sie als *primus inter pares* vorstehen. Der Bischof von Rom verkörpere somit die Rolle des Behüters der kirchlichen Einheit, nicht aber mit einer Gewalt über die ganze Kirche, sondern innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, die durch das Band der Liebe im Heiligen Geist hergestellt werde und nicht durch die Autorität des kirchenrechtlichen Amtes.²² So gesehen widerspricht die eucharistische Struktur der Kirche weder einer universalen Ekklesiologie noch einem damit verbundenen Vorsitz im Liebesbund.

Im Dokument von München wird die Theologie der Ortskirche nicht in dem Maße überbetont, als wäre eine Ekklesiologie der Gesamtkirche auszuschließen, wenn die Funktion des Ortsbischofs über seine Lokalkirche hinaus gedeutet wird. Das Münchner Dokument spricht sowohl von einer gemeinsamen Verantwortung der *Episcopo* der Gesamtkirche, als auch von der Verantwortung jedes einzelnen Ortsbischofs, der sie durch die Weihe sowohl für seine Ortskirche als auch für die Gesamtkirche übernimmt. Zu klären jedoch bleibt, welche Gestalt das Verhältnis zwischen Universal- und Lokalkirche annehmen soll, so dass sich im Rahmen der *Koinonia* der Ortskirchen die Primatsfunktion des Bischofs von Rom bezüglich der Gesamtkirche konkretisieren lässt, ohne die Vielfalt der Kirchen und deshalb ihre Verschiedenheit zu missachten. Sowohl die Auffassung über den Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom als auch die Ansprüche auf Autonomie der Orthodoxen müssen im gleichen Maße in einer künftigen Form der Kircheneinheit ihre Konkretisierung finden. Mit einer streng zentralistisch geprägten Konzeption lässt sich künftig eine Einigung in Fragen der Kirchenstruktur, Kollegialität und Synodalität aller Bischöfe und der *Communio* aller Ortskirchen und ihres Verhältnisses zum Bischof und der Kirche von Rom kaum erzielen.²³

1.3.2. Das Prinzip der *Perichorese* in der *Communio-Ekklesiologie*

Auch der Einwand, den Ratzinger gegen das 1982 in München verfasste Dokument erhoben hat, bezieht sich auf die Form und den Charakter des Bischofs von Rom, welche für beide Kirchen akzeptabel wären: „Die Frage indes, welche eigentlich theologische Größe die vom Kaiser wahrgenommene Funktion ersetzen und übernehmen kann, ist unausweichlich, wenn man sinnvoll und konkret über Konziliarität der Kirche sprechen will“.²⁴ Das Konzept der Kirche als *Communio* bietet eine Antwort auf die Frage nach

²⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 75 f.

²¹ Vgl. Y. M. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma*, (HDG III, 3c), Freiburg 1971, 47.

²² A. Kallis, *Eucharistische Ekklesiologie – Theologie der Lokalkirche. Die eucharistische Struktur der Kirche*, in: A. Rauch, P. Imhof (Hg.), *Die Eucharistie der einen Kirche*, München 1983, 112 f.

²³ M. M. Garijo-Guembe, *Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen Kirche*, in: US 45:1990, 315.

²⁴ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, 76. Die Möglichkeit einer kritischen Beurteilung hinsichtlich der römisch-katholischen Theologie erscheint für Meyendorff angemessen. „Solche Überlegungen müssen keineswegs

der theologischen Größe des universalen Charakters der Kirche. Die *Communio*-Ekklesiologie scheint nur dann ein annehmbarer Weg zur vollen Einheit für beide Kirchen zu sein, wenn sie, so Pottmeyer, ein entsprechendes Konzept des „*Communio*-Primats“²⁵ voraussetzt, in dem sich beide Kirchen wiedererkennen könnten. Im Laufe der Kirchengeschichte kam es zu einem Verlust des *Communio*-Charakters der Kirche sowohl im Osten als auch im Westen.²⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil kündigte die Wiederherstellung der *Communio*-Ekklesiologie an, indem es die Bedeutung der Ortskirche stark ins Bewusstsein gerufen hat. Ein gelungenes wechselseitiges Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen und somit eine „*Communio*-Gestalt der Kirche und des Papstes“ bestünde, so Pottmeyer, in einem Bewusstsein und in dem inneren Bedarf des Eingefügtseins der Einzelkirchen in die *Communio* der Universalkirche.²⁷ Laut Damaskinos Papandreou manifestiert sich die Kirchengemeinschaft nicht in einer universalistisch strukturierten Kirche, die die Lokalkirchen als „*de iure*“ und „*de facto*“ untergeordnete Teile der „*Una Sancta*“ auffasse, sondern „in der konkreten „*communio*“, die ein Ineinander von Einheit und Vielheit in der Einheit von Christus und der Kirche ist und die die Trennung in der Kirche als Organisation und Mysterium überwindet“.²⁸

Aus orthodoxer Sicht sei die Lokalkirche in die eine und universale Kirche dadurch integriert, dass „die Bischöfe um den Bischof von Rom geschart sind, wodurch ihre Identität und lokale Autonomie verloren geht und es folglich so ist, dass eine einzige Kirche mit der Universalkirche identisch ist. In der orthodoxen Theologie ist die Autonomie der Lokalkirche kein administrativer Organisationstyp, sondern eine *Epiphany* der Universalkirche. Wir sprechen demnach von einer Pluralität der Lokalkirchen, deren *Communio* die Universalkirche darstellt. Die *Communio* der Lokalkirchen ist ein ebenso wichtiges Faktum wie ihre lokale Autonomie, und die Gemeinschaft der Bischöfe drückt die Kontinuität der *Communio* der Lokalkirchen und ihrer Einheit auf der Ebene der Universalkirche aus“.²⁹ Der orthodoxe Metropolit Damaskinos Papandreou weist auf einen Widerspruch zwischen der ordentlichen Jurisdiktion des Bischofs in dessen Diözese und der direkten und ordentlichen des römischen Bischofs hin. Andererseits fordert er von den Orthodoxen eine nähere Definition des Begriffs der Lokalkirche und ihrer Einordnung in die *Communio* mit den anderen Ortskirchen. Dem Papst kommt in dieser *Communio* die Stellung eines *primus inter pares*, eines Dieners Gottes zu.³⁰ Aus dieser Perspektive wird das Problem der unterschiedlichen Ekklesiologien, die aufeinander prallen und im Spannungsfeld der Autokephalie der Patriarchate in der Einheit mit der Kirche von Rom zum Vorschein kommen, deutlich.

In Bezug auf das Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt hat das Zweite Vatikanum „einzelne Elemente der alten eucharistischen *Communio*-Ekklesiologie aufgegriffen und die *iurisdictio*

zur einseitigen Bestätigung des ‚Römischen‘ führen. Sie verweisen auf das Prinzip eines Amtes der Einheit, aber sie fordern auch eine Selbstkritik der römisch-katholischen Theologie heraus, in der die Fehlentwicklungen der Primatstheologie und -praxis, die es unstreitig gegeben hat, genauso wach und unbefangen aufgedeckt werden, wie Meyendorff die Fehlentwicklungen einer bloß auf die Lokalkirche abzielenden Theologie und Praxis dargestellt hat“. ebd., 77; vgl. J. Meyendorff, *Kirchlicher Regionalismus: Strukturen der Gemeinschaft oder Vorwand des Separatismus?*, in: G. Alberigo, Y. M. Congar, H. J. Pottmeyer (Hgg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Bilanz nach dem zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 303-318.

²⁵ H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 119-146.

²⁶ Nach dem Schisma zwischen Ost- und Westkirche „verlor die Kirche des Westens den Charakter einer *communio* von Kirchen und es kam zur Uniformität und zum Zentralismus. Dagegen brach die Einheit der Ostkirche, weil ihr das Zentrum und das Amt der Einheit fehlten, in die Vielzahl autokephaler Kirchen auseinander, die untereinander kaum zu einer handlungsfähigen *communio* finden“. H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 144; vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 133 ff.; K. Schatz, *Papsttum und partikularkirchliche Gestalt bei Innozenz III. (1198-1216)*, in: AHP 8: 1970, 61-111.

²⁷ „Wenn es sich um ein Zu- und Ineinander von Universalkirche und Einzelkirchen, von Primat und Kollegialität, also um ein wechselseitiges Verhältnis von *Communio*-Gestalt der Kirche und *Communio*-Primat handelt, dann gilt aber auch umgekehrt: Nur in dem Maße, in dem sich die Einzelkirchen, ihre Leitung und Glieder (...) ihres Eingefügtsein in die *communio* der Universalkirche bewusst bleiben und Gemeinschaftsbeziehungen untereinander und mit dem Zentrum pflegen, kann es zu einer *Communio*-Gestalt der Kirche und des Papstes kommen“. H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 140.

²⁸ D. Papandreou, „*Successio apostolica*“ – *Erwägungen zur Überwindung der Trennung*, in: US 42: 1987, 39.

²⁹ I. Bria, *Koinonia als kanonische Gemeinschaft*, in: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens (Pro Oriente 2)* Wien 1976, 143.

³⁰ Vgl. D. Papandreou, *Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: *Das Papstamt, Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985, 166.

wieder in ihre sakramentalen Zusammenhänge, in die liturgisch versammelte Ortsgemeinde rückgebunden (...) zu einer befriedigenden Synthese und zu funktionierenden konkreten Lösungen ist das letzte Konzil allerdings nicht gekommen; es muss weniger als Abschluss einer Entwicklung denn als Ausgangspunkt einer neuen epochalen Gestalt des Petrusamtes im 3. Jahrtausend verstanden werden“.³¹ Die Aufgabe des Petrusdienstes müsse noch stärker, so W. Kasper, als dies im II. Vatikanum geschehen ist, im Zusammenhang mit der Konziliarität, Synodalität, Kollegialität und Subsidiarität in der Kirche gesehen werden. „Um seinen Dienst der Einheit leisten zu können, müsste es zugleich ein Dienst an der legitimen Freiheit der Kirche sein. Es müsste also viel deutlicher unterschieden werden zwischen den Rechten, die dem Papst als Primas der lateinischen Kirche zukommen, und denen, die ihm als Inhaber des Petrusamtes für die Gesamtkirche zukommen. Das Petrusamt besagt nicht notwendig Zentralismus und Kurialismus. So ist etwa (...) das Recht des Papstes, alle Bischofssitze frei zu besetzen, nicht notwendig mit dem Petrusamt gegeben; dieses Recht kann auch als ein Patriarchatsrecht verstanden und entsprechend auf den Bereich der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche begrenzt werden. Auf diese Weise könnte sichergestellt werden, dass der Reichtum und die Vielfalt der überkommenen legitimen Traditionen der verschiedenen konfessionellen Gruppen nicht unterdrückt, sondern bewahrt, ja bereichert werden können“.³² Der Dienst an der Einheit solle so nicht im Jurisdiktionsprimat seinen Ausdruck finden, sondern im pastoralen Sinne als „ein Symbol der Hoffnung, der Einheit und des Friedens in Freiheit und gegenseitiger Liebe“. Nach W. Hryniewicz schließen aus katholischer Sicht ontologische Gleichheit der Ortskirchen und das Synodalitätsprinzip den Begriff des Primats im lokalen, regionalen und universalen Maßstab nicht aus. „Im Lichte der orthodoxen Ekklesiologie sollte man den Primat nicht in der Kategorie der Macht und der Unterordnung, sondern des Dienstes, der Inspiration und Koordination verstehen.“ Dieses Problem wartet auf seine Stunde im orthodox-katholischen Dialog.³³ Zu dem „brüderlichen und geduldigen Dialog“ über den Primat ermutigt Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* (95 f).

Die folgenden Aussagen werfen ein Licht auf das ungeklärte Verhältnis zwischen der Lokal- und der Universalkirche bzw. dem Stuhl Petri, aber auch auf die Unterscheidung zwischen den Funktionen des Bischofs der Ortskirche von Rom und dem Oberhaupt der Universalkirche. Die Konkretisierung der Universal- und Lokalprinzipien der einen Kirche, die sowohl die Ost- wie auch die Westkirchentradition einschließt, vollzieht sich in einem gegenseitigen Durchdringen des Lokal- und Universalcharakters der Kirche. Johannes Paul II. wies in seiner Ansprache an die römische Kurie am 20.12.1990 auf die *Perichorese* hin, als er von einer Beziehung „gegenseitiger Innerlichkeit“ zwischen Orts- und Gesamtkirche sprach.³⁴

Nach Greshake hat die Universalkirche gerade in der *Perichorese* der Ortskirchen ihr Wesen. Diese Einsicht setze sich aber in der katholischen Ekklesiologie im Vergleich zur orthodoxen nur zögernd durch.³⁵ „Römisch-westkirchliches und ostkirchliches Kirchenverständnis (wobei letztes in wesentlichen Zügen vorsichtig und halbherzig auch im II. Vatikanum angepeilt wurde) entsprechen gerade perfekt der jeweiligen trinitätstheologischen Konzeption, die ihrerseits je ihren Widerhall in der Abbildlichkeit der *Ecclesia* finden.“³⁶ Auf den inneren Zusammenhang zwischen Trinität und Kirche im Münchner

³¹ W. Kasper, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, in: Conc(D) 11: 1975, 529 f.

³² W. Kasper, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit, die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion*, in: *Das Papstamt, Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, 133 f., 136.

³³ W. Hryniewicz, *Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand*, 262 f.

³⁴ Johannes Paul II., *Ansprache an die römische Kurie vom 20.12.1990*, in: AAS 83: 1991, 745 f.; die Internationale Theologenkommission hebt ebenso die „mutua interioritas“ hervor. *Commissio Theologica Internationalis, Themata Selecta de Ecclesiologia*, Vatikanstadt 1985, 32.

³⁵ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1997, 427 f.; der Autor weist kritisch auf Ratzingers *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* vom 28.05.1992 hin, in dem seiner Meinung nach nicht nur das hierarchisch-institutionelle Amtsverständnis unvermittelt neben das ‚Communio-Prinzip‘ gestellt sei, sondern es werde gegenüber der konziliaren ‚Perichorese‘ von Ortskirche und Universalkirche durch die Formel ‚Teil- bzw. Ortskirchen in und aus der Gesamtkirche‘ wiederum der Vorrang der Universalkirche eingeschränkt. Siehe ebd., 426, Anm. 565.

³⁶ „In der westkirchlichen Theologie bestand von Anfang an die Tendenz (und Gefahr), die (wesenhafte) Einheit Gottes „vor“ und „unabhängig“ von seiner personalen Differenzierung zu sehen. Korrelativ dazu steht im römisch-westkirchlichen Kirchenbild die *eine* Gesamtkirche „vor“ den vielen eigentümlichen Ortskirchen, die bezeichnenderweise „Teil“-Kirchen, also „unvollständige“ Kirchen heißen.“ G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 427.

Dokument weist auch der orthodoxe Kopräsident der *Internationalen Gemischten Kommission* für den theologischen Dialog, der Metropolit der griechisch-orthodoxen Erzdiözese in Australien, Stylianos Harkianakis, hin. Die Übertragung der perichoretischen Trinitätslehre in ekklesiologische Kategorien heiße, dass „bei der Lösung der trinitarischen Frage sowohl das Prinzip der *Kollegialität* in der Einheit wie das Prinzip der *Autokephalie* in diesen drei Personen zu erkennen ist.“³⁷ Darin verbirgt sich für ihn die einzig richtige und legitime Lösung der ekklesiologischen Fragen. J. Freitag zieht aus dem Trinitätsprinzip die erhellende Lehre für das Verhältnis von Orts- und Universalkirche. So wie in der Dreifaltigkeit die Einheit und die Vielfalt der *communio personarum* gleichrangig und gleichursprünglich sind, so ist auch die Universalkirche in der Vielfalt der Ortskirchen vollkommen präsent, die wiederum die Universalität der einen Kirche ausmachen. „Es gibt die Universalkirche nicht jenseits oder außerhalb der Vollzahl der Ortskirchen und ihrer gegenseitigen Perichorese.“³⁸ Die Universalkirche ist keineswegs „ein übergeordnetes kirchliches Sein über den Ortskirchen“. Die Universalkirche sei, so H. Biedermann, die Viel-Einheit, in der die Vielheit und Einheit nicht Gegensätze bilden, die sich ausschließen, sondern aufgenommen und dadurch überschritten sind auf eine neue Ordnung hin (...) Es versteht sich von selbst, dass diese Viel-Einheit nach orth. Verständnis nicht zusammengehen will mit Uniformität, aber ebenso wenig mit einem wie auch immer gearteten und begründeten Zentralismus der Leitung.³⁹ Die Ortskirchen müssen in ihrem Eingefügtsein in die Gesamtkirche ihre Autonomie bewahren. „Je mehr die Autonomie der lokalen Kirchen in das Leben der Kirche eingeführt wird, desto deutlicher und klarer wird das Spezifikum des Primates“.⁴⁰

Obwohl eine ausführliche Diskussion über den Primat des Bischofs von Rom der Arbeit der *Gemischten Kommission* des orthodox-katholischen Dialogs noch bevorsteht, gehört sie unmittelbar zu der Gesamtproblematik der *Communio-Ekklesiologie* und des Verhältnisses der Orts- und Universalkirche, die in der ersten Phase des Dialogs behandelt wurde. In der *Communio-Ekklesiologie* könne, so Metropolit J. Zizioulas von Pergamon, weder Synodalität noch Primat über die kirchliche Gemeinschaft gesetzt werden. Nur im Falle einer Kirchenstruktur oder eines Amtes, die die Gemeinschaft jeder einzelnen Lokalkirche einschließen würde, könnten Synodalität und Primat die Realitäten der Gemeinschaft sein.⁴¹ J. Meyendorff weitet den Gedanken der *Communio-Ekklesiologie* aus, und betont, dass die Kirche institutionelle Formen als Garantie und Ausdruck der universalen Dimension der Kirche braucht. Die drei Formen, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene der kirchlichen Dimension widerspiegeln, sind notwendig und gehören „zum Wesen der christlichen Botschaft“. Das Verhältnis zwischen allen drei kirchlichen Formen besteht in ihrer wechselseitigen Durchdringung.⁴² Dies

³⁷ S. Harkianakis, *Der offizielle Dialog*, 164; siehe ausführlicher ders., *Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie*, in: *Cath(M)* 28: 1974, 9; vgl. ders., *Über die gegenwärtige Situation der orthodoxen Kirche*, in: *Kyrios* VI, 4: 1966, 231.

³⁸ „Wie in der Trinität weder die Einheit des göttlichen Wesens von der *communio personarum* noch die Vielfalt der Personen aus der Einheit des Wesens abzuleiten ist, vielmehr beide gleichrangig und gleichursprünglich sind, gilt so nicht auch analog, dass weder die Einheit der Universalkirche aus der (vorgeordneten) Vielzahl der Ortskirchen zu gewinnen noch deren Vielfalt und *communio* aus der (vorgeordneten) Einheit der universalen *Una Sancta* abzuleiten ist? (...) Es gibt die Universalkirche nicht jenseits oder außerhalb der Vollzahl der Ortskirchen und ihrer gegenseitigen Perichorese.“ J. Freitag, *Vorrang der Universalkirche? Ecclesia in et ex Ecclesiis – Ecclesiae in et ex Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie*, in: *ÖR* 44: 1995, 81 ff.; Näheres zum Begriff „perichoresis“ in Bezug auf die Trinitätslehre bei P. Stemmer, *Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffes*, in: *ABG* 27: 1983, 9-55; A. Deneffe, *Perichoresis, Circumincessio, Circuminsessio*, in: *ZkTh* 47: 1923, 479-532; H. Barré, *Trinité que j'adore*, Paris 1965, 38.

³⁹ H. Biedermann, *Gotteslehre und Kirchenverständnis. Zugang der orthodoxen und katholischen Theologie*, in: *ThPQ* 129: 1981, 134 f.

⁴⁰ M. M. Garijo-Guembe, *Die Dokumente der internationalen Dialogkommission*, 316.

⁴¹ „(...) in an ecclesiology of communion, neither synodality nor primacy can be understood as implying structures or ministries standing above the ecclesial community or communities. Only by a structure or a ministry that would involve the community of each local Church can synodality and primacy be realities of communion.“ J. Zizioulas, *The Church as Communion*, in: T. F. Best, G. Gassmann (Hgg.), *On the Way to Fuller Koinonia* (Fifth World Conference on Faith and Order, World Council of Churches, Santiago de Compostela, 3-14 August 1993), Faith and Order Paper 166, Genf 1994, 107.

⁴² J. Meyendorff schreibt: „(...) die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und dem römischen Katholizismus werden sich kaum weiterentwickeln, solange nicht ein kompetentes Team einen Themenkatalog aufzustellen versucht, der beide Seiten herausfordert und ihr Bewusstsein auf die Probe stellt, Glieder der *Katholischen Kirche Christi* zu sein. Beide Seiten müssten bereit sein, anzuerkennen, dass eine solche Gliedschaft in der Ortskirche, in

scheint der einzige Weg innerhalb der Kirche zu sein, gemeinsam zu versuchen, zu einer Versöhnung zwischen diesen drei Dimensionen zu kommen. Nach Ansicht von H. Greshake kann die *communio ecclesiarum* nur dann gelingen, „wenn eine ‚dreigliedrige‘ Kirchenstruktur: Ortskirche – regionale Hauptkirche – römische Primatialkirche gegeben ist. Erst durch die Eingliederung verschiedener benachbarter Ortskirchen in eine Teilkirchen-Communio hat die einzelne Ortskirche die Chance, ihr Eigensein und ihre Eigenart nicht zu verlieren, sondern ins Ganze einzubringen. Eine bloß dyadische, d.h. zweigliedrige kirchliche Struktur, die charakterisiert ist durch ortsbischöfliche Kompetenz auf der einen und päpstliche Kompetenz auf der anderen Seite, reicht dafür nicht aus. (...) Nur eine triadische Kirchenstruktur verhindert sowohl, dass die gesamtkirchliche Communio in eine Pluralität von Ortskirchen zerfällt (die aus sich heraus meist zu klein sind, eine wirkliche Eigengestalt und kulturelle Synthese hervorzubringen), als auch, dass diese angesichts des päpstlichen Primats das Gewicht des Katholischen nicht mehr voll zur Geltung bringen kann.“⁴³

Der Zentralgedanke der Dialogspapiere von München, Bari und Neu Valamo überbetont weder die Rolle der Ortskirche noch vermindert er die Funktion der Universalkirche. Vielmehr verweist er auf die Untrennbarkeit der beiden kirchenbildenden Komponenten. „In unterschiedlicher Deutlichkeit ist beides in der Ekklesiologie unserer beiden Kirchen gewahrt. Dass die gemeinsame Erklärung beides nebeneinandersetzt, weist für die weitere Kommissionsarbeit den Weg, dass es beide Sichtweisen anzuerkennen, nicht zwischen ihnen zu wählen gilt.“⁴⁴ Sowohl die Ortskirchenstruktur als auch ihre Universaldimension erscheinen als komplementär für das Kirchenverständnis. Die Schlussworte der Erklärung von Valamo fordern die beiden Kirchen auf, neben dem Lokalcharakter der Kirche den Dialog auch über das Thema des Primats des Bischofs von Rom aufzunehmen (55). Dies weist auf die Notwendigkeit hin, die sichtbare Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen und darin den Universalcharakter der einen Kirche Christi zu unterstreichen. Damit wäre mit Recht der Appell in der Erklärung von Valamo zur Kontextualisierung des Papstthemas und ihre unabdingbare Integration in das Zentrum der ökumenischen Auseinandersetzung als „großes Hoffnungszeichen für den Dialog“ getätigt.⁴⁵ Der orthodox-katholische Dialog widmete sich in der ersten Phase dem Lokalcharakter der Kirche. Wie sich der weitere Dialog entwickeln wird, hängt von der wahrheitsgetreuen Kenntnis des Gegenstandes und der Geschichte des Schismas ab, welche zur Trennung der betreffenden Kirchen beigetragen hat. Ch. J. Dumont weist auf die Offenheit J. Meyendorffs theologischen Denkens hin, der den Phyletismus in der Orthodoxie stark kritisiert und die Universalität der Kirche im gleichen Maße, wie auch ihren lokalen und regionalen Charakter, betont.⁴⁶

„Das Universale und das Örtliche fallen notwendigerweise zusammen“, betont das Münchner Dokument, das auch den „trinitarischen Gott“ als die theologische Begründung dieser Einheit in der Vielfalt liefert.⁴⁷ In einer kurzen Erläuterung weist Erzbischof Stylianos, der Kopräsident der Dialogkommission, auf die der Ost- und Westtradition gemeinsame theologische Lehre der Perichorese hin, in welcher seiner Meinung nach die Lösung der fehlenden Übereinstimmungen der beiden Kirchen erblickt werden könnte.⁴⁸

der Eucharistie voll realisiert wird; dass die Gliedschaft auch eine regionale (das heißt kulturelle, nationale und soziale) Mission einschließt; dass der Regionalismus nicht immer mit dem Universalismus zu vereinbaren ist, der doch auch zum *Wesen* der christlichen Botschaft gehört. Auf diesen drei Ebenen sollte ein *Konsens* herbeigeführt werden. Anderenfalls gelingt es weder den Übereinstimmungen in einzelnen theologischen Fragen noch gelegentlichen symbolischen Gesten und schon gar nicht der Diplomatie, die Einheit herzustellen, nach der wir suchen.“ Siehe *Kirchlicher Regionalismus*, 318; vgl. ders., *Schwesterkirchen*, 52; vgl. ders., *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood 1978, 63-79.

⁴³ G. Greshake, *Der dreieine Gott*, 424, Anm. 558; zum Thema der triadischen Kirchenstruktur und eine kritische Infragestellung des römischen *Instrumentum laboris* siehe H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hgg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989; Th. J. Reese (Hg.), *Episcopal conferences. Historical, canonical and theological studies*, 1989.

⁴⁴ E. Ch. Suttner, *Die in München, Bari und Valamo*, 181.

⁴⁵ Ebd. 186.

⁴⁶ J. Meyendorff, *Kirchlicher Regionalismus*, 310 ff.; Ch. J. Dumont, *Wo steht der Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: *Am Beginn des theologischen Dialogs*, Pro Oriente 10: 1987, 379.

⁴⁷ Vgl. G. Larentzakakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, in: W. Breuning (Hg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 73-96, zitiert bei ders., *10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche – Eine Bilanz*, in: Pro Oriente 15: 1994, 55.

⁴⁸ S. Harkianakis, *Der offizielle Dialog*, 164.

1.4. Die zweite Phase des theologischen Dialogs

Die Uniertenfrage begleitete die Arbeit der Dialogkommission von Anfang an. Nach der politischen Wende in Mittel- und Osteuropa rückte sie in den Mittelpunkt des bilateralen Dialogs. Während des Treffens in Bari wurde beschlossen, eine Unterkommission zu berufen, die sich mit der Uniertenfrage aus historischer, ekklesiologischer und praktischer Sicht beschäftigen soll. Als Antwort auf die neue Situation erarbeitete die Dialogkommission zwei Erklärungen in Freising (1990) und in Balamand (1993).

Der zweiten Phase des theologischen Dialogs wird in diesem Kapitel mehr Aufmerksamkeit gewidmet, denn diese Problematik betrifft aufs Engste die ökumenische Situation in der Ukraine. In dieser Phase des theologischen Dialogs ging es vor allem um das Problem des Uniatismus und den daraus resultierenden Proselytismus, das seit dem Beginn der Arbeit der *Internationalen Gemischten Kommission* Gegenstand zahlreicher Diskussionen war.

Bereits während der Beratungen auf Rhodos (1980) wurde die Anwesenheit der Vertreter der katholischen Ostkirchen in der Kommission zum Streitpunkt. In München (1982) war es ebenso erforderlich, sich mit der Uniertenfrage auseinander zu setzen. Während der 3. Plenarsitzung auf Kreta (1984) trat die Frage des Proselytismus auf, die in ihrer ganzen Tragweite von den Vertretern des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem gestellt wurde. Einige orthodoxe Kirchen wandten sich schon vor dem Beginn der Gespräche ausdrücklich gegen jede Art der Teilnahme von Unierten am theologischen Dialog. Diese Ablehnung wurde bereits auf der ersten Zusammenkunft der orthodoxen Mitglieder der vorbereitenden Kommission in Genf zum Ausdruck gebracht, weil eine Teilnahme von Unierten „die Arbeit des Dialogs nur erschweren und keinesfalls erleichtern könne“.⁴⁹ In viel schärferer Form äußerte man es seitens der orthodoxen Kirche bei der zweiten Zusammenkunft, indem man sagte, die Abwesenheit der Unierten sei eine „unabdingbare Voraussetzung für den Beginn des theologischen Dialogs“.⁵⁰ In Rom hielt man es dennoch für unmöglich, dass die Unierten vom Dialog ausgeschlossen wären, „weil der Streitpunkt der Unia und des Uniatismus nicht ohne Dabeisein und Mitsprache der Unierten zurecht behandelt werden sollte und könne“.⁵¹

Das Abschlusskommuniqué der Beratungen in Bari betonte ausdrücklich, dass die Vertreter der Orthodoxie ihrer Sorge über den Proselytismus von Seiten der Katholiken sowie über Existenz und Aktivität der mit Rom vereinten Kirchen östlicher Riten Ausdruck geben. Es wurde vorgeschlagen, beide Probleme zum Gegenstand eventueller Untersuchungen innerhalb der Kommission zu machen; denn sie bilden immer wieder eine Quelle ernster Divergenzen zwischen den Dialogspartnern. Auch wurde die Einberufung entsprechender kirchlicher Instanzen empfohlen, die sich mit der Lösung praktischer Probleme beschäftigen sollten, die sich aus wirklichem oder scheinbarem Proselytismus ergeben.⁵²

1.4.1. Die politische Wende in Osteuropa und ihre Folgen für den Verlauf der zweiten Phase des theologischen Dialogs

Der Gewinn der Religionsfreiheit nach der politischen Wende in Osteuropa hatte zur Folge, dass es zu starken Auseinandersetzungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Patriarchat von Moskau bzw. einer Erschwernis des bilateralen Dialogs auf Weltebene kam. Der Uniatismus und Proselytismus, die neben der Autokephaliebewegung in der ukrainischen Orthodoxie⁵³ und dem neu erwachten Nationalismus⁵⁴ zum spezifischen Problem dieses Landes wurden, belasteten am schwersten die zwischenkirchliche Landschaft.

Nach der Zwangsliquidierung der UGKK durch die sogenannte Synode von Lviv/Lemberg (1946) und der Auflösung der Eparchie von Mukačevo in der Karpato-Ukraine (1949) wurde diese Kirche

⁴⁹ C. G. Zaphiris, *Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland*, in: Theol(A) 52: 1981, 812.

⁵⁰ Ebd. Zum Verlauf des Dialogs siehe auch A. Lopatnjuk, *Die Problematik des Uniatismus und der unierten Kirchen im theologischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus mit besonderer Berücksichtigung der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche*. WWU Münster, Inaugural-Diss. 1997. (Manuskriptformat)

⁵¹ H. Biedermann, *Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand*, in: COst 37: 1982, 12.

⁵² W. Hryniewicz, *Der Dialog ist ein heiliges Werk*, in: OS 35: 1986, 325.

⁵³ I. Zawerucha, *Zur Lage der Orthodoxie in der Ukraine*, in: IDOC 4: 1992, Nr. 17/18, 33-37.

⁵⁴ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa. Einige Reflexionen über große Herausforderungen unserer Zeit*, in: OS 48: 1999, 163 ff.

gezwungen, in den Untergrund zu gehen. Jahrzehnte wurde sie den Verfolgungen seitens des Sowjetregimes ausgesetzt.⁵⁵ 1979 hat Papst Johannes Paul II. in seinem Schreiben *1000 Jahre Christentum in der Ukraine* die Selbstständigkeit der UGKK und ihre Zugehörigkeit zum ukrainischen Volkstum ausdrücklich anerkannt. Im „offenen Brief an Seine Heiligkeit, Johannes Paul II., von den Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Gläubigen der Ukrainisch-Katholischen Kirche“ vom 4. August 1987 wird öffentlich das Wiederauftauchen der Kirche aus dem Untergrund auf Grund der besseren Bedingungen unter Gorbačov angekündigt.⁵⁶

Diese „Wiederbelebung“ der unierten Kirche wurde von der orthodoxen Seite von Anfang an als eine auf Proselytismus ausgerichtete Politik der RKK betrachtet.⁵⁷ Der neuernannte Leiter des Außenamtes der ROK, Metropolit Kirill von Smolensk und Kaliningrad, erklärte am 30. November 1989, dass die Wiedererrichtung der UGKK für die Orthodoxie inakzeptabel sei.⁵⁸ Zu besonders spürbaren Konflikten kam es in Gebieten, in denen die unierten Gläubigen ihr ehemaliges Eigentum von den orthodoxen Ortskirchen zurückforderten. Zu einer Eskalation der interkonfessionellen Beziehungen in den Lokalkirchen kam es vor allem in der Westukraine. In den Jahren 1992/94 forderten sich die unierten und orthodoxen Gläubigen zu bitteren Zusammenstößen heraus.⁵⁹ Oft waren die nationalistisch-politischen Interessen mit den kirchlichen verflochten. Die aus dieser Situation entstandenen Wunden und das tiefe Misstrauen bleiben bis heute ungeheilt.

1.4.2. Die Verhandlungen zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) und dem Apostolischen Stuhl in Moskau vom 12. bis 17. Januar 1990

Die bilateralen Verhandlungen zwischen Moskau und Rom über die Unierten in der Westukraine resultierten in einem Abschlussdokument, das am 17. Januar 1990 verabschiedet wurde. Die Verhandlungsteilnehmer brachten in den *Empfehlungen zur Normalisierung der Lage in der Westukraine*⁶⁰ zum Ausdruck, dass die Situation der Unierten aufgrund des Prinzips der Religionsfreiheit und der Rechtsstaatlichkeit, auf deren Basis eine neue Perspektive zwischen Orthodoxen und Unierten in der Ukraine gestattet wurde, möglichst schnell normalisiert werden sollte (1). Das wechselseitige Unrecht müsse im Geiste aufrichtiger Vergebung überwunden werden (2). Die Unierten hätten das Recht auf religiöse Aktivität, das allerdings nicht das Recht der anderen Christen verletzen dürfe (3). Im Falle der Gewaltanwendung durch die Unierten bei der Übernahme der Kirchengebäude könne der Staat die Registrierung der unierten Gemeinden verhindern (4). Beide Seiten bekräftigen, dass die Unierten das Recht haben, ihre Gemeinden registrieren zu lassen (5), vom Staat Gotteshäuser zu erhalten oder selbst neue zu bauen (6). In Ortschaften, in denen Mitglieder von beiden Konfessionen dasselbe Kirchengebäude beanspruchen, solle eine entsprechende Lösung gefunden werden (7). Zur Lösung der praktischen Streitfragen solle eine Viererkommission gebildet werden (8). In den Empfehlungen wird betont, dass die katholische Gemeinschaft des östlichen Ritus im westlichen Teil der Ukraine ein ungelungener Versuch zur Überwindung der Trennung zwischen Katholiken und Orthodoxen sei, weil er

⁵⁵ Zur Geschichte der Verfolgung der UGKK unter dem Sowjetregime siehe B. R. Bociurkiw, *The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939-1950)*, Edmonton-Toronto 1996; S. Keleher, *Passion and Resurrection: The Persecution of the Greek Catholic Church in Soviet Ukraine – 1939-1989*, Lviv 1993; vgl. J. Stimpfle, *Bericht über die Bistumswallfahrt der Diözese Augsburg in die Ukraine und nach Russland anlässlich der Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' vom 2. bis zum 7. September 1988*, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), *Die Ukrainische Katholische Kirche*, München 1990, 164.

⁵⁶ Siehe S. Keleher, *Passion and Resurrection*, besonders 187-298, mit umfangreicher Sammlung der Dokumentation aus der Zeit der sowjetischen Periode; B. R. Bociurkiw, *The Ukraine Greek Catholic Church*.

⁵⁷ Heiliger Synod der Russischen Orthodoxen Kirche. *Erklärung der heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche zur Situation in den westlichen Gebieten der Ukraine*, in: SOrth März 1990, 2; auch in: ŽMP 3: 1990, 2-3.

⁵⁸ Den Bericht über die Presseerklärung des Erzbischofs Kirill siehe *Drohung und Mahnung nach Rom*, in: Deutsche Tagespost vom 30. November 1989, 4.

⁵⁹ Vgl. Heiliger Synod der Russischen Orthodoxen Kirche. *Erklärung der heiligen Synode der Russischen Orthodoxen Kirche zur Situation in den westlichen Gebieten der Ukraine*, 2-3.

⁶⁰ *Die Empfehlungen zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine*, in: US 2: 1990, 173-176; *Recommendations for the normalization of relations between Orthodox and Catholics of the Eastern Rite in the Western Ukraine*, in: Information Service Nr. 71, 131-133; *Recommendations for Normalising Relations between members of the Orthodox Church and Catholics of the Eastern Rite in the Western Ukraine*, in: JMP 5: 1990, 8 f.

mit einer falschen Methode durchgeführt worden sei (9). Beide Seiten sind bereit, in weiteren Gesprächen über den Aufbau der hierarchischen Struktur der UGKK zu verhandeln (10).

In Bezug auf die Verfassung der Empfehlungen muss unterstrichen werden, dass die beiden Auslöser der Spannung in der Westukraine, die Unierten und die Autokephalisten, zum Teil oder ganz von den Verhandlungen ausgeschlossen geblieben sind. Den Unierten kommt die Anerkennung als gleichberechtigte Kirche im Dialog zwischen Rom und Moskau nicht zu, sondern nur als „Gemeinschaften der Katholiken des östlichen Ritus“. Nur eine weite Auslegung des Textes ermöglicht dieses Einsehen.⁶¹ Des Weiteren durfte man sich dadurch, dass die bilateralen Verhandlungen zwischen der ROK und dem Vatikan die Autokephalen Orthodoxen Kirchen in der Ukraine ganz ausließen, von vornherein eine Entspannung der konfessionellen Situation in der Ukraine nur begrenzt erhoffen.⁶²

1.4.3. Die Sitzung der Unterkommission in Wien vom 26. bis 31. Januar 1990

Bereits während der 5. Vollversammlung (1988) in Neu-Valamo wurde eine Unterkommission zwecks der Lösung der Uniertenfrage gebildet. Beim Zusammentreffen mit dem Koordinierungskomitee plante man, im Februar 1990 einen Entwurf mit konkreten Empfehlungen an die Kirchen zu erarbeiten. Die Sitzung der Unterkommission, die sich grundsätzlich mit der Uniertenfrage beschäftigte, fand vom 26. bis 31. Januar 1990 im Rahmen des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxie und Katholizismus in Wien statt.

Das Grundprinzip des erarbeiteten Dokumentes bildete die Ekklesiologie der Schwesterkirchen, die mit dem Modell und der Methode des Uniatismus unvereinbar ist. Ebenso ist jede Art vom soteriologischen Exklusivismus und dem daraus folgenden Proselytismus inakzeptabel. Die Liturgie darf ausschließlich in der Form der jeweils eigenen Tradition gefeiert werden. Gewaltanwendung bei der Lösung von zwischenkirchlichen Differenzen wird scharf verurteilt.

Obwohl der Entwurf die Grundlinien der Dokumente von Freising (1990) und Balamand (1993) beinhaltet, wurde er nicht veröffentlicht. Die Vorschläge des Entwurfes fanden generell ein positives Echo bei den Orthodoxen.⁶³ Es gab jedoch bereits während der Sitzung der Unterkommission in Wien kritische Äußerungen, die weder für Unierte noch für römische Katholiken⁶⁴ als akzeptabel erschienen. Orthodoxe Theologen wie Th. Zissis forderten eine schnelle Auflösung der griechisch-katholischen Kirchen. Seiner Meinung nach sollte jedem einzelnen griechisch-katholischen Gläubigen die freie Entscheidungsmöglichkeit gegeben werden, sich entweder der orthodoxen oder der römisch-katholischen Kirche anzuschließen.⁶⁵ Seitens der katholischen Delegation wurde auf die Forderung von Zissis negativ reagiert, indem man darauf aufmerksam machte, dass diese Art Forderung zur Auflösung der unierten Kirchen einen Verstoß gegen die Religionsfreiheit und gegen die Würde der unierten Lokalkirchen bedeutete.⁶⁶

1.4.4. Das Scheitern der Viererkommission in Kyjiv und Lemberg (7.-13.03.1990)

Die *Empfehlungen zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in der Ukraine*, die am 17. Januar 1990 als Resultat der Verhandlungen zwischen Moskau und Rom erstellt wurden, sahen im § 8 die Bildung einer Viererkommission vor, welche die praktischen Fragen im Zusammenleben der beiden Konfessionen lösen sollte. Die Kommission setzte sich aus den Vertretern des Vatikans, der UGKK, des Moskauer Patriarchats sowie der Repräsentanten des unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats stehenden ukrainischen Exarchates zusammen.⁶⁷

⁶¹ Vgl. *Plenary Meeting Pontifical Council for promoting Christian Unity, 28.01.-02.02.1990*, in: Information Service 78: 1991, 148; vgl. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 116.

⁶² Die breite Problematik der Autokephaliebewegung in der Ukraine wird im Kapitel IV, 3. behandelt.

⁶³ Vgl. E. Clapsis, *The Roman Catholic Church*, 230 ff.

⁶⁴ E. Ch. Suttner, *Church Unity. Union or uniatism? Catholic-Orthodox ecumenical perspectives*, Rom-Bangalore 1991, 131; siehe auch bei Roberson, *The Eastern Catholic Churches*, 203.

⁶⁵ Vgl. Th. Zissis, *Uniatism: A Problem in Dialogue*, 31.

⁶⁶ Vgl. R. Roberson, *The Eastern Catholic Churches*, 203; siehe E. Ch. Suttner, *Church unity*, 131.

⁶⁷ Zu den Teilnehmern der Viererkommission siehe: C. Weise, *Metropolit Sternjuk – ein Symbol der Kirche in Lemberg*, in: COst 52: 1997, 204 f.; vgl. KAN vom 13.03.1990. „Rückgabe von konfiszierten Kirchen an Katholiken vereinbart. UdSSR: gemeinsame katholisch-orthodoxe Kommission erreichte Einigung“, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), *Die ukrainische katholische Kirche*, 213 f.

Bereits am ersten Tag der Verhandlungen wurde ein Dokument erstellt: *Aufruf der Viererkommission zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine*.⁶⁸ Ihre Hauptaufgabe sieht die Viererkommission in der Regelung der Situation in den Gemeinden, in denen die Unierten vor der staatlichen Registrierung das Kirchengebäude in Anspruch genommen haben. Das Kirchengebäude soll vor Ort der deutlichen konfessionellen Mehrheit gehören. Bei einer unklaren Zahl der Angehörigen der beiden Kirchen soll unter Aufsicht der Viererkommission über das Kirchengebäude in einer Abstimmung entschieden werden. Auch die Minderheit soll einen entsprechenden Raum bekommen. Auf Grund der Kompliziertheit der Situation soll sich die Kommission mit den Kirchengebäuden in den Städten in den nächsten Sitzungen beschäftigen. Der Klerus und die Gläubigen werden aufgefordert, Ruhe zu bewahren und keinen Druck auf die Kommission auszuüben. Die feindseligen Äußerungen sollen unterlassen werden. Die verhandelnden Seiten sollen sich in die politischen Angelegenheiten nicht einmischen. Seitens des Staates wird eine konstruktive Mitarbeit erwartet, ohne jedoch in innerkirchliche Angelegenheiten einzugreifen.

Das Dokument der Viererkommission wurde seitens der Delegation der UGKK bereits während der Verhandlungen scharf kritisiert und am 13. März 1990 abgelehnt, was letztendlich das Scheitern der Viererkommission mit sich brachte. Eine klare Darstellung der Position der unierten Delegation wurde am 17. März 1990 in einer *Erklärung zum Stand der Gespräche der Viererkommission*⁶⁹ bei einer Zusammenkunft der Bischöfe der UGKK in der Lemberger Verklärungskirche verabschiedet. Die Ursache für den Abbruch der Verhandlungen sehen die unierten Bischöfe in der ständigen Weigerung des Moskauer Patriarchates, die sogenannte Synode von Lemberg 1946 als unkanonisch zu verwerfen. Ein weiterer Grund zum Abbruch der Verhandlungen wird in einem Mangel an Anerkennung der UGKK als gleichberechtigte Kirche und Institution seitens der ROK gesehen. Es wird im Weiteren nach einer vollständigen Legalisierung der UGKK, ihrer Rehabilitierung und Restitution verlangt als einer notwendigen Voraussetzung für ein künftiges Verhandeln mit Orthodoxen über die Aufteilung der Kirchengebäude. Der Staat wird hiermit auch als ein Partner im Dialog zwischen der UGKK und der ROK einbezogen. Laut der Entscheidung der ukrainischen unierten Bischöfe sollten nachstehende Punkte in Betracht gezogen werden:

1. Die UGKK ist entsprechend der Lehre des II. Vatikanischen Konzils eine *Ecclesia Particularis sui iuris*.
- 2-4. Die UGKK steht mit ihrem Oberhaupt, Myroslav Ivan Lubačivs'kyj, dem Großbischof von Lemberg für die Ukrainer in *communio* mit dem Bischof von Rom als dem Hirten und Lehrer der Universalen Kirche.
5. Die UGKK erstrebt, mit allen Kirchen und Konfessionen im Dialog der Liebe zu leben. Ihr Ziel ist auch die Legalisierung und volle öffentliche Anerkennung durch den Staat.
6. Die UGKK verurteilt jede Art von Gewalt und verlangt, auf gegenseitige Anklagen wegen angeblicher Gewalttaten und Proselytismus zu verzichten.
7. Als beispielhafte Staatsbürger wollen die ukrainischen Katholiken aktiv an der wahren Demokratisierung der ukrainischen Gesellschaft teilnehmen.
8. Die UGKK fordert ihre Rehabilitierung und vollständige Restitution. Sie beharrt auf der Erklärung der sogenannten Lemberger Synode von 1946 als unkanonisch. Von diesem rechtlichen Akt hängen alle künftigen Übereinkommen mit ROK ab. Der Großbischof von Lemberg soll vom Exil nach Lemberg zurückkehren dürfen.
- 9-10. Die UGKK soll alle Rechte besitzen, die ihr auf Grund des neuen Staatsgesetzes über die Gewissensfreiheit zukommen, nämlich: volle Religionsfreiheit, offizielle Anerkennung durch den Staat, freien Zugang zu den Kultstätten, Organisation hierarchischer Strukturen und ungehinderten Kontakt zum

⁶⁸ Siehe *Zvernennia Čotyrystoronnioji Komissii dla normalizacii vidnosyn miž pravoslavnyj i katolykamy schidnoho obrjadu (Greko-Katolykamy) na Zachidnij Ukrajinii* (Aufruf der Viererkommission zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine), in: Patriarchat 23: 1990, Mai, 6-7.

⁶⁹ *Stanovyšče Ijerarchii Ukrajin's'koji Greko-Katolyc'koji Cerkvy v Ukrajinii vidnosno rozmov Čotyrychstoronnioji Komissii* (Erklärung der Hierarchie der UGKK zum Stand der Gespräche der Viererkommission), in: Patriarchat 23: 1990, Mai, 4-6.

Apostolischen Stuhl in Rom sowie zu den Gläubigen und anderen Staatsbürgern innerhalb und außerhalb des Landes.

11. Alle Bischöfe der UGKK sollen staatlich anerkannt und im *Annuario Pontificio* verzeichnet werden.

12. Die UGKK fordert die Wiedereröffnung des Lemberger Priesterseminars und die Möglichkeit zur Ausbildung ihrer Priesterkandidaten im Ausland.

13-14. Nach der Legalisierung wird die UGKK ihre Strukturen gemäß dem CCEO konstituieren. Die UGKK erwartet zur Patriarchatskirche erhoben zu werden.

In der Erklärung der Bischöfe der UGKK kann man die Einstellung deutlich sehen, die einerseits aus dem Selbstbewusstsein der UGKK für die Verschärfung ihrer Beziehung zu den ukrainischen Orthodoxen Kirchen sorgt, andererseits aber zum Dialog und Eintracht mit ihnen offen steht. Der Kern der Erklärung der ukrainischen Bischöfe und somit ihre ganze Kompliziertheit besteht darin, dass sie den Rahmen der kanonischen Beziehungen der UGKK zu den Orthodoxen Kirchen in der Ukraine festsetzt. Als unabdingbar wird die Annullierung der sogenannten Lemberger Synode 1946 gefordert. Dadurch wäre eine rechtliche Basis geschaffen, auf der allein es zu einem künftigen Übereinkommen mit der ROK kommen könnte.⁷⁰ In der Erklärung wird die Anerkennung der UGKK als einer gleichberechtigten Kirche gefordert. Im Vergleich zu den bilateralen Verhandlungen in Moskau und der Arbeit der Viererkommission in Lemberg, wo über Eigentum der Unierten diskutiert wurde, treten die Bischöfe der UGKK in ihrer Erklärung als rechtmäßiger Besitzer auf. Nur auf der Basis der vollen Restitution sind die weiteren Verhandlungen mit Orthodoxen über die Aufteilung möglich. Die Bischöfe äußern ihre Bereitschaft zu einer gerechten Aufteilung der Kirchengüter mit allen Orthodoxen in der Ukraine. In diesem Prozess sehen sie auch eine wichtige Rolle des Staates. Die Bereitwilligkeit der unierten Bischöfe zum Dialog mit Orthodoxen deutet auf eine ökumenische Offenheit hin, die um so mehr an Bedeutung gewinnt, als sie von den Unierten ausgeht.

Die Erklärung der Bischöfe der UGKK gilt als eine Antwort auf die Arbeit der Viererkommission, die sich mit praktischen Fragen der ökumenischen Situation in der Ukraine befasste. Sie spricht außerdem ein weiteres Spektrum der Probleme an, die einer theologischen Lösung bedürfen. Eine weitere Spannung im Text der Erklärung, die im vierten Kapitel dieser Arbeit als eines der wichtigsten Probleme der Ökumene in der Ukraine dargestellt wird, bereitet die Vorstellung der Bischöfe der UGKK über ihren Kirchenstatus innerhalb der universalen katholischen Kirche unter dem Bischof von Rom. Diese Vorstellung plädiert für eine Eigenständigkeit, die sich in der Erhebung zur Patriarchatskirche artikuliert.

1.4.5. Die gemeinsame Erklärung von Freising vom 15. Juni 1990

Die 6. Vollversammlung der *Internationalen Gemischten Kommission* für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche fand vom 6. bis 15. Juni 1990 in Freising statt. Sie war durch die gespannte religiöse Lage in Osteuropa, vor allem in der Ukraine, zwischen Katholiken und Orthodoxen belastet. Ein Hauptproblem bildete die Herkunft und die Existenz der mit Rom unierten Christen der Osttradition (5),⁷¹ von dessen Lösung ein Erfolg des weiteren Dialogs abhängig ist (10).

In der gemeinsamen Erklärung wird festgestellt, dass der bisherige bilaterale Dialog durchaus als fruchtbar bezeichnet werden könne (2). Die Kommission erklärte sich bereit, das Studium der theologischen und kanonischen Konsequenzen des sakramentalen Grundes der Kirche und besonders der Frage der gegenseitigen Beziehungen von Autorität und Synodalität in der Kirche aufzunehmen. Zugleich hielt sie es für notwendig, die theologischen und praktischen Fragen zu untersuchen, die sich der Orthodoxen Kirche durch die Entstehung und Fortdauer der unierten Kirchen stellen (3). Es wird konstatiert, dass die Uniertenfrage den theologischen Dialog von Anfang an begleite (5). Die Vollversammlung von Freising legte eine Definition des Uniatismus vor, der als ein Versuch gesehen wird, die Einheit der Kirche durch Abspaltung der Gemeinden oder einzelner Gläubigen der orthodoxen Kirche zu verwirklichen, was wiederum der Ekklesiologie der Schwesterkirchen widerspreche. Aus

⁷⁰ Vgl. D. Treffert, *Die Unierten wollen verträglich werden. Warum die Vertreter der ukrainisch-katholischen Kirche die Verhandlungen in Lemberg verlassen haben*, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), *Die ukrainische katholische Kirche*, München 1990, 216.

⁷¹ *Dokument der 6. Vollversammlung der Dialogkommission der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche*, in: US 45: 1990, 327-329.

diesem Grund wird der Uniatismus als Weg zur Einheit eindeutig verworfen, denn er verwirklichte sie nicht, sondern brachte eine noch tiefergehendere Spaltung zwischen beiden Kirchen. Man soll neue Wege suchen. Die alte Methode des Uniatismus würde der Communio-Ekklesiologie widersprechen und den Dialog zerstören (6).

Im 7. Punkt werden die praktischen Maßnahmen zur Überwindung der Spannungen in verschiedenen orthodoxen Ländern behandelt, die jegliche Gewalt ausschließen. Die Religionsfreiheit ist jedem Menschen geschenkt und schließt jede Art von Gewalt aus. Die Hierarchen beider Kirchen werden aufgefordert, unter ihren Gläubigen Versöhnung zu stiften. Im Geiste des Dialogs und entsprechend dem Willen der örtlichen Gemeinden sollen die strittigen Fragen gelöst werden. Der Proselytismus wird als ein Fehler gekennzeichnet. Der theologische Dialog ist das einzig geeignete Mittel, das Problem des Uniatismus zu lösen, und deswegen muss er fortgesetzt werden (8). In den letzten Paragraphen werden die abwesenden orthodoxen Kirchen zur weiteren Teilnahme am Dialog ermutigt.

1.4.6. Die Sitzung des Koordinierungskomitees in Ariccia vom 11. bis 15. Juni 1991

Nachdem die Freisinger Erklärung sehr verschiedene Reaktionen hervorgerufen hatte, betrachteten es die Teilnehmer des orthodox-katholischen Dialogs als erforderlich, mit Hilfe eines umfassenden Problemstudiums zur endgültigen Lösung der Uniertenfrage beizutragen. Das Arbeitsdokument des Koordinierungskomitees, vorausbestimmt hauptsächlich für die Oberhäupter und die Geistlichkeit der einzelnen Kirchen, wurde am 15. Juni 1991 von allen Teilnehmern unter dem Titel *Uniatismus als Unionsmethode in der Vergangenheit und die gegenwärtige Suche nach der vollen Gemeinschaft* unterschrieben.⁷²

In den ersten 5 Punkten ist von Unionsversuchen die Rede, die es abhängig vom jeweiligen Zeitraum in der Geschichte der Christenheit gegeben hat. Nachdem die Unionskonzilien keinen Erfolg brachten, kam es auf „innere oder äußere Initiativen“ hin zur Überwindung des Schismas durch Teilunionen in östlichen Gebieten. Diese Situation führte letztendlich zu noch größeren Trennungen selbst innerhalb der Ostkirche. Auf dieser Basis entstanden die Katholischen Ostkirchen, deren Existenz das Leiden sowohl der Orthodoxen als auch der Katholiken verschärfte.

In den folgenden Paragraphen des Dokumentes (6-10) handelt es sich um die Uniertenfrage im Lichte der Ekklesiologie der Schwesterkirchen. Nach dem Abschluss der Teilunionen versuchte man immer wieder die „getrennten Brüder“ für die katholische Kirche zu gewinnen mit der theologischen Begründung, dass die katholische Kirche die einzige Hüterin des göttlichen Heils sei. Als Gegenreaktion vertraten die Orthodoxen ihrerseits die gleiche Auffassung. Bei der Durchsetzung der exklusivistischen Auslegung der Kirchenlehre verstieß man oft gegen das Prinzip der Religionsfreiheit, sowohl seitens der katholischen Kirche als auch der staatlichen Gewalten.

Der Uniatismus als Form des missionarischen Apostolats ist im Lichte der Ekklesiologie der Schwesterkirchen weder als Methode noch als Modell akzeptabel. Das Bekenntnis des apostolischen Glaubens, die Teilnahme an denselben Sakramenten und die apostolische Sukzession der Hirten kann nicht als Privileg nur einer Kirche betrachtet werden (7). Die ökumenischen Bestrebungen der beiden Schwesterkirchen zielen auf eine vollständige Einheit, die weder Eingliederung noch Fusion bedeuten dürfte, sondern ein Zusammentreffen in Wahrheit und Liebe. In der Abkehr vom Heilsexklusivismus und in der Anerkennung der Religionsfreiheit sind die beiden Kirchen bereit, im Dialog der Liebe nach der Einheit zu streben. Dazu werden auch diejenigen Kirchen eingeladen, die zu Beginn der Verhandlungen noch illegal waren. Man erhofft sich, dass die Verwirklichung der vollen Einheit zwischen Ost- und Westkirche auch die Uniertenfrage lösen würde. Im Punkt 10 wird zu einer gegenseitigen Anerkennung der Hierarchen beider Kirchen aufgefordert, denen ein bestimmter Teil der Herde Christi anvertraut ist.

In den Punkten (11-24) werden konkrete Empfehlungen gegeben, deren Wirksamkeit von der Achtung der Grundprinzipien der Glaubenseinheit im ersten Jahrtausend bzw. der gegenseitigen Vergebung und dem Wunsch nach der Einheit abhängig ist. Die Unierten sollten von der katholischen Kirche aufgefordert werden, zum ökumenischen Dialog ihren Beitrag zu leisten (12). Von der Orthodoxen Kirche wird erwartet, dass sie darauf vertraut, seitens der katholischen Kirche nicht als Missionsobjekt betrachtet zu

⁷² Den Text des Dokumentes *L'uniatisme, méthode d'union de passé, et recherche actuelle de la pleine communion* siehe in: W. Hryniewicz, *Hoffnung, den Dialog zu retten*, 319-321; ŽMP 10: 1990, 61-63.

werden (13). Jede Art von pastoralen Initiativen soll von Hierarchen beider Kirchen im gegenseitigen Respekt gemeinsam organisiert werden, um jede Form des Proselytismus zu vermeiden (15, 20). Die Hirten sollen vor einer Geringschätzung anderer Christen warnen (18). Die Kirchengebäude sollen den Gläubigen beider Kirchen je nach der Situation im Einzelfall oder abwechselnd zur Verfügung stehen (19). Die Kirchen sollen über die Kirchenverteilung ohne Beteiligung der weltlichen Behörde im brüderlichen Dialog entscheiden (22). Während des Theologiestudiums soll den Priesterkandidaten ein positives Bild der anderen Kirchen vermittelt werden (21).

1.4.7. Die Erklärung von Balamand vom 23. Juni 1993

Die Erklärung von Balamand wurde am 23. Juni 1993 von allen Teilnehmern der 7. Vollversammlung unterzeichnet.⁷³ Sie besteht aus zwei Teilen: den „ekkesiologischen Grundsätzen“ (6-18) und den „Regeln für die Praxis“ (19-35).

Wie bereits in der Einleitung deutlich angesprochen, kam es zu dieser Vollversammlung in Balamand während einer Krisenperiode des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und katholischen Kirche (1). Das Dokument von Balamand verwirft den Uniatismus „als Methode der Suche nach der Einheit“ (2), räumt jedoch den „katholischen Ostkirchen“ innerhalb der katholischen Gemeinschaft das Existenzrecht und pastorale Handlungsfähigkeit für ihre Gläubigen ein (3).

Eine Trennung in der Kirche widerspricht dem Willen Christi (6). Keine der Unionsanstrengungen in der Geschichte hat die volle Gemeinschaft wiederhergestellt (7), sondern zu einer Abspaltung der Ostkirchen von „ihren Mutterkirchen“ geführt (8). Über die Absicht und die Aufrichtigkeit der damals an den Teilunionen Beteiligten wird nicht geurteilt (9). In den Jahrzehnten nach dem Abschluss der Unionen kam es im Zeichen des Proselytismus und des soteriologischen Heilsexklusivismus zu missionarischen Aktivitäten, die darauf ausgerichtet waren, „andere Christen, einzeln oder in Gruppen, zu bekehren, um sie zur eigenen Kirche ‚zurückkehren‘ zu lassen“. Als Antwort darauf reagierte die Orthodoxe Kirche mit der Wiedertaufe von Konvertiten vom Katholizismus (10). Die staatlichen Gewalten halfen mit Hilfe von „unzulässigen Mitteln“, „die östlichen Kirchen in die Kirche ihrer Väter zurückzuführen“ (11).

Das missionarische Apostolat in der Form von Uniatismus ist in der Zukunft inakzeptabel, weder als Methode noch als Modell für die Einheit zwischen beiden Kirchen, die „sich als Schwesterkirchen wiederentdecken“ (12). Dem Dokument von Balamand zufolge haben sich die beiden Kirchen, seit den panorthodoxen Konferenzen und dem Zweiten Vatikanum, als „Gemeinschaft“ der Schwesterkirchen wiederentdeckt und neu schätzen gelernt. Die Basis dieser neuen Wiederentdeckung ist: „Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostelnachfolge der Bischöfe“ (13). Ziel der ökumenischen Anstrengungen ist „eine vollkommene und vollständige Gemeinschaft“ bzw. Begegnung der beiden Kirchen „in der Wahrheit und in der Liebe“ (14). Bemühungen um Konversionen einzelner Personen, um ihnen das Heil zu sichern, verfehlten deshalb das Ziel der vollen Einheit. Gemäß dem Willen Christi bestünde dann die Verwirklichung der vollen Kirchengemeinschaft in der Suche nach der „vollen Übereinstimmung im Glaubensinhalt“ (15). Für das Verhältnis der katholischen orientalischen Kirchen zu den orthodoxen Kirchen gelten die ökumenischen Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die katholischen Ostkirchen sind eingeladen, ihren Beitrag im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxen Kirche sowohl auf örtlicher als auch auf universaler Ebene zu leisten (16).

Das Dokument betrachtet die theologischen Prinzipien und praktischen Richtlinien als geeignet für die Lösung der Schwierigkeiten, „welche sich aus der Existenz der katholischen Ostkirchen für die orthodoxe Kirche ergeben“ (17, 18). Die wichtigste Voraussetzung für die Lösung der anstehenden Probleme ist der „Wille zur Vergebung“ und Ausdauer im Dialog der Liebe (20). Die Autoritäten der katholischen Kirche sollten den katholischen Ostkirchen helfen, ihren Beitrag im Dialog zu leisten. Dies wird auch seitens der orthodoxen Autoritäten erwartet. So erhofft man, die außerordentlich verwickelte Lage in Mittel- und Osteuropa zwischen Katholiken und Orthodoxen zu entschärfen (21).

⁷³ Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, VIIe Session plénière, Ecole théologique de Balamand/Liban, 17-24 Juni 1993: „*L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion*“, in: Irén. 66 : 1993, 347-356, deutsch: US 48:1993, 256-263.

Kein Proselytismus der Katholischen Kirche auf Kosten der Orthodoxen, weder durch materielle noch durch soziale Anreize oder durch Druck. Zwischen den Hierarchen der beiden Kirchen muss ein gegenseitiger Informationsaustausch über verschiedene pastorale Projekte bestehen (22). Die von Verfolgung und Leid geprägte Geschichte der Beziehungen zwischen der Orthodoxen und den Unierten Kirchen muss der Barmherzigkeit Gottes überlassen werden (23). Alle, die um ihres Glaubens willen Verfolgung erlitten, verdienen Hochachtung (33). Die Religionsfreiheit aller Gläubigen muss immer geachtet werden (24).

Bezüglich der konkreten Probleme sollen in betroffenen Gemeinden paritätische Kommissionen eingerichtet werden. Der Dialog auf lokaler Ebene soll einen offenen Charakter haben (26). Beide Seiten werden aufgerufen, jede Form von Gewalt und Druck zu verdammen (27). Aus gegenseitiger Ehrfurcht vor allen liturgischen Feiern der anderen Kirche wird empfohlen, ihren Gläubigen das eigene Kirchengebäude zur Verfügung zu stellen (28). Die Bischöfe und Priester sollen die Autorität der Amtsträger der anderen Kirche achten. Im Falle der „Zusammenarbeit für das Wohl der Gläubigen“ müssen sich die Verantwortlichen verständigen“, damit die „sakramentale Ordnung der andern Kirchen respektiert“ bleibt. Dadurch werden jegliche Konkurrenz und Konflikte vermieden (29). Besonderes Gewicht muss dabei auf eine gute Ausbildung der zukünftigen Priester im Sinne der behandelten Prinzipien gelegt werden (30). Die Streitigkeiten vor Ort sollten im brüderlichen Gespräch, nicht aber mittels ziviler Behörden gelöst werden. In der Frage der Kirchengüter sollten die örtlichen Gegebenheiten und die Komplexität pastoraler Notwendigkeiten in Rechnung gestellt werden (31). Die Massenmedien sollten objektive Informationen liefern, damit ungenaue oder tendenziöse Nachrichten vermieden werden könnten (32).

Die Kommission empfiehlt nachdrücklich, dass diese Regeln für die Praxis von allen am Dialog beteiligten Kirchen, auch Unierten, verwirklicht werden mögen (34). Der letzte Punkt richtet sich mit einer Einladung zum Dialog an jene orthodoxen Kirchen, die Balamand fernblieben (35).

1.5. Zur Diskussion in der zweiten Phase des theologischen Dialogs

Im Laufe der Kirchengeschichte kam es in verschiedenen Erdteilen und unter jeweils spezifischen geschichtlichen Voraussetzungen zur Entstehung der katholischen „unierten Kirchen“,⁷⁴ die sich laut Definition durch ihre Herkunft von einer orientalischen Tradition und die durch einen offiziellen Unionsakt vollzogene Anerkennung des römischen Papstes als den Nachfolger Petri charakterisieren lassen.⁷⁵ Die Geschichte der Entstehung und der Existenz der unierten Kirchen war überwiegend mit

⁷⁴ In Bezug auf die katholischen „Unierten Kirchen“ werden oft verschiedene Begriffe als Synonyme verwendet: „katholische Ostkirchen“, „katholische Kirchen des Orients“, „griechisch-katholische Kirchen“, „katholische orientalische Kirchen“, „katholische Kirchen des byzantinischen Ritus“ oder auch „Katholische Unierte Kirchen“.

⁷⁵ Die unierten Kirchen unterscheiden sich untereinander in gewissem Grade „durch die Riten bzw. durch ihre Liturgie, kirchliches Recht und ihr geistiges Erbgut“ (OE 3). Sie besitzen eine jeweils eigene Geschichte, leben in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten und sind von sehr unterschiedlicher Größe und Bedeutung. Ostkirchliche Unionen nennt man „kirchenrechtliche Akte, mit welchen die Gemeinschaft einzelner Ostkirchen mit der universalen, d.h. katholischen Kirche wiederhergestellt wird. Vgl. M. Lacko, *Unionen*, in: LThK, B. 10, Sp. 502. Die klassische Union tritt dann ein, wenn „der Patriarch einer Ostkirche zusammen mit seinen Bischöfen die Einheit mit der katholischen Kirche wiederherstellt“. Nach I. Žužek, dem ehemaligen Prosekretär der päpstlichen Kommission für die Revision des Ostkirchenrechts, sei eine unierte Kirche oder katholische Ostkirche ein Teil der Universalkirche, die den Glauben (Liturgie, geistliches Erbe, Disziplin) entsprechend einer der fünf großen östlichen Traditionen lebt, deren diözesane Gemeinschaften sich hierarchisch unter der Führung eines gemeinsamen Oberhauptes (Patriarchen, Großbischof, Metropolit) vereinigen, das gesetzesgemäß gewählt wurde und sich in Gemeinschaft mit Rom befindet. Vgl. *Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale*, in: *Seminarium* 15: 1975, 267. Patriarch Maximos IV., das ehemalige Oberhaupt der Melkiten, gab auf die Frage, wer ein Unierte ist, eine Antwort: „(...) dass wir Katholiken sind, die bis zum äußersten der römischen Kirche und dem Primat seiner Heiligkeit des Papstes verbunden sind. Dass wir aber auch im gleichen Maße Orientalen sind, die bis zum äußersten sowohl der Tradition des christlichen Orients und der heiligen Väter als auch den Rechten und Privilegien, der Disziplin, den Gebräuchen und den Riten der orientalischen Kirche anhängen“. Vgl. *L'Église Grecque Melkite au Concile*, 36; Can. 28 § 2 des CCEO zählt die Riten auf, deren Traditionen die Kirchen zugeordnet werden: den alexandrinischen, den antiochenischen (westsyrischen), den armenischen, den chaldäischen (ostsyrischen) und den konstantinopolitanischen (byzantinischen) Ritus. Wenn man alle – auch die kleinsten – erfasst, kommt man auf 21 unierte Kirchen. L. Gerosa, P. Krämer (Hgg.), *Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen*, Paderborn 2000; siehe eine kurze Beschreibung uniierter Kirchen. V. J. Pospishil (Hg.), *Eastern Catholic Church Law*, New York 1996, 15-28;

vielen zwischenkirchlichen Spannungen gekennzeichnet. Auch heute gehört der Uniatismus zu den schwierigsten Themen im orthodox-katholischen Dialog. Während der Beratungen auf Rhodos (1980) nahmen die Orthodoxen die Anwesenheit der Vertreter der katholischen Ostkirche in der Dialogkommission als einen Streitpunkt wahr. In München (1982) waren die Delegierten der Internationalen Dialogkommission gezwungen, über das Uniertenproblem lange Debatten zu führen. Während der 3. Plenarsitzung auf Kreta (1984) trat die Frage des Proselytismus auf, die in ganzer Schärfe von den Vertretern des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem gestellt wurde.⁷⁶ Mit dem Thema des Proselytismus war die Dialogkommission auch in Bari beschäftigt. Die Delegierten der beiden Kirchen äußerten ihre Proteste gegen die verschiedenen Formen des Proselytismus, der in beiden Kirchen Fuß fasste.⁷⁷ Der orthodoxe Kopräsident der Dialogkommission, Erzbischof Stylianos äußerte sich zwar sehr positiv über den aufgenommenen theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche. Er sagte aber gleichzeitig, dass die Wiederbelebung der unierten Kirchen für Orthodoxe eine Ausrede für einen ausgesprochenen Proselytismus gewesen sei.⁷⁸ Dieses Thema hat seit der 6. Vollversammlung der Dialogkommission in Freising 1990 den mit Erfolg begonnenen theologischen Dialog in Frage gestellt. Die Vereinbarungen und getroffenen Empfehlungen der Dialogpapiere von Freising und Ariccia, die von den Vertretern des Vatikans und der orthodoxen Kirche unterzeichnet wurden, blieben wirkungslos und hatten keine praktischen Konsequenzen vor allem im Bereich der Verteilung der Kirchengüter zwischen unierten und orthodoxen Christen in Rumänien und in der Ukraine. „Die gewaltsame Aneignung ehemaliger griechisch-katholischer Kirchen wurde fortgeführt, und was die Prinzipienfrage anbelangt, so gab die katholische Seite den Orthodoxen keinen Anlass zur Hoffnung, dass man eine neue Methode und einen neuen Weg für die Fortführung des Dialogs und die Verwirklichung der Einheit finden könnte“, so der rumänisch-orthodoxe Metropolit Antonie Plămădeală.⁷⁹ Seither bemühte man sich sowohl auf der 7. Vollversammlung der Internationalen Dialogkommission in Balamand 1993 als auch auf der 8. in Baltimore/USA 2000⁸⁰ nach Lösungsmöglichkeiten zu suchen. Ein Durchbruch wurde trotz ermutigender Erklärungen auf theologischer Ebene in Freising und vor allem in Balamand nicht erzielt. Vor allem die 8. Vollversammlung in Baltimore zeigte das gesamte Ausmaß der Uniertenfrage sehr deutlich, die im orthodox-katholischen Dialog ausschließlich im Zusammenhang mit dem Primat des Bischofs von Rom behandelt werden muss.

1.5.1. Die Reaktion auf die Erklärungen von Freising und Balamand

Die zweite Phase der theologischen Debatten erweckte starkes Interesse in den am Dialog beteiligten Kirchen. Im Angesicht der politischen Veränderungen in Osteuropa und der Wiederbelebung der unierten Kirchen eröffnete sie viele Diskussionen, löste kontroverse Fragen aus und stellte somit gleichzeitig eine große Herausforderung für alle Mitglieder der Dialogkommission dar. Vor allem das Dokument von

D. W. Winkler, *Übersichtstabelle zu den Ostkirchen*, in: COst 49: 1994, 371-380; D. W. Winkler, K. Augustin (Hg.), *Die Ostkirchen. Ein Leitfadens*, Graz 1997, 91-123; zu einem geschichtlichen Überblick der Unionsbemühungen siehe Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, in: ÖC 48: 1999; ein ausführliches Verzeichnis zur Ostkirchenkunde siehe Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (Hg.), *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, Vatikan 1974, 87-441.

⁷⁶ W. Hryniewicz, *Der Dialog ist ein heiliges Werk*, 319.

⁷⁷ W. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen. Nach dem wiederholten Treffen der Katholisch-Orthodoxen Kommission in Bari*, in: OS 36: 1987, 320; das Abschlusskommuniqué der Beratungen in Bari betont ausdrücklich, dass die Vertreter der Orthodoxie ihrer Sorge über den Proselytismus von Seiten der Katholiken sowie über Existenz und Aktivität der mit Rom vereinten Kirchen östlicher Riten Ausdruck geben. Man schlug vor, beide Probleme zum Gegenstand eventueller Untersuchungen innerhalb der Kommission zu machen. Auch wurde die Einberufung entsprechender kirchlicher Instanzen empfohlen, die sich mit der Lösung praktischer Probleme beschäftigen sollten, die sich aus wirklichem oder scheinbarem Proselytismus ergeben. Vgl. ders., *Der Dialog ist ein heiliges Werk*, 325; S. Harkianakis, *Der offizielle Dialog*, 161 f.

⁷⁸ G. Larentzakis, *Interview mit Erzbischof Stylianos zum Stand des Dialogs*, 117.

⁷⁹ Metropolit Antonie Plămădeală, *Der Uniatismus als hinderndes Problem im ökumenischen Dialog*, in: A. Stirnemann (Hg.), *Religion und Kirche im alten Österreich*, Pro Oriente 18: 1996, 126 ff.

⁸⁰ Zu einem ausführlichen Bericht über die Tagung in Baltimore/USA siehe E. Lanne, M. van Parys, *Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore – Emmitsburg*, in: Irén. 3/4: 2000, 405-418.

Balamand fand eine hohe Resonanz.⁸¹ Seitens der Orthodoxen Kirche wurde die Freisinger Erklärung eher positiv angenommen. Während der Konferenz in Phanar, einberufen am 11.-12. Dezember 1990 vom Patriarchen Dimitrios von Konstantinopel, betonte der Metropolit Bartholomaios von Chalcedon, der spätere Ökumenische Patriarch, dass die Verwerfung des Uniatismus absolut gegensätzlich der Communio-Ekklesiologie und dem Geiste der Ekklesiologie der Schwesterkirchen sei. Der in Freising begonnene Dialog müsse fortgesetzt werden. In seiner Ansprache am 2. Dezember 1991 an die Sondersynode der katholischen Bischöfe in Europa sprach der Erzbischof Spyridon Papageorgiou von Venedig, delegiert vom Ökumenischen Patriarchat, von einem hohen Wert der erarbeiteten Erklärung für die Orthodoxe Kirche und drückte seine Überzeugung aus, dass die Beziehungen der Orthodoxen Kirche mit der Schwesterkirche von Rom auf der Basis der Communio-Ekklesiologie entfaltet werden können.⁸² Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. schrieb am 23. Juni 1992 in seinem Brief an den Papst in Bezug auf die Freisinger Erklärung, dass die Communio-Ekklesiologie der Schwesterkirchen, geschichtlich gesehen, im Gegensatz zum Uniatismus stehe.⁸³

Der Vatikan hat in Bezug auf die Erklärung der Dialogkommission wenig Stellung genommen. Kardinal Cassidy bezeichnete diese Erklärung in seinem Brief an den orthodoxen Bischof Vsevolod von Scopelos als unter Zwang der herrschenden Bedingungen erarbeitet und, dass die Katholische Kirche sie nicht akzeptiere, teilweise auch wegen der Proteste der Unierten.⁸⁴

Die Synode der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, die am 20. Juni 1991 im Vatikan zusammen kam, war widerwillig, ihre Stellung zur Erklärung, die der Synode offiziell nicht vorgestellt wurde, zu beziehen. In einer inoffiziellen Pressemitteilung erklärte die Synode, dass die UGKK weder in Freising noch während der Vorbereitungstreffen vertreten gewesen sei, daher sehe sie sich an diese Erklärung nicht gebunden.⁸⁵ Keleher sieht das Hauptproblem der Freisinger Erklärung darin, dass die Unierten Kirchen aktiv aus dem theologischen Dialog ausgeschlossen wurden, was auch zur Verminderung der Bedeutung dieses Dokumentes beitrug. Seiner Meinung nach könne man von der Irrelevanz dieser Erklärung vor allem im Westen der Ukraine sprechen. Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche war in Freising ebenfalls nicht vertreten, daher sah sie sich ebenfalls nicht an die Erklärung gebunden. Unter den Unierten war das Dokument fast unbekannt.

Abgesehen von der ablehnenden Haltung der griechisch-katholischen Bischöfe Rumäniens⁸⁶ und der orthodoxen heiligen Synode von Hellas⁸⁷ erweckte das Dokument von Balamand großes Interesse. In

⁸¹ *Response to Balamand from France. Declaration of the Catholic-Orthodox Mixed Commission of France on the Balamand Agreed Statement 'Uniatism, method of union of the past and the present search for full communion' accepted in June 1993 by the Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (Chatenay-Malabry, 19 November 1993)*, in: ECJ 1: 1993/94, H. 2, 57-62; S. Keleher, *Comments on the US Dialogue Statement*, in: ECJ 1: 1993/94, H. 3, 19-21; *A Response of the Orthodox/Roman Catholic Consultation in the United States to the Joint International Commission for Theological Dialogue regarding the Balamand Document (dated June 23, 1993): „Uniatism, Method of Union of the Past and the Present Search for Full Communion“*, in: J. Borelli, J. H. Erickson (Hgg.), *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-95*, Crestwood/Washington 1996, 184-190; E. F. Fortino, *Reception of the Balamand Statement Will Advance Ecumenical Discussions*, in: ECJ 2: 1995, H. 1, 12-18; D. M. Petras, *The Balamand Statement and Hierarchical Reception*, in: ECJ 1: 1993/94, H. 2, 69-88.

⁸² Siehe die Ansprache des Erzbischofs Spyridon Papageorgiou von Venedig in: Information Service, Pontifical Council for Promotion Christian Unity, Nr. 81, 3-4: 1992, 123-125, zitiert bei S. Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand Statements: An Analysis*, in: Logos 34: 1993, 454 f.

⁸³ Siehe vollständige Fassung des Briefes des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, in: OR(E) 26: 1992, 2.

⁸⁴ Siehe den Ausschnitt aus dem Briefe des Kardinals Cassidy an den Bischof Vsevolod in: Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand*, 456.

⁸⁵ S. Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand*, 440, 450, 453.

⁸⁶ In einem Brief vom 8. Juli 1993 forderte Bischof George Gutiu von Cluj-Gherla Papst Johannes Paul II. im Namen aller rumänischen katholischen Bischöfe des byzantinischen Ritus auf, das Dokument von Balamand ohne eine Konsultation mit dem rumänischen unierten Episkopat keineswegs zu akzeptieren. Vgl. *Romanian Greek-Catholic Bishops on Balamand*, in: ECJ 1: 1993/94, H. 2, 49-52; rumänisch in: Viata creștina 20: 1993.

⁸⁷ Vgl. *Chronique des Eglise, Grèce*, in: Irèn. 67: 1994, 537-554, hier 541; der Patriarch von Jerusalem hat an den Dialogverhandlungen in Balamand nicht teilgenommen, und die Hierarchie der Kirche enthielt sich ebenso der Teilnahme, denn „agreement on documents would not in itself bring sufficient change in the objectionable aspects of Rome's behaviour.“ Siehe auch in: Ecumenical Press Service 02.07.93.

seiner Ansprache an die Delegation des Ökumenischen Patriarchates würdigte Papst Johannes Paul II. am 29. Juni 1993 das Dokument von Balamand als einen Fortschritt, der allen lokalen orthodoxen und allen katholischen Kirchen, den lateinischen und orientalischen, die in der gleichen Region leben, helfen werde, sich vor allem im Dialog der Liebe zu engagieren und die Beziehungen der Zusammenarbeit auf dem Gebiet ihres pastoralen Wirkens weiterzuführen.⁸⁸ Zum Fest des Heiligen Andreas 1993 schrieb der Papst an den Ökumenischen Patriarchen, dass die Probleme, die den Fortgang des theologischen Dialogs gehindert hätten, überwunden seien. Die Bedingungen für ein schnelleres Tempo der theologischen Diskussionen seien nunmehr geschaffen worden. Die katholische Kirche sei bereit, alles zu tun, um die Fortsetzung des gemeinsamen Weges zu erleichtern.⁸⁹

Am 1. September 1993 bekräftigte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. beim Bischof Isidor der UGKK von Toronto und ganz Ost-Kanada offiziell, dass das Ökumenische Patriarchat sich in der Hoffnung auf die erfolgreiche Lösung der theologischen Kontroversen für die Prinzipien des Dokumentes von Balamand nachdrücklich einsetze.⁹⁰ Vor der römischen Delegation in Phanar zeichnete der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I. am 30. November 1993 die Arbeit der Internationalen Kommission für den theologischen Dialog als Ausdruck des guten Willens beider Seiten zur Überbrückung der neu entstandenen Probleme aus.⁹¹ Obwohl Erzbischof Stylianos, der Kopräsident der orthodoxen Delegation vom Ökumenischen Patriarchat, die Fortsetzung des Dialogs mit der RKK für notwendig hielt, sagte er kurz nach der Unterzeichnung des Dokumentes von Balamand, dass die Orthodoxen immer bereit seien, mit römisch-katholischen Christen in Verbindung zu kommen, zu diskutieren, zusammenzuarbeiten. Mit den Unierten aber würden sie nie bereit sein, irgendeine Diskussion zu führen, weil sie in der *Unia* eine Fälschung ihrer Identität sehen.⁹²

Der rumänische orthodoxe Patriarch Teoctist bezeichnete die Erklärung von Balamand als einen entscheidenden Erfolg im Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Die Inhalte dieses Dokumentes sollten aber auch in die Praxis umgesetzt werden. In einem Interview unterstrich er die Bedeutung der „Abschwörung des Uniatismus“ sowie aller Formen des Proselytismus. Die Einheit der Kirche sei keine Utopie mehr, so der Patriarch.⁹³ Er betonte die Notwendigkeit der Wiederherstellung des gegenseitigen Vertrauens zwischen der unierten und der orthodoxen Kirche in Rumänien und bedauerte, dass die rumänischen Unierten sich von der Dialogbereitschaft distanzieren.

Während des bilateralen Treffens in Genf am 22. März 1994 wurde die Geltung des Dokumentes von Balamand von der Seite der Russisch-Orthodoxen Kirche bestätigt.⁹⁴ Im Gespräch zwischen dem Metropoliten Volodymyr (Sabodan) von der UOK von Kyjiv und der ganzen Ukraine und dem Bischof Duprey, dem Sekretär des *Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen*, in Kyjiv wurde eine günstige Annahme des Dokumentes von Balamand in der Ukraine festgestellt.⁹⁵

Offiziell hat das Oberhaupt der UGKK, Großerbischof von Lemberg, Kardinal Myroslav Lubačivs'kyj Stellung zur Erklärung von Balamand in seinem Schreiben an den Präsidenten des *Päpstlichen Rates für*

⁸⁸ Siehe Ansprache von Johannes Paul II. an die Delegation des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel bei der Sonderaudienz am 29. Juni 1993, *Brüderliche Liebe und wechselseitiges Vertrauen ermöglichen Fortschritte im theologischen Dialog*, in: OR(D) 29: 1993, 4; vgl. auch in: Information Service 84: 1993, 145.

⁸⁹ Vgl. Information Service 85: 1994, 38.

⁹⁰ „On 1 September 1993, His All Holiness Patriarch Bartholomaios of Constantinople stated formally to the Ukrainian Greek-Catholic Bishop Isidore of Toronto and Eastern Canada that the Ecumenical Patriarchate stands firmly on the Balamand Statement, and hopes that with this successful resolution of the controversy, the Theological Dialogue will now be able to return to the primarily theological matters for which it was created“. Siehe S. Keleher, *Comments on Balamand*, in: ECJ 1: 1993/94, (H. 1), 44.

⁹¹ Siehe Ansprache des Patriarchen vom 30.11.1993 zum Thronfest der Heiligen Großen Kirche Christi, Bartholomaios I. (Patriarch von Konstantinopel), *La fête patronale de l'Eglise de Constantinople*, in: Episkepsis Nr. 499 vom 31.12.1993, 8 f.; vgl. auch Information Service 8: 1994, 38 f.

⁹² Vgl. G. Larentzakis, *Interview mit Erzbischof Stylianos zum Stand des Dialogs*, in: OeFo 16: 1993, 118 f.

⁹³ Siehe das Schreiben des orthodoxen Patriarchen Teoctist an Kardinal E. Cassidy. *Lettre au Cardinal Cassidy* in: *Chrétiens en marche* 31: 1994, Nr. 43, 2.

⁹⁴ Vgl. *Communiqué of the Bilateral Meeting of the russian-orthodox and the roman-catholic churches*, in: ECJ (H. 1), 3: 1993/94, 184 f.

⁹⁵ Vgl. Information Service 91: 1996, 16.

die *Einheit der Christen*, Kardinal Cassidy, genommen.⁹⁶ Er würdigte die Bereitschaft der am Dialog Beteiligten, die Spaltung zwischen West- und Ostkirche zu überwinden. Die bestehende Zwietracht sei schmerzhaft für beide Seiten (8) und gegen den Willen Christi gerichtet (6). Den Unionsanstrengungen sei der aufrichtige Wille, dem Gebot Christi zu entsprechen, zugrunde gelegen (9). Lubačivs'kyj schätzt die vom Dokument betonte Gewissensfreiheit (15) und besonders die Einladung der Unierten zur Teilnahme am theologischen Dialog hoch ein (16). Im Schreiben wird eindeutig betont, dass die UGKK die Schwesterkirche sei, und zwar sowohl für die lokalen orthodoxen Kirchen als auch für die römisch-katholische Kirche (14). Die Grundlagen dafür seien „das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft, die gegenseitige Anerkennung als Schwesterkirchen und die als unveräußerliches Erbe anvertrauten Elemente dieser Anerkennung: Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilhabe an denselben Sakramenten, besonders die Feier der Eucharistie, die apostolische Nachfolge ihrer Bischöfe und die gemeinsame Verantwortung dafür, dass die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt“. In der Fortsetzung der ökumenischen Arbeit seiner Vorgänger, des Metropoliten Šeptyc'kyj (†1944) und des Großerbischofs Slipyj (†1984) verpflichtet er sich zur Einhaltung der in Balamand vorgelegten Regeln zur Praxis (19-35). Diese findet er in der schwierigen interkonfessionellen Situation in der Ukraine sehr hilfreich. Die Verbesserung der ökumenischen Lage wäre seiner Meinung nach in der Erwerbung der Selbständigkeit durch die ukrainische Orthodoxie erreichbar. Der Status der Ukrainischen Orthodoxen Kirche im Verbund des Moskauer Patriarchats scheint für ihn keine befriedigende Lösung zu sein. Am Ende seines Briefes weist er auf den ökumenischen Beitrag der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ hin, die aus den Mitgliedern der UGKK und des Ökumenischen Patriarchats besteht.

1.5.2. Die Stiftung des gegenseitigen Vertrauens

Eine Entwicklung in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche sieht das Dokument von Balamand in der Verwerfung des Proselytismus und jedes Wunsches nach Expansion auf Kosten der anderen Kirche (35). Dies wird als ein wichtiger Schritt zur Wiederherstellung des Vertrauens zwischen Orthodoxen und Römisch-Katholiken betrachtet und konsequenterweise auch als ein Ende ihrer Konflikte.⁹⁷

Für die Lösung der Uniertenfrage vor Ort ist die Klärung der gegenseitigen Beziehungen zwischen der orthodoxen und unierten Kirche und der Rolle des Staates im Zeitraum des sowjetischen Totalitärregimes sehr wichtig. Ein gemeinsames Studium in den Streitfragen der gegenseitigen Unterdrückung wäre sehr konstruktiv. Die „Reinigung und Heilung der Erinnerung“ kann nur dann geschehen, wenn beide Seiten des Dialogs sich der „gemeinsamen Vergangenheit mit historischer Objektivität und Wahrheit stellen“, sich zu den eigenen „Verantwortlichkeiten bekennen, um Vergebung bitten“ und so dann „eine neue Seite aufschlagen und hoffnungsvoll in eine bessere Zukunft weiterschreiten“.⁹⁸

An der Unterdrückung der UGKK sei, so Kardinal Lubačivs'kyj in seinem Brief an Kardinal I. Cassidy, die Russische Orthodoxe Kirche nicht nur passiv beteiligt gewesen.⁹⁹ Die Ablehnung dieser Tatsache scheint für ihn ein Zeichen der Unfähigkeit zu sein, ehrlich mit ihrer Geschichte gegenüber der UGKK umzugehen. In der Erklärung von Balamand (11) sieht er eine Suggestion, dass die Verantwortung für die Akte des „Anti-Uniatismus“ allein die katholische Ostkirche und „gewisse weltliche Mächte“ tragen. Lubačivs'kyj wirft der ROK vor, dass sie sich weigere, wenigstens teilweise ihre Rolle in den einzelnen

⁹⁶ I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof von Lemberg zum Balamand-Dokument der kath./orth. Dialogkommission*, in: US 49: 1994, 68 f.

⁹⁷ *Der Bericht von Balamand: Fragen und Antworten*, in: Th. Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999, 113.

⁹⁸ R. Taft, *The Problem of „Uniatism“ and the „Healing of Memories“: Anamnesis, not Amnesia*, in: Logos 41/42: 2000/01, 181.

⁹⁹ E. Ch. Suttner behauptet, dass Patriarch Alexij I. von Moskau die „Bitte der Synode“ um Aufnahme in die Orthodoxe Kirche mit völligem Schweigen übergangen und nie die Gültigkeit der Geschehnisse der Synode von Lemberg 1946 anerkannt habe. Das Gratulationstelegramm in seinem Namen soll eine Fälschung gewesen sein. Siehe *Die stalinistische Unterdrückung der unierten Kirche in Galizien und im Karpatengebiet*, in: E. Renhart, A. Schnider (Hgg.), *Sursum Corda*. Für Philipp Harnancourt zum 60. Geburtstag, Graz 1991, 23-26; ders., *Stalins Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche*, in: COst 49: 1994, 125 f.; S. Mychailov behauptet wiederum, dass Alexij I. über den „Triumph der Orthodoxie“ in der Ukraine jubelte. Vgl. *Pro pravoslavnyj proselityzm v Ukraini*, in: ARI 10: 1998, 11.

historischen Fällen der Aufhebung katholischer Ostkirchen anzuerkennen.¹⁰⁰ Man muss aber hier gerechterweise in Betracht ziehen, dass Patriarch Alexij II. in seinem persönlichen Namen wie auch in dem des Episkopats der ROK bereits mehrmals öffentlich Reue bekundete, dass der Orthodoxen Kirche die Kraft und der Mut gefehlt habe, sich dem Druck des Staates zu widersetzen. Es sei hier auf sein Fastenrundsreiben von 1994 hingewiesen.¹⁰¹ In einer zutreffenden und objektiven Darstellung untersucht E. Ch. Suttner den kirchlich-politischen Zusammenhang der Aufhebung der UGKK durch die „Pseudo-Synode“ von Lemberg (1946) und kommt zu dem Ergebnis, dass dieses Ereignis allein durch den sowjetischen Staat strategisch vorbereitet und konsequent durchgeführt wurde. Die ROK wurden als das beste Mittel zu diesem Zweck brutal ausgenutzt. Der Moskauer Patriarch Alexij protestierte, indem er über die Geschehnisse nur schweigen durfte. „Er schwieg, weil ihm keine andere Möglichkeit mehr blieb, als durch Schweigen wenigstens nicht zur Ursache zusätzlicher Leiden von Orthodoxen zu werden.“¹⁰² Einzelne Hierarchen der Rumänisch-Orthodoxen Kirche bekannten öffentlich ihre „Fehler“ unter der kommunistischen Diktatur, insbesondere gegenüber der unierten Kirche in Rumänien.¹⁰³ „Der Mangel an Wahrheit, der Mangel an Gerechtigkeit verzehren uns noch heute und versetzen uns in einen Zustand, in welchem wir uns gegenseitig hassen, wir, die wir rumänische Christen sind.“ Unierte als auch orthodoxe Christen litten unter den Verfolgungen der kommunistischen Regierung.¹⁰⁴ Die Schuld besteht sehr wohl auf beiden Seiten, wenn es um die Geschichte während der Sowjetzeit, aber auch nach dem Wiedererlangen der Religionsfreiheit geht. Ein Studium der gemeinsamen Geschichte könnte viel Licht auf die Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen werfen. Allein die Betrachtung der Vergangenheit, so schmerzhaft sie sein mag, bringt uns nicht weiter, wenn friedliches Nebeneinander in der Gegenwart und in der Zukunft nicht im Mittelpunkt steht. Die Anschuldigungen müssten aufhören, so der rumänisch-orthodoxe Theologe Dorin Oancea, und der Selbsterkenntnis Platz machen. Die Kernfrage sei nicht, ob sich die Kirchen in der Vergangenheit gegenseitig Schaden zugefügt hätten oder es auch heute noch tun, sondern ob sie mit dem tatkräftigen Handeln Gottes in ihrem Leben noch rechnen.¹⁰⁵

„Es kann keinen echten Dialog und keine dauerhafte Verständigung geben ohne gleichzeitige Reinigung des Gedächtnisses, die erst ein gegenseitiges Vertrauen ermöglicht. Dies erfordert, dank dem Dialog, ein tieferes Gefühl für die zwischen den Kirchen bestehende Gemeinschaft.“¹⁰⁶ „Vor allem zählt die Tatsache, dass die beiden den Dialog führenden Kirchen es lernen, ein neues Klima des Vertrauens und der Brüderlichkeit zu schaffen,“¹⁰⁷ welches für die Vertiefung des theologischen Dialogs notwendig sei, der zur vollen Gemeinschaft führen könne, so die Erklärung von Balamand (20). Der Patriarch von Alexandrien, Parthenios III., seit Jahren sehr engagiert im ökumenischen Dialog, sprach sich in der griechischen Zeitschrift *Kathimerini* sehr positiv über den orthodox-katholischen Dialog aus. Er betonte die Notwendigkeit seiner Fortsetzung, denn der Weg des Dialogs sei der Weg Christi, ein Weg der Reue und Offenheit, auf dem die einzigen Kriterien Wahrheit und Liebe seien. Er sei ein Werk, das des Vertrauens würdig sei. Der Dialog erfordere Aufrichtigkeit und „fortwährende Selbstkritik“, Reue und Schuldbekentnis.¹⁰⁸

¹⁰⁰ Lubačiv's'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69; zum neusten Stand der Quellenforschung siehe S. Keleher, *Passion and Resurrection*.

¹⁰¹ Vgl. N. Lossky, *Orthodoxie et œcuménisme après la libération à l'Est*, in: SOP 186: 1994, 27, zitiert bei W. Hryniewicz, *Uniatismus – einst und jetzt*, 336 f.

¹⁰² Siehe eine Darstellung der politisch-kirchlichen Sachlage der Aufhebung der UGKK durch die Lemberger Synode (1946), mit Berufung auf kritische Quellen. E. Ch. Suttner, *Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat*, in: StZ 118: 1993, 568.

¹⁰³ „Es ist wahr – wir müssen es zugeben und ich selbst bekenne es hier mit – dass wir, die Orthodoxen, hinnahmen, was in jener Zeit geschah. Ich sage dies mit dem Gefühl der Schuld, die ich in aller Offenheit zugebe. Es ist eine Tatsache, dass wir, die Bischöfe, Priester und Gläubigen der orthodoxen Kirche, diese Kathedrale in Besitz nahmen. Wir haben es getan, weil die Lage dergestalt war, dass wir den Lauf der Ereignisse nicht ändern konnten. Wir hätten sicher einige Kleinigkeiten ändern können, aber der Druck, die Angst, die Verfolgung waren so, dass wir nicht verhindern konnten, was geschah.“ Metropolit Nicolae Corneanu, *Es darf zwischen uns keinerlei Ungerechtigkeiten mehr geben. Zu den Beziehungen zwischen Orthodoxen und Unierten*, in: G2W 4: 1997, 27.

¹⁰⁴ Metropolit Plămădeală, *Der Uniatismus als hinderndes Problem*, 130.

¹⁰⁵ D. Oancea, *Die griechisch-katholische Kirche aus der orthodoxen Sicht*, in: G2W 4: 1997, 26.

¹⁰⁶ W. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesternkirchen*, 321.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 325.

¹⁰⁸ *Le Patriarche d'Alexandrie fait l'apologie du dialogue avec Rome*, in: SOP 120: 1987, 8 f.

Es gab seitens der Orthodoxen Proteste gegen die theologischen Grundprinzipien der Erklärungen von Freising und Balamand. Sie betrafen vor allem die Missachtung des grundlegenden Prinzips der *Akribeia* in Bezug auf die von der Dialogkommission herausgearbeiteten Glaubensübereinstimmungen. So könne der Interkommunion der Liebe nicht die dogmatische Einheit geopfert werden. Nur durch wahren Glauben komme es zur wahren Eucharistie und zur wahren Liebe. „Doch zu den theologischen Bedenken kommt bei den Orthodoxen hinzu, dass sie den katholischen Behörden misstrauen, was deren Verhalten gegenüber den unierten Kirchen und dem von ihnen ausgeübten Proselytismus angeht.“¹⁰⁹ Nicht so sehr der Uniatismus selbst, der ja als eine falsche Methode der Suche nach der Einheit von den beiden am Dialog beteiligten Kirchen verworfen wurde, als vielmehr die Rezeption der Dialogpapiere verursachte bei den Orthodoxen den berechtigten Mangel an Vertrauen gegenüber der katholischen Kirche. Über den Mangel an Beachtung der Dialogsergebnisse bei den kirchlichen Behörden beklagte sich auch der orthodoxe Kopräsident der Dialogkommission, Erzbischof Stylianos. „Wenn die Kirchen, die Kirchenbehörden, die Kirchenpolitik die Entwicklung des theologischen Gesprächs im Dialog verfolgt hätten, dann würden wir keine Schwierigkeiten haben.“¹¹⁰

Der Dialog beseitige Misstrauen, so der orthodoxe Theologe M. Basarab, und führe im Gespräch zu gegenseitigem Vertrauen. Durch den Dialog biete sich die Möglichkeit, sich gegenseitig besser kennen zu lernen, heikle Probleme zu besprechen, sich auf der Stelle und detailliert verständlich zu machen, Missverständnisse zu beseitigen und Schwierigkeiten zu überwinden. „Der Erfolg hängt nicht nur von der Ernsthaftigkeit ab, mit der die Delegierten der Kirchen die Gespräche führen, sondern auch von der Offenheit, mit der die Kirchen die Übereinstimmungen des Dialogs aufnehmen und ihnen folgen.“¹¹¹

Im Dokument der „Pro Russia“ Kommission des Apostolischen Stuhls wird größter Nachdruck auf „die Entfaltung eines brüderlichen Vertrauens zwischen Bischöfen, Priestern und Gläubigen beider Kirchen“, der orthodoxen und der katholischen, gelegt (I. 4).¹¹² Vom „Geist des Vertrauens“ sprach auch Johannes Paul II. während seiner Ansprache an die Delegation des Ökumenischen Patriarchates. Er äußerte seinen Wunsch, dass der Dialog wieder aufgegriffen werde „in dem Geist des Vertrauens, der Seine Heiligkeit, den Patriarchen Dimitrios I., und mich selbst erfüllt hat (...)“¹¹³

Das Dokument von Balamand betont ausdrücklich, dass ein „Klima zur Vertiefung unseres Dialogs“ geschaffen werden müsse. Der „Wille zur Vergebung“ wird ganz an die Spitze der „Regeln für die Praxis“ gesetzt: „Diese Regeln werden die Schwierigkeiten, die uns bedrücken, nicht beheben, wenn es nicht zuvor auf jeder Seite den im Evangelium begründeten Willen zur Vergebung gibt und als Kern aller Erneuerungsanstrengungen den immer neu belebten Wunsch, die volle Gemeinschaft wiederzufinden“ (20).

In der Einschätzung der Orthodox-Römisch-Katholischen Konsultation in den USA bezüglich des Dokumentes von Balamand wird der „Wille zur Vergebung“ (20) als „die wichtigste der praktischen Regeln und Richtlinien“ unterstrichen.¹¹⁴ Den Wunsch nach Vergebung können die Kirchen erlangen, indem sie die Notwendigkeit erkennen, zusammenzukommen, „um Dankbarkeit und Respekt für alle auszudrücken, die, bekannt oder unbekannt, gelitten haben, die ihren Glauben bekannt haben, die Treue zur Kirche bezeugt haben, und überhaupt für alle Christen ohne Unterscheidung, die Verfolgung erlitten haben“ (33).

1.5.3. Der Uniatismus als Widerspruch der *Communio*-Ekklesiologie der Schwesterkirchen

Gleich zu Beginn der Gespräche über den Uniatismus in Bari stellten alle Beteiligten der orthodox-katholischen Dialogkommission fest, dass der Terminus „Uniatismus“ einer gründlichen Erläuterung

¹⁰⁹ M. Basarab, *Balamand – und wie geht es weiter?* in: US 50: 1995, 72.

¹¹⁰ *Interview mit Erzbischof Stylianos*, 118.

¹¹¹ M. Basarab, *Balamand – und wie geht es weiter?* 74.

¹¹² Päpstliche Kommission „Pro Russia“, *Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Russland und den anderen Ländern der GUS*, in: VApS 109: 1992.

¹¹³ *Ansprache des Papstes an die Delegation des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel am 28.7.1994*, in: OR(D) 29: 1994, 8.

¹¹⁴ *A Response of the Orthodox-Roman Catholic Consultation in the United States*, Art. 6.

bedarf.¹¹⁵ Man sah die Aufgabe darin, diesen Terminus zu präzisieren und von dem negativen Inhalt zu befreien. Das Problem erfordere eine unparteiische und aufrichtige Betrachtung im Lichte der Geschichte und der heutigen theologischen ökumenischen Reflexion, frei von polemischen Vorurteilen und Feindschaft, so W. Hryniewicz. Berechtigt in diesem Zusammenhang ist die Frage nach dem Inhalt des Begriffes des „Uniatismus“ in der Freisinger Erklärung, die ihn als eine falsche Methode der Suche nach der Einheit bezeichnet und konsequenterweise verwirft. Eine offizielle Ablehnung des Uniatismus brachte keine automatische endgültige Lösung des Problems. So geben sich die unierten Ukrainer mit der Rede von einer Verwerfung des Uniatismus ohne die Nuancierung des Problems auf gar keinen Fall zufrieden. „Für die Unierten und den Klerus der Ukrainisch-katholischen Kirche ist es völlig unverständlich, dass sie, die doch Jahrzehnte gerade wegen ihrer Treue zum römischen Stuhl verfolgt worden sind und gelitten haben, von der eigenen katholischen Kirche in ihrer Existenz angezweifelt und als Störfaktor der Ökumene behandelt werden“. R. Hotz bezieht sich auf die ökumenischen Versammlungen mit den Orthodoxen, im Verlauf derer von katholischer Seite die „Teilunionen“ als ein „untaugliches Mittel“ und somit „als überflüssige Restbestände gescheiterter Unionsversuche“ erklärt wurden. Das enthalte keine Zukunftsperspektiven, so R. Hotz.¹¹⁶

Unter „Uniatismus“ versteht man laut der Freisinger Erklärung „den Versuch, die Einheit der Kirche durch Trennung von Gemeinden oder orthodoxen Gläubigen von der orthodoxen Kirche zu verwirklichen, ohne zu bedenken, dass nach der Ekklesiologie die orthodoxe Kirche eine Schwesterkirche ist, die selbst Gnaden- und Heilmittel anbietet“ (6 b). Der unierte Archimandrit Keleher betrachtet die Definition des Uniatismus, die nur von einer „Trennung“ ausgeht, als unzutreffend, denn sie nehme keine Rücksicht auf Konversion, bei der es sich um eine erzwungene Trennung von der Orthodoxen Kirche und im nachhinein um einen vollständigen Verzicht auf die eigene Identität handle. Im Falle einer Union hingegen durften die „Unierten“ ihre eigene Spiritualität, Liturgie, Theologie und Kirchenordnung im Großen und Ganzen beibehalten,¹¹⁷ selbst wenn sie im Laufe der Geschichte einer starken Latinisierung ausgesetzt waren und bis heute damit zu kämpfen haben. Nach E. Ch. Suttner bestand der Uniatismus im „Herüberziehen“ von Kirchengemeinden, Bistümern, Metropolitanverbänden oder auch den Einzelkonversionen. Das gemeinsame Merkmal aller Formen des Uniatismus, in denen er sich im Laufe der Kirchengeschichte durchsetzte, ist die im Sinne einer soteriologisch-exklusivistischen Ekklesiologie ausgelegte Einstellung, bei der sich eine Kirche als „Lehrmeisterin“ über die andere entweder in radikaler oder gemäßiger Weise stellte.¹¹⁸ In Bezug auf den Exklusivismus unterstrich die Orthodox-Römisch-

¹¹⁵ W. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, 321.

¹¹⁶ R. Hotz, *Zwischen Nationalismus und Ökumene. Die Ukrainische Kirche zwischen allen Stühlen*, in: COst 51: 1996, 12.

¹¹⁷ S. Keleher beruft sich auf den ukrainischen Metropolitan A. Šeptyc'kyj, der gegen die gewaltsamen Maßnahmen der polnischen Regierung gegenüber der Orthodoxen Kirche protestierte. Siehe Cyril Korolevsky, *Metropolitan Andrew (1865-1944)*, L'viv-Stauropegion 1993, 504 ff., zitiert bei S. Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand Statements: An Analysis*, 441 ff.; zum Thema der gewaltsamen Durchführung der Konversion, siehe K. S. Draganović, *Massenübertritte von Katholiken zur „Orthodoxie“ im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft*, in: OCP 3: 1937, 181-232; ders., *Über die Gründe der Massenübertritte von Katholiken zur „Orthodoxie“ im kroatischen Sprachgebiet*, OCP 3: 1937, 550-599.

¹¹⁸ Suttner weist auf die Wandlung des Unionsverständnisses im Laufe der Kirchengeschichte hin. Er schreibt vom Uniatismus vor dem 18. Jahrhundert, als einer schismatischen Kirche trotz der Lehrunterschiede nicht abgesprochen wurde, Kirche Christi zu sein. Von sich selber glaubten die Kirchen, „dem Auftrag Christi die Treue gehalten“ zu haben. Im Falle der anderen Kirche war man überzeugt, dass eine Korrektur notwendig sei. Nach dem 18. Jahrhundert setzte sich die sich nach dem Konzil von Trient verbreitete Überzeugung durch, dass „die Zugehörigkeit zur Kirche Gottes unabdingbar gebunden sei an die Gemeinschaft mit dem römischen Papst“. Die schärfste Fassung erhielt diese Lehre in den Enzykliken *Mystici corporis* vom 22.06.1943 und *Humani generis* vom 12.08.1950. Zu derselben Zeit erklärten die Orthodoxen Kirchen die Katholiken für „ungetauft und ungeheiligt“. Vgl. *Dialog und Uniatismus*, US 45: 1990, 90; Suttner macht auf die Ereignisse des 16. und 17. Jahrhunderts, wie der Union von Brest, aufmerksam, die noch vor dem Wandel bzw. vor dem 18. Jahrhundert liegen. „Sie geschahen, als die breite Mehrheit der östlichen und westlichen Christen ihre Kirchen noch füreinander gleichrangig hielten: für ‚Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft‘, wie neuerdings Papst Paul VI. dieses Verhältnis umschrieb.“ siehe ders., *Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart*, in: OS 34: 1985, 128-150; ders. *Unionsabschlüsse*, 238 ff.; Pater R. Taft, SJ, spricht vom „katholischen Angriff“ auf den Osten, besonders Russland, der von einem „objektiven Beobachter aus heutiger Sicht nur als eine Komödie der Irrtümer“ angesehen werden könnte. *The Problem of „Uniatism“*, 159; siehe auch A. Tamborra, *Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni*, Mailand 1991; vom Uniatismus als

Katholische Konsultation in den USA in ihrer Antwort an die *Internationale Gemischte Kommission für den Theologischen Dialog* bezüglich des Dokuments von Balamand die Rolle und die Bedeutung der protestantischen Reformation für die Entwicklung der römisch-katholischen Ekklesiologie. „Eine Erwähnung dessen würde helfen zu erklären, wie sich Ansätze wie der Exklusivismus, der im Dokument zu Recht kritisiert wird, unter den Römisch-Katholiken nicht in erster Linie als Antwort auf die Orthodoxen entwickelten, sondern auf andere Krisen und Kontroversen“.¹¹⁹ Es wird in der orthodox-katholischen Diskussion um den Uniatismus oft darauf hingewiesen, dass beide Kirchen in ihrer Vergangenheit durch die Unionen gegen die alte Tradition der kirchlichen *Communio* verstoßen haben.¹²⁰

Aus der heutigen ökumenischen Perspektive ist der Uniatismus in jeder Hinsicht als eine Methode für die Verwirklichung der Einheit inakzeptabel. Mit Sicherheit brachte der „Uniatismus“, als Folge der einst in beiden Kirchen herrschenden exklusivistischen Ekklesiologie¹²¹, keine Kircheneinigung und zerstört den gegenwärtigen ökumenischen Dialog. „Man soll in ihm aber nicht nur ein Instrument des Proselytismus gegenüber der orthodoxen Kirche sehen, ebenso keine ihr feindliche kirchliche Strategie.“¹²² Der unierte Archimandrit Keleher findet die Aussage der Freisinger Erklärung nicht ganz gerecht, denn sie übersehe die positive Erfahrung der mit Rom unierten Kirchen. „Keiner würde ernsthaft behaupten, dass der Patriarch Maximos IV. von Antiochien oder der Metropolit Andrej Šeptyc’kyj¹²³ von Kyjiv-Halyč eher neue Trennungen verursachten, als die Annäherung.“¹²⁴ Mit der jahrhundertlangen Tradition der unierten Kirche in der Ukraine verbindet sich neben der schmerzhaften auch eine bedeutende positive Erfahrung. Die Unierten, die ihrem Gewissen nach immer wieder versuchten, eine Bewegung zur Einheit zwischen der gespaltenen Ost- und Westkirche anzuzünden, verdienen mit Sicherheit vollen Respekt für ihre Offenheit und ihren Mut, selbst wenn der Weg des Uniatismus aus heutiger Perspektive ohne Zweifel abgelehnt werden muss. „Die Ehrfurcht vor Gott, dem Urheber geistlichen Wachstums, verbietet, diese Einigung gering zu achten.“¹²⁵

Die Bestrebungen der östlichen Christen, die Einheit zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens wiederherzustellen, brachten keine ganzheitliche Einigung, sondern führten meist zu Teilunionen. Die „Vereinigung mancher Gemeinschaften mit dem Römischen Stuhl“ hatte den Abbruch der Kircheneinheit dieser einzelnen „Gemeinschaften“ mit ihren östlichen „Mutterkirchen“, wie auch ein hohes Maß an Auseinandersetzung und Leiden „zuerst für die Orthodoxen, dann aber auch für die Katholiken“ als Folge, so die Erklärung von Balamand (8). So seien nicht ohne äußere Einflüsse oder Einwirkung außerkirchlicher Bestrebungen die katholischen Ostkirchen entstanden. H. J. Vogt findet, dass die Verwendung des Begriffes „Mutterkirchen“ in der Mehrzahl inkorrekt ist: zunächst wegen dem negativen Beigeschmack, den dieser Begriff bei der Aufhebung der unierten Kirchen in der Ukraine 1946

einem „Hinüberziehen“ schreibt ebenso Y. Congar. „Während der Jahrhunderte einer Trennung, die nie vollständig durchgeführt worden ist, wurden Bestrebungen unternommen, die Gemeinschaft wieder herzustellen und zu einem Einvernehmen zu gelangen. Leider ging man auf beiden Seiten nur darauf aus, die andere Seite zu sich herüberzuziehen“. *Vom Heiligen Geist*, Freiburg 1982, 444; siehe auch W. Hryniewicz, *Soteriological Exclusivism at the Basis of Uniatism*, in: K. Ch. Felmy u.a. (Hgg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, 521-533, besonders 521-524.

¹¹⁹ *A Response of the Orthodox/Roman Catholic Consultation in the United States*, Punkt 8; siehe deutsche Übersetzung in: Th. Bremer, J. Oeldermann, D. Stoltman, (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog*, 107-112.

¹²⁰ H. M. Biedermann, *Orthodoxie und Unia. Das Dokument von Balamand (17.-24.6.1993)*, in: OS 44: 1995, 15; vgl. auch Suttner, *Dialog und Uniatismus*, 89; R. Taft, *The Problem of „Uniatism“*, 190; A. de Halleux, *Uniatism et communion. Le texte catholique – orthodoxe de Freising*, in: *Revue théologique de Louvain* 22: 1991, 3-29.

¹²¹ W. Hryniewicz, *The Florentine Union*, 521-554; ders., *Ecumenical Lessons*, 521-533; zum Exklusivismus in der orthodoxen Ekklesiologie siehe ders., *Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec Unii Brzeskiej*, in: P. Jaskóła (Hg.), *Veritati et caritati*, Opole 1992, 255-269.

¹²² W. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, 321; H. M. Biedermann wagt ebenso, auf die positiven Seiten der Unia hinzudeuten. Ohne das angeklagte „System“ des Uniatismus rechtfertigen zu wollen, was auch aus inneren Gründen unmöglich wäre, geschehe der Unia, so Biedermann, selbst Unrecht, sie damit gleichzusetzen und in Bausch und Bogen zu verurteilen. Vgl. *Orthodoxie und Unia*, 14.

¹²³ Der orthodoxe Bischof Kallistos von Diokleia hebt die Pionierarbeit des unierten Metropoliten Sheptytsky hervor, der sich für die Kircheneinheit zwischen der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirchen einsetzte. „Orthodox can acknowledge with gratitude the irenic initiatives of such pioneers on the Roman Catholic side as Andrei Sheptytsky (1865-1944) (...)“ T. Ware, *The Orthodox Church*, London 1993, 314 f.

¹²⁴ S. Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand*, 450 f.

¹²⁵ E. Ch. Suttner, *Dialog und Uniatismus*, 93.

und in Rumänien 1948 hinterlassen hat, als die unierten Kirchen gewaltsam in die orthodoxen Patriarchate von Moskau und Bukarest eingegliedert wurden. In diesem Fall ist die Rede von orthodoxen Kirchen als „Mutterkirchen“ gegenüber den unierten Kirchen geschichtlich nicht richtig, denn das rumänisch-orthodoxe Patriarchat ist viel später gegründet worden, nachdem es zur Entstehung der katholischen Ostkirche in Rumänien gekommen war.¹²⁶ Nach H. Vogt könne das Moskauer Patriarchat ebenfalls nicht als Mutterkirche der Unierten in der Ukraine verstanden werden. Die Frage nach der Beziehung zwischen der katholischen Ostkirche und den Orthodoxen Kirchen, die sich in derselben Tradition der Kyjiver Kirche verwurzelt sehen, zur Russischen Orthodoxen Kirche und zur Kirche von Konstantinopel des Ökumenischen Patriarchats, ist von großer Bedeutung für den Dialog zwischen der unierten Kirche und der Orthodoxen Kirche in der Ukraine, vor allem jedoch für die Überwindung der Kirchenspaltung innerhalb der ukrainischen Orthodoxie. Der Vorschlag, den H. J. Vogt anbietet, ist: eine unierte Kirche, die aus einem Schisma hervorgegangen sei, als Schwesterkirche der anderen nicht unierten Kirche zu betrachten. Das würde aber die neue Einsicht in die Ekklesiologie der Schwesterkirchen erfordern. H. Biedermann teilt die Position von H. J. Vogt, wenn dieser sich für die Verwendung des Begriffes „Mutterkirchen“ in der Einzahl während der theologischen Diskussion der Dialogkommission in Balamand einsetzte. Geschichtlich gesehen könnte man, fährt er fort, „die Einzahl im Blick auf die Kirche von Konstantinopel wohl rechtfertigen, insofern die Kirche der Ukraine wie auch der rumänischen Fürstentümer damals in einem mehr oder weniger engen Verband mit dem Ökumenischen Patriarchat standen, und jedenfalls hatten sie von Konstantinopel her einmal ihr Christentum empfangen“. Ebenso sieht Biedermann die Einzahl im Hinblick auf die gesamte Orthodoxie als die eine orthodoxe Kirche für berechtigt.¹²⁷

Die von den Orthodoxen und Katholiken in Wien, Freising und Ariccia erarbeiteten Prinzipien und Empfehlungen seien für die Orthodoxen vollkommen annehmbar und könnten eine feste Grundlage für effiziente Einigungsdialoge darstellen, so der rumänisch-orthodoxe Metropolit Antonie Plămădeală. Die Union von Siebenbürgen lässt sich jedoch seiner Ansicht nach nicht positiv bewerten. Gegen die Zentralaussagen dieser Erklärungen, dass der Uniatismus keine Methode der Eintracht, sondern der Zwietracht gewesen sei, bezeichnete Johannes Paul II. den auf der Synode in Alba Iulia vom 7. Oktober 1698 verwirklichten Uniatismus in Siebenbürgen als ein „glückliches und gesegnetes Ereignis“ und stellte für 1998 die Jubiläumsfeier in Aussicht. Die Rede vom „glücklichen Ereignis“ sei in Anbetracht der Geschichte des Uniatismus in Siebenbürgen und in der Literatur aus Ost und West unangemessen,¹²⁸ so der orthodoxe Metropolit. Ebenso problematisch sieht er die „besondere Rolle“ der Ostkatholiken, die ihnen vom Zweiten Vatikanum im Sinne der „Förderung der Einheit aller Gläubigen, insbesondere mit den Orthodoxen“ zuerkannt wird (OE 24). Nach dem Metropoliten Antonie gebe es keine Kohärenz zwischen den Dokumenten von Wien, Freising und Ariccia und dem römischen Magisterium.¹²⁹ Somit erscheinen die katholischen Ostkirchen nicht als die rechtmäßigen Mitglieder der orthodoxen Familie, ein Hindernis eher als eine Brücke im orthodox-katholischen Dialog.

Im Widerspruch zum Uniatismus steht die Theologie der Schwesterkirchen, die aus der Zeit der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends resultiert und vom Zweiten Vatikanum emporgehoben wurde. Trotz des zunehmenden Problems des Uniatismus, das sich mit der politischen Wende in Ost- und

¹²⁶ Siehe die Anmerkung 3 zu deutscher Übersetzung des französischen Originaltextes der Erklärung von Balamand, H. J. Vogt, in: US 48: 1993, 263 f.; die Autokephalie der Rumänisch-Orthodoxen Kirche wurde 1855 durch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bestätigt. Verbreitung: 19,8 Millionen Gläubige (Rumänien, Westeuropa, Nordamerika). Zur Entstehung der katholischen Ostkirche in Rumänien kam es 1698, als Metropolit Athanasios von Transsylvanien die Gemeinschaft mit Rom akzeptierte. Im September 1700 wurde die Union durch eine Synode formell bestätigt. Verbreitung: 1,5 Millionen Gläubige (in Rumänien, USA, Kanada). 1589 errichtete das Patriarchat von Konstantinopel ein russisch-orthodoxes Patriarchat mit Sitz in Moskau. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts kam es zur Angliederung der UOK an das Moskauer Patriarchat. Verbreitung: ca. 80 Millionen; Russland, GUS, Westeuropa, Nord und Südamerika. Zur Entstehung der unierten Kirche in der Ukraine kam es 1595/96 während der Union von Brest/Litowsk. Verbreitung: 5,8 Millionen (Ukraine, Polen, USA, Kanada, Brasilien, Argentinien, Australien, Westeuropa). Siehe D. W. Winkler, K. Augustin, *Die Ostkirchen*, 37 f., 46, 102 f., 107.

¹²⁷ H. M. Biedermann, *Orthodoxie und Unia*, 19.

¹²⁸ Metropolit Antonie Plămădeală verweist auf die Buchposition von Dumitru Staniloae, *Uniatismul in Transilvania. Incercare de dezmembrare a popurului roman*, Bukarest 1973, 207.

¹²⁹ Plămădeală, *Der Uniatismus als hinderndes Problem*, 129.

Südeuropa besonders zuspitzte, kennzeichnete den offiziellen orthodox-katholischen Dialog in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein großes Vertrauen zur altchristlichen Idee der Schwesterkirchen. Das dritte Kapitel des Münchner Dokuments beginnt mit einer gravierenden Feststellung, die sich gegen die exklusivistische Ekklesiologie richtet: Der Leib Christi sei ein einziger. Es existiere deshalb nur eine Kirche Gottes, die aus mehreren Eucharistie feiernden Ortskirchen bestehe (III,1). Damit wurde die *Communio*-Ekklesiologie der einen Kirche Gottes sehr deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Theologie der Schwesterkirchen stand auch im Mittelpunkt der zweiten Phase des bilateralen Dialogs. Als Modell künftiger Einigung wurde die *Communio*-Gestalt der Kirche herausgearbeitet, ein Konzept, das in der Sakramenten- und Glaubensgemeinschaft frühchristlicher Zeit vorgebildet und vom Zweiten Vatikanum hervorgehoben wurde. Die neue ekklesiologische Orientierung kam deutlich im Text von Ariccia zum Vorschein und bereitete somit eine feste Basis für die Arbeit der 7. Vollversammlung der Dialogkommission in Balamand, auf der sich die Orthodoxe und Katholische Kirche als Schwesterkirchen, die das Apostolische Glaubensbekenntnis, dieselben Sakramente, vor allem die Rolle des Priestertums und der Apostolischen Sukzession bewahrten, neu entdecken und anerkennen (12, 14). Die Konzeption von „Schwesterkirchen“, die aus der *Communio*-Ekklesiologie resultiert, stelle, so die *Antwort der Orthodox/Römisch-Katholischen Konsultation in USA über das Dokument von Balamand*, die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen auf eine neue Grundlage. Das Konzept von Schwesterkirchen beinhalte den Begriff von gegenseitigem Respekt für den pastoralen Dienst der anderen und schließe auch den Begriff der gegenseitigen Verantwortung der beiden Kirchen dafür ein, „die Kirche Gottes in Treue zu ihrem göttlichem Zweck zu bewahren, besonders hinsichtlich der Einheit“, wie dies im Dokument von Balamand im Klartext zum Ausdruck kommt (14). Der Text der Konsultation aus den USA sieht letztendlich die Bischöfe „nicht nur für die pastorale Sorge ihrer eigenen Gläubigen als verantwortlich, sondern auch für den guten Zustand und den Aufbau der ganzen Kirche und für die Evangelisierung der Welt“. ¹³⁰ Damit wird der universale Charakter der Theologie der Schwesterkirchen zum Ausdruck gebracht.

Die Stellung der Konsultation der katholisch-orthodoxen Theologen schenkt dem Begriff der „Schwesterkirchen“ volles Vertrauen. Während der Tagung im Juni 2000, gewidmet der gemeinsamen Sorge um den Dienst an der Versöhnung zwischen den Kirchen, knüpften sie an die Aussage des Patriarchen Bartholomaios I. an, als er 1993 den „entschlossenen Willen der beiden Schwesterkirchen“ unterstrich, „um nicht im Zustand der gegenseitigen Entfremdung zu verbleiben, sondern sich zu bemühen, auf aufrichtiger, ehrlicher und entsprechender Weise den Weg zur Wiederherstellung der Einheit und der Gemeinschaft in Christus vorzubereiten“. Am Schluss ihrer Erklärung schrieben die Teilnehmer der Konsultation: „(...) als Mitglieder der Schwesterkirchen, die für die Aufrechterhaltung des apostolischen Glaubens Verantwortung tragen, können wir den Sieg einer Tradition über die andere nicht suchen. Wir suchen eher den Sieg Christi über unsere Spaltungen um des Heiles Aller willen“. ¹³¹ Mit diesen Worten wird die Gleichstellung der beiden Kirchen zum Ausdruck gebracht, die sich im Dialog als Schwesterkirchen begegnen.

Eine eingeschränkte Interpretation des Begriffes „Schwesterkirchen“ brachte das Schreiben der Glaubenskongregation *über einige Aspekte der Kirche als Communio* (1992), in dessen Lichte die orthodox-orientalischen „Teilkirchen“ wegen ihres Mangels an der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri „in ihrem Teilkirchesein“ als „verwundet“ betrachtet werden. ¹³² Eine solche Perspektive der „Verwundung“, die sich nur einseitig auf die Orthodoxen Kirchen bezieht, kann von ihnen zweifelsohne nicht akzeptiert werden. Aus dem *Kommuniqué des gemeinsamen Komitees von orthodoxen und katholischen Bischöfen über Osteuropa* des XI. Treffens in Tenafly (Oktober 1992) heißt es, der Brief der Glaubenskongregation sei ein Zeichen, dass die Römisch-Katholische Kirche ihre Haltung hinsichtlich der Grundvoraussetzungen ändere, aufgrund derer die Orthodoxe Kirche und die Römisch-Katholische

¹³⁰ *A Response of the Orthodox/Roman Catholic Consultation in the United States*, Punkt 11, siehe deutsche Übersetzung in: Th. Bremer, J. Oeldermann, D. Stoltman (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog*, 107-112.

¹³¹ „As members of sister Churches which are responsible for upholding the apostolic faith, we cannot seek the victory of one tradition over another. Rather, we seek the victory of Christ over our divisions, for the sake of the salvation of all“. Siehe *Sharing the Ministry of Reconciliation. Statement on the Orthodox-Catholic Dialogue and the Ecumenical Movement. North American Orthodox-Catholic theological Consultation. Brookline, Massachusetts, June 1, 2000*, in: ECJ 7: 2000, H. 2, 136.

¹³² Kongregation für Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, in: VApS 107, Nr. 14 und 17; auch in: AAS 85: 1993, 838-850.

Kirche sich als gleiche Kirchen träfen und die Fülle der Katholizität der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche manifestierten.¹³³ Man muss hier aber gleichzeitig auf den abschließenden Satz des IV. Kapitels über die „Einzigkeit und Einheit der Kirche“ der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (2000) hinweisen, in dem von einer sich aus der Kirchenspaltung resultierenden „Wunde“ die Rede ist, die eher auf die gesamte Kirche ausgerichtet zu sein scheint (17).¹³⁴

In Bezug auf die Kirchen und die kirchlichen Gemeinschaften der Reformation hat die Glaubenskongregation ebenso einen scharfen Ton angeschlagen. Laut der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (2000) befinden sich in anderen Kirchen lediglich „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“, „deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet“ (16). Von den „kirchlichen Gemeinschaften“, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“, wird ausgesagt, dass sie nicht Kirchen im eigentlichen Sinne seien (17). Dieselbe Aussage erscheint auch in der *Note* der Glaubenskongregation Ende Juni 2000, die einer Präzisierung der Verwendung des Begriffes „Schwesterkirchen“ gewidmet wird, wo es im Klartext heißt, dass der „Ausdruck *Schwesterkirchen* im richtigen Sinn gemäß der gemeinsamen Tradition von Abendland und Orient ausschließlich auf jene kirchlichen Gemeinschaften angewendet werden kann, die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben“ (12).¹³⁵ Durch den in den Schreiben der Glaubenskongregation eingeführten Ausdruck „ausschließlich“ wird den anderen Kirchen ihr kirchlicher Status entzogen. Daher dürfen die evangelischen wie auch die anglikanischen Kirchen nicht „Schwesterkirchen“ genannt werden, weil ihnen „nur kirchliche Elemente“ zur Verfügung stehen. Nach W. Hryniewicz lasse sich diese Position mit der dogmatischen Konstitution nicht in Einklang bringen, gemäß der die „Elemente“ keineswegs ausschließlich auf die Sakramente und einzelne Christen eingeschränkt werden dürften. Die Gläubigen empfangen Sakramente „in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften“ (LG 15). Hryniewicz beruft sich auf die Theologische Konzilskommission, die erklärte, dass sich die „Grundlage der ökumenischen Bewegung auf der Anerkennung der Tatsache stützt“,¹³⁶ dass in diesen Gemeinschaften die eine Kirche Christi gegenwärtig sei, obwohl unvollkommen, und in der Kraft der kirchlichen Elemente in ihnen in gewisser Weise die Kirche Christi wirke.¹³⁷ In der Enzyklika *Ut unum sint* schreibt Johannes Paul II. von „Elementen“, durch welche die Kirche Christi in anderen christlichen Gemeinschaften gegenwärtig wirksam sei. „Deshalb spricht das II. Vatikanische Konzil von einer gewissen, wenngleich unvollkommenen Gemeinschaft. Die Konstitution *Lumen Gentium* unterstreicht, dass die katholische Kirche sich mit diesen Gemeinschaften sogar durch eine bestimmte, echte Verbindung im Heiligen Geist ‚aus mehrfachem Grunde verbunden weiß‘“ (11). Daher spricht das Konzil von „vielen Elementen“ des Heils und der Wahrheit. „Der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen“ (UR 3).

Die Kirche Christi „ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in der Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“, so das Zweite Vatikanum in der *Konstitution über die Kirche* (LG 8). Das *Dekret über den Ökumenismus* lehrt von „vielen und bedeutenden Elementen und Gütern, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt“. Diese Elemente „können auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren“

¹³³ Vgl. *Communique on Eastern Europe. Joint Committee of Orthodox and Catholic Bishops, 1992*, in: J. Borelli, J. H. Erickson (Hgg.), *The Quest for Unity*, 173; vgl. deutsche Übersetzung in: Th. Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog*, 106; von einer „schlechten Communio-Ekklesiologie“ sprachen: B. Bobrinskoy, *L'uniatisme a la lumiere des ecclésiologies que s'affrontent*, in: *Irén.* 65: 1992, 435; vgl. Bischof Vsevolod Majdansky, *Comments on the „Church Understood as Communion“*, in: *ECJ 2*: 1994, 151-160; zu den kritischen Stellungnahmen in Bezug auf die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ siehe *Chronique des Églises. Église catholique*, in: *Irén.* 73: 2000, 461-469.

¹³⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*, 06. August 2000, in: *VApS* 148: 2000.

¹³⁵ Siehe *Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen“* auf der offiziellen Webseite der Kongregation für die Glaubenslehre, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/; vgl. auch in: *Kathpress. Sonderpublikation der Österreichischen Katholischen Presseagentur* 5: 2000, 21-23.

¹³⁶ *Acta Synodalia, Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, B. III, 1, Typis Polyglottis Vaticanis 1973, 204, zitiert bei W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia*, Krakau 2004, 213.

¹³⁷ *Acta Synodalia*, B. III, 2, 1974, 335.

(UR 3). Damit diese Aussage besser der Behauptung entspricht, dass die kirchlichen Elemente auch woanders zu finden seien, verzichtete die Theologische Konzilskommission aus ökumenischen Gründen auf die Formulierung, dass „die Kirche Christi in der katholischen Kirche ist“. Die Kommission fand den Ausdruck *subsistit* geeigneter als *est* für die Aussage, dass die Kirche Christi sich in einer greifbaren Gestalt in der katholischen Kirche konkretisiert.¹³⁸ Das bedeutet aber, dass die Kirche Christi durch die „kirchlichen Elemente“ auch in anderen Kirchen, etwa in den Orthodoxen Kirchen ihre Konkretisierung finden kann. „Unter Bezugnahme auf die orthodoxen Kirchen erklärte das Konzilsdekret über den Ökumenismus im besonderen, dass „durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes sich aufbaut und wächst“ (UR 15), so die Enzyklika *Ut unum sint* (12).

Nach W. Hryniewicz unterscheidet sich die Position der Glaubenskongregation von der bisherigen Weise der Verwendung des Begriffes im ökumenischen Dialog. Die Einzigkeit der Kirche Christi wird laut der Erklärung *Dominus Iesus* mit der Römisch-Katholischen Kirche gleichgestellt. Durch das Wort „ausschließlich“ werden die Ausdrücke *est* und *subsistit* eher als Synonyme verwendet. Die Kraft der Heilmittel in den anderen Kirchen hat ihren Ursprung in der Gnadenfülle und Wahrheit, die der Katholischen Kirche anvertraut sind. In diesem Lichte sei laut der *Note* die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern *Mutter* aller Teilkirchen (10). Da die universale Kirche mit der Römisch-Katholischen gleichgestellt sei, kämen daher alle Vorbehalte hinsichtlich der Verwendung des Begriffes „Schwesterkirchen“ in Bezug auf die anderen christlichen Kirchen als Ganzheiten.¹³⁹ Die *Note* der Glaubenskongregation schränkt ausdrücklich den Begriff „Schwesterkirchen“ auf die „Teilkirchen (Patriarchaten oder Kirchenprovinzen)“ ein. Er darf daher für die Katholische oder Orthodoxe Kirche als ganze nicht verwendet werden. Die Teilkirche von Rom könne *Schwester* aller Teilkirchen genannt werden. Es geht der Glaubenskongregation um die Beachtung der „grundlegenden Wahrheit des katholischen Glaubens“ von der „Einzigartigkeit der Kirche Jesu Christi“. Daher sei der Plural *Kirchen* nur auf die Teilkirchen anwendbar (11).

Der bisherige Dialog stützte sich auf die Überzeugung, dass zwischen beiden Kirchen ein besonders enges Band existiere. Trotz der Unterschiede in der Glaubenslehre sei dieses Band, das mit dem Begriff „Schwesterkirchen“ zum Ausdruck gebracht wird, bereits eine gewisse Antizipation der vollen Gemeinschaft im Glauben und dem sakramentalen Leben. Diese Logik sei ein Ausdruck der christlichen Hermeneutik des Vertrauens, gemäß der keine Kirche sich die Würde der Mutterkirche und Lehrerin zuschreiben, und die anderen Kirchen nur als von ihr abhängige Tochterkirchen behandeln könne, die zum Gehorsam verpflichtet wären.¹⁴⁰

Die Erklärung der Glaubenskongregation scheint in einer Spannung zu den Aussagen der Päpste zu stehen. Im Schreiben der Glaubenskongregation wird den Orthodoxen Kirchen nur eine „verwundete“ Kirchlichkeit zuerkannt und der Begriff der „Schwesterkirchen“ scheint eher einen Höflichkeitscharakter zu haben. Im Breve *Anno ineunte* von Paul VI. an den Patriarchen Athenagoras I. ist die Rede von einer Möglichkeit, dass sich die Kirche des Westens und die Kirche des Ostens „als Schwesterkirchen wiederentdecken“.¹⁴¹ In der Enzyklika *Ut unum sint* schreibt Johannes Paul II. von einem hohen Wert der Bezeichnung „Schwesterkirchen“, die die beiden Kirchen auf dem Weg des Dialogs ständig begleiten sollte (56). Während der 4. Polenreise des Papstes am 5. Juni 1991 in der orthodoxen Kathedrale in Białystok geht aus seiner Ansprache ebenso hervor, dass „der Ausdruck ‚Schwesterkirchen‘ nicht nur eine höfliche Formulierung ist, sondern eine grundlegende ökumenische Kategorie der Ekklesiologie. Auf sie müssen sich die wechselseitigen Beziehungen zwischen allen Kirchen stützen“.¹⁴²

In der Erklärung von Freising wird die Orthodoxe Kirche gemäß der Ekklesiologie der katholischen Kirche als Schwesterkirche anerkannt. Nach S. Keleher, dem unierten Archimandrit bedeutet aber diese

¹³⁸ *Acta Synodalia*, B. III, 1, 176 f.

¹³⁹ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, 222 f.

¹⁴⁰ Ebd. 223; zur Diskussion über diese Problematik siehe L. Boff, *Was wollte das Konzil? Eine historisch-theologische Studie zu „Dominus Iesus“*, in: *Orientierung* 23/24: 2000, 262-264; ders., *Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie*, München 1990; die Kritik und Zurückweisung der Lehre von L. Boff durch die Glaubenskongregation siehe in: *Notifikation zu dem Buch „Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie“ von P. Leonardo Boff OFM*, in: AAS 77: 1985, 756-762.

¹⁴¹ Paul VI. *Breve Anno ineunte* (25. Juli 1967), in: AAS 59: 1967, 852 f.

¹⁴² Ansprache Johannes Paul II. bei der ökumenischen Begegnung in der orthodoxen Kathedrale in Białystok, 5. Juni 1991, in: OR(D) 29: 1991, 8.

Aussage keineswegs die Anerkennung seitens der Orthodoxen Kirche, dass die Katholische Kirche Schwesterkirche sei, die die Sakramente der Gnade und des Heils spende.¹⁴³ Einer der Hauptgründe der Ablehnung des Dokumentes von Balamand durch die Griechische Orthodoxe Kirche im Jahre 1994 war die Weigerung der Anerkennung der Katholischen Kirche als Schwesterkirche, die die gültigen Sakramente spendet. Hinter dieser Aussage verbirgt sich die Überzeugung, dass das Heil nur in der Gemeinschaft der Orthodoxen Kirche zu erlangen sei.¹⁴⁴ In der Freisinger Erklärung werden die Unierten weder als Schwesterkirchen anerkannt noch zur Teilnahme am Dialog eingeladen. Die Orthodoxen und Katholiken tragen die gemeinsame Verantwortung für die Erhaltung der Kirche Gottes in Treue zum göttlichen Plan. Die ökumenischen Bemühungen beider Schwesterkirchen sind auf der Basis des Dialogs und des Gebetes in Richtung der vollen Gemeinschaft ausgerichtet, ohne Unterordnung, in Wahrheit und Liebe (8). Der „Wille zum Vergeben“ und der „Wunsch nach der vollen Gemeinschaft“ seien, so Keleher, die Bedingungen auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft.¹⁴⁵ Im Dokument von Ariccia erfolgt ein Fortschritt in Bezug auf die unierten Kirchen. Sie werden zur Teilnahme am Dialog eingeladen (9, 13). Das Dokument von Ariccia befasst sich mit dem Uniatismus umfassender, indem es ihn nicht nur als Methode und Modell für die zukünftige Beziehung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche verwirft, sondern auf die theologischen Grundprinzipien der exklusivistischen Ekklesiologie hinweist, die zum Uniatismus geführt haben. Der Uniatismus widerspricht der gemeinsamen Tradition der Schwesterkirchen und ist gegen die Communio-Ekklesiologie ausgerichtet. Ebenso ist im Artikel 14 des Dokumentes von Balamand von einer gegenseitigen Anerkennung der Katholischen und der Orthodoxen Kirchen als Schwesterkirchen die Rede. Wegen dieser Anerkennung sieht sich der orthodoxe Theologe, L. J. Patsavos mit einem Paradoxon konfrontiert, denn es gebe einerseits eine Tendenz der Gleichstellung der beiden Kirchen durch die wechselseitige Verwendung des Begriffes „Schwesterkirchen“, obwohl dieser Ausdruck immer nur für die Autokephalen Orthodoxen Schwesterkirchen, mit denen die Orthodoxe Kirche in der Kirchengemeinschaft stehe, reserviert worden sei. Andererseits bestehen die grundlegenden Lehrunterschiede, die die beiden Kirchen trennen. Die Rede von „Schwesterkirchen“ könnte den Eindruck erwecken, dass es sich hier um die Suche nach der Einheit ohne die Beseitigung der Lehrunterschiede handle. Patsavos fragt in Bezug auf die Aussage aus dem päpstlichen Rundschreiben *Slavorum Apostoli* (27), wie es möglich sei, von einer „vollkommenen und vollständigen Gemeinschaft“ in der Wahrheit zu sprechen, wenn die Lehrunterschiede übersehen und gleichzeitig die beiden Kirchen „Schwesterkirchen“ genannt würden?¹⁴⁶ Trotz einer heftigen Diskussion über das Dokument von Balamand und seiner Ablehnung seitens der Orthodoxen Kirchen von Jerusalem, Serbien, Bulgarien, Georgien, Griechenland und Tschechoslowakei weiß Patsavos die ökumenische Perspektive der orthodoxen Delegierten der Dialogkommission sehr hoch zu schätzen, die mit diesem Dokument zum ersten Mal der Position zustimmten, dass die Orthodoxen und Katholischen Kirchen als Schwesterkirchen zusammen die *Una Sancta* bilden, dabei auf den ekklesiologischen und eschatologischen Exklusivismus verzichtend.¹⁴⁷ Das Dokument von Balamand bezeichnet die katholischen Ostkirchen „als Teil der katholischen Gemeinschaft“, die „das Recht haben, zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht“ (3). Patsavos weist auf eine Publikation in *Katholike* hin, die in der Erklärung von Balamand eine indirekte Anerkennung der katholischen Ostkirchen als „Schwesterkirchen“ sieht. Diese Einstellung sei natürlich in der Orthodoxie sehr umstritten.¹⁴⁸ Der rumänisch-orthodoxe Metropolit Nicolae (Conrneanu) von Banat sprach während der Heiligen Synode der Rumänisch-Orthodoxen Kirche im Juli 1993 in seiner Stellungnahme zum Dokument von Balamand ebenso von der Anerkennung der katholischen Ostkirchen als Schwesterkirchen in der universalen Kirchengemeinschaft.¹⁴⁹ Auf einer Zusammenkunft der Dialogkommission zwischen den Orthodoxen und

¹⁴³ S. Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand*, 449.

¹⁴⁴ W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, 217.

¹⁴⁵ S. Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand*, 459.

¹⁴⁶ L. J. Patsavos, *An Orthodox Response to Balamand*, 25 f.; vgl. auch W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, 217 f.

¹⁴⁷ Ebd. 29.

¹⁴⁸ L. J. Patsavos verweist auf die Publikation in *Katholike* (Nr. 2705, Juli 20, 1993, Seite 4, 7), die in der Aussage des Dokumentes von Balamand (3) die Anerkennung der katholischen Ostkirchen seitens der Orthodoxen Kirche als „Schwesterkirchen“ sieht. „(...) this declaration signifies that the Orthodox Church ‘recognizes the Catholic Church in her entirety as a Sister Church, and indirectly recognizes also the Oriental Catholic Churches.’” Ebd. 26.

¹⁴⁹ „La redécouverte et la remise en valeur de l’idée d’Église comme communion fraternelle, et du lien lui aussi fraternel entre l’Orthodoxie et le Catholicisme, ont conduit à un changement radical de perspective. Si l’Église

den Ostkatholiken in Rumänien bezeichnete der rumänisch-orthodoxe Patriarch Teoctist die Rumänische Griechisch-Katholische Kirche als Schwesterkirche.¹⁵⁰ Im Unterschied zum Ökumenischen Patriarchat und dem Patriarchat von Rumänien, die die Theologie der Schwesterkirchen unterstützten, erklärte die theologische Kommission der Russischen Orthodoxen Kirche im April 1997, dass die gegenseitige Verwendung des Begriffes „Schwesterkirchen“ eher durch emotionale als durch dogmatische Rücksichten motiviert sei.¹⁵¹ Im August 2000 verfasste die Synode der Russischen Orthodoxen Kirche eine Erklärung in Bezug auf ihre Beziehung zu den nicht orthodoxen Kirchen. Es wird in der Erklärung unterstrichen, dass die Orthodoxe Kirche eine konfessionelle Gleichstellung nicht gutheißen könne.¹⁵² In diesem Zusammenhang ist deutlich die Spannung zu sehen, die durch den Mangel einer gesamtorthodoxen Regelung in Fragen der zwischenkonfessionellen Beziehungen verursacht wird.

1.5.4. Die Frage nach dem ekklesiologischen Status der katholischen Ostkirche in der *Communio* der Schwesterkirchen

Der Uniatismus, der oft in der Diskussion mit der Orthodoxie über das Dokument von Balamand im Zusammenhang mit Proselytismus gebracht wird, wird entschieden zurückgewiesen. Wenn es aber um die weitere Existenz der unierten Kirchen, in ihrer östlichen Tradition verwurzelt, in der Gemeinschaft der Römisch-Katholischen Kirche geht, dann würden die östlichen Katholiken bis zur Zeit der Wiederherstellung der vollen Kommunion zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche weiterexistieren, so das Zweite Vatikanum (OE 30) und das Dokument von Balamand (3). Die katholischen Ostkirchen werden nach der Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft als eine falsche Methode des Uniatismus aufhören zu existieren. Sie werden aber als selbständige Kirchen in ihrer Selbstidentität der östlichen Katholiken, „die über Jahrhunderte geformt wurde und die durch ihre Erfahrung unter den kommunistischen Regimes bestätigt wurde“, weiterbestehen.¹⁵³

Für Lewis J. Patsavos, den orthodoxen Theologen an der „Holy Cross Greek Orthodox School of Theology“ in Brookline, Massachusetts, ergibt sich daraus ein Dilemma der Rechtfertigung der weiteren Existenz der katholischen Ostkirchen ohne den Uniatismus.¹⁵⁴ Welche Bedeutung bekommen dann die katholischen Ostkirchen in der *Communio* der Schwesterkirchen, wenn sie als gleichberechtigte und eigenständige Mitglieder anerkannt und am Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche beteiligt sind? Der unierte Theologe, David M. Petras ist der Meinung, dass das Konzept der Schwesterkirchen viele Änderungen in der „ecclesial self-identification“ der katholischen Ostkirchen erfordern werde.¹⁵⁵ Das Zweite Vatikanum rief die katholischen Ostkirchen zur Entwicklung des eigenen ostkirchlichen Erbguts (OE 6) und zu einem aktiven Engagement am Dialog vor allem mit der Orthodoxen Kirche (OE 24) auf. Die Einladung zu ihrer Teilnahme am theologischen Dialog erfolgte auch durch das Dokument von Balamand (16). Diese neue ekklesiologische Perspektive bietet den katholischen Ostkirchen zahlreiche Möglichkeiten, ihre authentische Identität wiederzuentdecken. Dies bringt aber auch eine große Herausforderung mit sich, ihre Selbst-Identität ganz neu zu durchdenken. Als sehr problematisch erweist sich die Aufforderung zur Selbstbestimmung der katholischen Ostkirchen in der „Gemeinschaft mit dem Römischen Stuhl“ und ihre Anerkennung als eine eigenständige Ortskirche,

orthodoxe et l'Église catholique se reconnaissent comme sœurs dans la mesure où elles possèdent en commun le fondement apostolique, les saints sacrements et la mission évangélisatrice, dans cette mesure même elles devront accepter comme sœurs les Églises grecques-catholiques. Le document final adopté à Balamand leur reconnaît le droit à l'existence et adéquats, en particulier l'épiscopat. Cette précision, sur laquelle tous les délégués sont tombés d'accord, constitue un pas en avant important“. Siehe Nicolas (Metropolit von Banat), *Orthodoxes et autres chrétiens*, in: Irén. 66: 1993, 370 f.

¹⁵⁰ Rumänien: *Orthodox-uniertes Dialog. Teoctist spricht von „Schwesterkirche“*, in: KNA-ÖI 31: 1995, 1.

¹⁵¹ *Kommentarj Sinodalnoj Bogoslovskoj Komisii k dokumentam dialoga meždju Russkoj Pravoslavnoj i Rimsko-Katoličeskoj Cerkviami*, in: ŽMP 12: 1997, 24-34, hier 29.

¹⁵² „Die Orthodoxe Kirche könne ‚die Gleichheit der Konfessionen nicht anerkennen‘. Die von der Kirche abgefallenen dürfen mit ihr nicht vereinigt werden in dem Zustand, in dem sie sich heute befinden. Die dogmatischen Unterschiede müssen überwunden und nicht nur übergangen werden“. Vgl. *Grundlegende Prinzipien über die Einstellung der Russisch-orthodoxen Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen* (russ.), in: ŽMP 10: 2000, Art. 2.7 und 4.4, (siehe englische Fassung *Basic Principles*, in: ECJ 7: 2000, H. 2, 137-152).

¹⁵³ *Der Bericht von Balamand*, 115 f.

¹⁵⁴ L. J. Patsavos, *An Orthodox Response to Balamand*, 25.

¹⁵⁵ D. M. Petras, *The Balamand Statement*, 75 f.

eine Schwesterkirche bzw. ein selbständiger Dialogspartner zwischen der Römisch-Katholischen und Orthodoxen Kirche.

Neben den Worten einer beachtlichen Anerkennung hinsichtlich der Erklärung von Balamand enthält das Schreiben des Oberhauptes der größten unierten Kirche, der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, Kardinal Lubačivs'kyj, auch kritische Anmerkungen. Sie betreffen vor allem das kanonische Verhältnis zwischen dem Römischen Stuhl und den katholischen Ostkirchen. Der Kardinal betrachtet die katholische Ostkirche nicht als eine „Teilkirche“, sondern gemäß der orientalischen ekklesiologischen Tradition als eine „Schwesterkirche“ und zwar „in ihrer Beziehung sowohl zur lokalen orthodoxen Kirche (UR 14-15) wie zur Kirche von Rom“. Die am Dialog beteiligten Schwesterkirchen behalten ihren Status einer „Schwesterkirche“ auch nach der Verwirklichung der vollen Einheit zwischen West- und Ostkirche. Diese Perspektive gilt im gleichen Maße auch für die katholischen Ostkirchen. Ein solcher Entwurf, der auf der Basis der *Communio*-Ekklesiologie in Beziehung zu der Römisch-Katholischen Kirche eine Spannung bewirkt, könnte „für die Orthodoxen ein annehmbares ekklesiologisches Modell“ bieten, das zu einer positiven Vertiefung der gegenseitigen Verhältnisse führen würde. Der Großerbischof Lubačivs'kyj bemerkt, dass im Zusammenhang mit Uniatismus zwischen Modell und Methode unterschieden werden müsse, „da mit Methode der Weg der Einigung gemeint ist, während sich ‚Modell der Einheit‘ auf das Ende bzw. das Ergebnis bezieht“. Die Methode des Uniatismus als „Mittel“ sei gewiss unangemessen. Doch sei das Modell des Uniatismus als „Ziel“, nämlich die Beziehungen zwischen den unierten Kirchen und der Kirche von Rom nicht zu verurteilen, sondern als veränderungsfähig zu sehen. Demzufolge sollte die unierte Kirche ihre eigene Identität, das eigene theologische und geistige Erbe wiederentdecken, wozu sie vom Zweiten Vatikanum aufgefordert wurde, und die Kirche von Rom wiederum sollte ihre kanonische Beziehung zu den katholischen orientalischen Kirchen so gestalten, dass sie zu einem für die Orthodoxen einladenden Modell werden. Der Großerbischof verweist auf das im neuen CCEO entworfene Modell für die Beziehungen zwischen Rom und den unierten Kirchen, das unvereinbar mit der in Balamand entwickelten Vorstellung von der Ekklesiologie der Schwesterkirchen zu sein scheint.¹⁵⁶ Hier sei auch auf die Stellungnahme von Kardinal Slipyj, dem Vorgänger von Lubačivs'kyj, hingewiesen, der in Bezug auf den CCEO und die kanonische Beziehung der katholischen Ostkirchen zum Apostolischen Stuhl vom Verlust ihrer Autonomie, der „vollständigen Unterwerfung und Herabsetzung auf eine niedrigere Stufe in der Kirche“ sprach.¹⁵⁷ Im Zusammenhang mit der Kritik am CCEO, die aus dem Dokument von Balamand wie auch seitens des Kardinals Lubačivs'kyj bezüglich der verworfenen Methode und des Modells des Uniatismus resultiert, betont der unierte Theologe S. Keleher, dass, obwohl die Verschiebung der Veröffentlichung des neuen Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen nicht erzielt worden sei, doch seine Ablehnung im Dokument von Balamand und seitens des Kardinals Lubačivs'kyj unvermeidbar sei. „Die erhoffte Versöhnung zwischen dem Katholizismus und der Orthodoxie wird ein anderes Modell erfordern“.¹⁵⁸

„Uniatismus“ als eine Methode kann mit dem „Proselytismus“ als einer falschen Form der Evangelisierung gleichgestellt werden, die die Kirchen zu einer Spaltung führte. Wenn diese Methode falsch sei, so David. M. Petras, dann sei das Modell, das aus der Methode resultiere, ebenso falsch.¹⁵⁹ Damit widerspricht er der Meinung von Kardinal Lubačivs'kyj, der in der Änderung des Modells eine Chance der Korrektur des Uniatismus und somit ein akzeptables ekklesiologisches Modell für die Orthodoxie sieht. „Was Balamand jedoch besagt, ist, dass dies genau genommen unmöglich ist“. Diese Veränderungen wären wünschenswerte Ziele für die katholischen Ostkirchen in ihrem eigenen inneren Leben. Aber selbst wenn sie die Vollkommenheit in diesen Veränderungen erreichen würden, bliebe das Modell der Teilunionen ein inakzeptables Modell. Der Grund dafür könne nach Petras in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums gefunden werden, die sich von der Position des Exklusivismus abwende. Das Konzil unterstreicht „die besondere Betrachtung der orientalischen Kirchen“ (UR 14-18), was als eine Hindeutung auf ihren vollen kirchlichen Charakter interpretiert werden könne, und, dass „daher die Errichtung der katholischen Ostkirchen in Union mit Rom unnötig war und ein Hindernis zur vollen Einheit, die das Ziel der ‚Schwesterkirchen‘ ist“. Die Erklärungen von Freising, Ariccia und Balamand haben zur Akzeptanz der Ekklesiologie geführt, die die Methode der „missionarischen

¹⁵⁶ I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

¹⁵⁷ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 298 f; zitiert bei E. Zaghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, Paderborn 1984, 67.

¹⁵⁸ S. Keleher, *Comments on Balamand*, 43.

¹⁵⁹ D. Petras, *The Balamand Statement*, 74 f.

Aktivität“ und das Modell der „Teilunionen“ als inakzeptable Mittel auf der Suche nach der Einheit der Schwesterkirchen beinhaltet, so D. M. Petras. In der neueren katholischen Ekklesiologie sei die Kircheneinheit das Ziel, geboten von Christus, um das sich alle Kirchen gegenseitig bemühen müssten. Dabei sei allgemein anerkannt, dass in einer solchen *Communio* der Bischof von Rom den Primat hätte, über dessen Natur ständig diskutiert werde.¹⁶⁰

Das neue Gesetzbuch für die katholischen Kirchen beinhaltet ein ekklesiologisches Modell, das mit dem Dokument von Balamand kaum zu vereinbaren und daher auch für die Orthodoxe Kirche unannehmbar ist, so Lubačivs'kyj. H. M. Biedermann sieht in den Worten des ukrainischen Großbischofs den Ausdruck „seiner eigenen Überzeugung“, dass nicht das Petrusamt der Einigung und Einheit im Weg stehe, sondern der römische Zentralismus, der sich in diesem Gesetzeswerk ein neues Instrument zur Kontrolle und Führung der katholischen Ostkirchen nach lateinischem Muster geschaffen habe.¹⁶¹ Das Dokument von Balamand spricht von den „katholischen Ostkirchen“ als „Teilkirchen“ in der „Gemeinschaft“ mit der Kirche von Rom (16). Die Rede von „Teilkirchen“ ist für das Empfinden sowohl der Orthodoxen als auch der Unierten schwer akzeptabel. Nach Lubačivs'kyj widerspricht es der ganzen östlichen Überlieferung, laut der die „Ortskirchen“ nicht als „Teilkirchen“ der einen römisch-katholischen „Universalkirche“ zu betrachten seien, wie dies in der römisch-katholischen Denkweise der Fall ist, sondern als eigenständige Ortskirchen bzw. „Schwesterkirchen in ihrer Beziehung sowohl zur lokalen orthodoxen Kirche wie zur Kirche von Rom“. Ihre „Kirchlichkeit“ sehen die Unierten eher in den Kriterien begründet, die von der Erklärung von Balamand aufgezählt werden: „Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostelnachfolge der Bischöfe“ (13). Gemäß dem neuen Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen erhält die Ortskirche ihren kirchlichen Status nur dann, wenn sie „als ‚sui iuris‘ ausdrücklich und stillschweigend von der höchsten Autorität der Kirche anerkannt“ wird (CCEO can. 27). Gemäß ihrer eigenen Osttradition betrachtet die katholische Ostkirche sich selbst jedoch als Ortskirche, die ihre „Kirchlichkeit“ zunächst und vor allem dem Verwurzel-Sein im Apostolischen Glauben, dem sakramentalen Charakter ihrer Kirche und der apostolischen Sukzession verdankt. Biedermann erinnert an den melkitischen Patriarchen Maximos IV. Saigh, der während des Zweiten Vatikanischen Konzils ein „unübersehbares Zeugnis dieses seines und seiner Kirche Selbstverständnis gegeben hat“. Daher vermutet Biedermann, dass die „katholischen Ostchristen und ihre Kirchen ihr Verhältnis zu den orthodoxen (Schwester-) Kirchen nicht einfach im Sinn römischer Dokumente und vielleicht auch nicht ganz des Dokuments von Balamand sehen (können und wollen)“,¹⁶² sondern eher in ihrer ostkirchlichen Überlieferung. Darin sieht er eine große Chance für den Fortgang des orthodox-katholischen Dialogs, wenn die Ostkatholiken am theologischen Dialog ebenso aktiv beteiligt sind.

Auch H. J. Vogt, der wie W. Hryniewicz zur Dialogkommission von der Seite der RKK gehörte, unterstreicht den kirchlichen Charakter der katholischen Ostkirchen, den sie aus ihrer östlichen Überlieferung erhielten. Seiner Meinung nach antworte der Text von Balamand auf die Frage nach der Kirchlichkeit (*ecclésiabilité*) der katholischen Ostkirchen. Die Aussagen der Erklärung (3; 16) scheinen jedoch undeutlich zu sein und vermitteln den Eindruck, „als empfangen die unierten Kirchen ihre Kirchlichkeit ganz neu aus der Verbindung mit der Kirche von Rom, so also, als hätten sie sich keine ihnen ursprünglich zukommende Kirchlichkeit bewahrt, sondern diese im Augenblick der Trennung von ihrer ursprünglichen Gemeinschaft völlig verloren“, wie dies seitens der orthodoxen Kommissionsmitglieder vorgeschlagen wurde. Die Annahme, dass „das Aufgeben einer Kirchengemeinschaft einen Teil der Kirche gänzlich seiner Kirchlichkeit beraube“, ist für H. J. Vogt unvorstellbar. Allein die Bewahrung des Ritus, der geistlichen und theologischen Tradition in den katholischen Ostkirchen bezeugen sehr deutlich ihre Kirchlichkeit. Allerdings sind laut der Erklärung „die unierten Kirchen keine dritte, eigene Kirchengemeinschaft zwischen der katholischen und orthodoxen“,

¹⁶⁰ D. Petras verweist auf das Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (13), in dem J. Ratzinger ausdrücklich betont, dass „damit jedoch die Teilkirche voll Kirche sei, das heißt konkrete Präsenz der universalen Kirche mit allen ihren Wesenselementen, und somit *nach dem Bild der Gesamtkirche* gestaltet, muss in ihr als ureigenes Element die höchste Autorität der Kirche gegenwärtig sein: das Bischofskollegium ‚gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt‘.“ Ebd. 76.

¹⁶¹ H. M. Biedermann, *Orthodoxie und Unia*, 22.

¹⁶² Ebd. 25.

sondern „zur katholischen Gemeinschaft gehören“ und als solche „auf der katholischen Seite“ „vertreten sein sollen“.¹⁶³

Obwohl die Texte der Dialogkommission auf der theologischen Basis der *Communio-Ekklesiologie* der Schwesterkirchen herausgearbeitet worden sind, und eine Lösung der praktischen Probleme in Osteuropa versprechen, räumen sie jedoch für eine unierte Kirche als eigenständige Schwesterkirche, wie sie sich selbst behauptet, zu wenig Platz ein. Das Existenzrecht wird den unierten Kirchen von den Orthodoxen zwar nicht abgesprochen. Sie bestehen jedoch darauf, dass die Unierten nicht als eigenständige Kirchen in Beziehung zur Orthodoxen Kirche erscheinen, sondern als „katholische Partner“. Die Orthodoxen erwarten, dass „die orientalisch-katholische Kirche byzantinischen Ritus‘ ihre ekklesiologische Stellung gegenüber der katholischen Kirche lateinischen Ritus“ klärt. Dies würde, so der orthodoxe Metropolit Antonie Plămădeală, den Dialog zwischen den Orthodoxen und den Katholiken und das Zusammenleben mit den Unierten erleichtern.¹⁶⁴ Im Namen einer friedlichen Koexistenz der unierten und orthodoxen Kirchen vor allem in Konfliktregionen sprach der ökumenische Patriarch Bartholomaios am 30. November 1993 zur römisch-katholischen Delegation von der Toleranz seitens der Orthodoxen Kirche gegenüber den Unierten, bis sie letztendlich verstehen, „wohin sie gehörten“.¹⁶⁵ In den Worten des Patriarchen ist die ganze Brisanz bezüglich einer „abnormalen ekklesiologischen Lage“ der unierten Kirchen deutlich zu sehen. Sie stellen ebenso eine starke Forderung nach der Selbstbestimmung dieser Kirchen dar.

In der Standbestimmung der unierten Kirchen sieht ebenso D. Oancea große Bedeutung und zwar nicht nur für den theologischen Dialog, sondern auch für das praktische Zusammenleben mit den Orthodoxen.¹⁶⁶ Diese theologischen Fragen nach einem ekklesiologischen Status der unierten Kirchen gegenüber dem Apostolischen Stuhl sind von sehr großer Bedeutung für den ökumenischen Dialog, müssen aber innerhalb der Katholischen Kirche gelöst werden. Fragen wie Synodalstruktur der Ostkirchen, Autonomie der Patriarchate, Entlatinisierung des Ritus und Pflege eigener Osttradition fordern eine neue theologische Deutung, die die Osttradition als gleichberechtigt betrachtet und sich in ihr verwurzelt sieht. Die Lösung dieser Fragen kann mit Sicherheit dem Fortschritt des ökumenischen Dialogs einen großen Dienst leisten.¹⁶⁷ Die Unierten könnten nur dann als Modell im orthodox-katholischen Dialog dienen, wenn ihnen die volle Autonomie zuerkannt wird. Die Selbständigkeit der Ortskirche beeinträchtigt, so F. Gahbauer, aus orthodoxer Sicht nicht die Einheit der gesamten orthodoxen Kirche als solche, dagegen vertragen sie sich nicht mit dem Universalitätsanspruch der römisch-katholischen Kirche.¹⁶⁸ Aufgrund des Mangels an der Autonomie und daher der Identität verweigern die Orthodoxen den Unierten die Anerkennung als Gesprächspartner.¹⁶⁹ „Sie sehen im Uniertenmodell einen Widerspruch zur altkirchlichen Tradition, da die Unierten in ihren Augen von einem Patriarchat abgefallen sind, um sich einem anderen unterzuordnen.“ Laut der Diskussion während des Zweiten Vatikanischen Konzils um die katholischen Ostkirchen könnten sie als Beispiel für eine künftige Gemeinschaft mit Rom nur dann dienen, wenn man die altkirchliche Patriarchalstruktur dieser Kirchen wiederherstellen würde.¹⁷⁰

¹⁶³ Siehe die Anmerkung 2 zu deutscher Übersetzung des französischen Originaltextes der Erklärung von Balamand. H. J. Vogt, in: US 48: 1993, 263.

¹⁶⁴ Plămădeală, *Der Uniatismus als hinderndes Problem*, 131.

¹⁶⁵ „(...) through all that is said about the rights and pastoral needs of the ecclesiastical communities of the Eastern rite issued from Uniatism, which are in full communion with the bishop of Rome, it becomes evident that the Orthodox tolerate an ecclesiologically abnormal situation, for the sake of peaceful coexistence of the quarrelling parties in the areas of conflict, until the Uniate churches finally understand where they belong.“ Siehe in: *One Church 1*: 1994, 9, zitiert bei D. Petras, *The Balamand Statement*, 77.

¹⁶⁶ D. Oancea, *Die griechisch-katholische Kirche*, 25 f.

¹⁶⁷ Auf das Problem des innerkatholischen Spannungsverhältnisses zwischen der Ukrainischen „Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus“ bzw. der UGKK und der Kirche von Rom wird im Kapitel IV, 2 dieser Arbeit ausführlich eingegangen.

¹⁶⁸ F. Gahbauer, *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur*, 151.

¹⁶⁹ R. M. Haddad, *A Response to Rev. David M. Petras' "The Ecumenical Status of the Eastern Catholic Churches"*, in: *GOTR 37*: 1992, 388.

¹⁷⁰ F. Gahbauer, *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur*, 153.

1.5.5. Die Beteiligung der Unierten am ökumenischen Dialog

Der Weg der Unierten zu ihrer Anerkennung als gleichberechtigte Partner im ökumenischen Dialog auf Welt- und Lokalebene ist mühsam gewesen. Aus der Sicht der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die vom 28. Oktober bis 6. November 1986 in Chambésy stattgefunden hat, erscheint schon allein in der Existenz und der Tätigkeit der Unierten eine Gefahr des Proselytismus.¹⁷¹ Zunächst wurde also die Teilnahme der Unierten am Dialog, sei es der Hierarchen oder Theologen, abgelehnt. Erst in Ariccia erkannte man die Möglichkeit der Einladung der Unierten zur Teilnahme am theologischen Dialog. Mit dem Dokument von Balamand erzielte man einen grundlegenden Durchbruch, der die Möglichkeit der Beteiligung der katholischen Ostchristen am Dialog nicht nur für angemessen, sondern für unerlässlich hielt. Alle Mitglieder der Dialogkommission stimmten überein, dass „diese Kirchen sowohl auf örtlicher als auf allgemeiner Ebene in gegenseitigem Respekt und wiedergewonnenem gegenseitigem Vertrauen in den Dialog der Liebe einzugliedern und sie in den theologischen Dialog mit all seinen praktischen Auswirkungen einzuführen“ sind (16).

Laut der Vereinbarung vom Januar 1990 zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Moskauer Patriarchat deutete man die Entstehung der unierten Kirche in der Ukraine als einen Versuch, die „Trennung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche zu überwinden.“ Somit kann man die Union von Brest 1595/96 in gewisser Weise auch als eine späte Frucht des Konzils von Florenz betrachten.¹⁷² Der Versuch der Union von Brest könne heute freilich weder im Sinne einer umfassenden Ökumene als geglückt gelten, so H. J. Schulz, noch dürfe er selbst und seine Folgen einseitig als Produkt eines prinzipiell orthodoxiefeindlichen „Uniatismus“ diffamiert werden.¹⁷³ So wie das Zweite Vatikanum im *Dekret über die katholischen Ostkirchen* von Hoffnung und Verpflichtung in Bezug auf die aufbauende Rolle der unierten Christen im Dialog mit der Orthodoxie spricht, so wird auch im Beschluss der Bischofssynode der Russisch-Orthodoxen Kirche die Chance und eine historische Verpflichtung der Katholiken des östlichen Ritus hervorgehoben, die „ihren positiven Beitrag zur Entwicklung guter Beziehungen und der Beförderung des Dialogs zwischen Orthodoxen und Katholiken leisten können und müssen“.¹⁷⁴

Die unierten Kirchen könnten eine „Brückenfunktion“ für die katholisch-orthodoxen Beziehungen ausüben, so H. J. Schulz. „Dies ergibt sich aus ihrer historischen Verbindung mit der orthodoxen Überlieferung wie auch aus dem eindeutig umschriebenen Ziel des Katholisch-Orthodoxen Dialogs.“¹⁷⁵ Die Unierten selbst sind sich durchaus ihrer besonderen Rolle der Vermittlung im ökumenischen Dialog bewusst. Sie unterstreichen oft die Bedeutung ihrer Verwurzelung in der kirchlichen Osttradition und betrachten sich vorteilhaft in ihrem Engagement für eine Wiederherstellung der Einheit zwischen der Ost- und Westkirche. In einer solchen Union wären die katholischen Ostkirchen nicht mehr unterscheidbar von den Orthodoxen.¹⁷⁶ Als selbstbewusste Ortskirchen lehnen jedoch sie selbst entschieden die ihnen so oft vor allem seitens der römisch-katholischen Theologen zugeschriebene „Brückenfunktion“ ab. Indem das Zweite Vatikanum den hohen Wert der Ostkirchen anerkannte, fühlen sich die Unierten umso mehr ermutigt, um ihr Selbstbestimmungsrecht zu kämpfen. Seit die katholischen Ostkirchen in der Union mit Rom seien, so D. Petras, habe der monolithische Charakter des überlegenen römischen Ritus nicht mehr

¹⁷¹ „Sowohl die weitere Existenz des Uniatismus – in seinen historischen und heutigen Erscheinungsformen – als auch jegliche Form des Proselytismus sind für die Orthodoxie unannehmbare Realitäten, und sie stellen für den weiteren Verlauf des Dialogs negative Faktoren dar. Deshalb schlagen wir vor, dass bei einer der nächsten Etappen des Dialogs die Tatsache des Uniatismus und des durch ihn oder anderswie ausgeübten Proselytismus besprochen wird, da es sich um eine Frage handelt, die ekklesiologische Priorität hat.“ *Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz*, in: US 42: 1987, 11.

¹⁷² Zur Diskussion über die Union von Brest als eine „späte Frucht“ der Union von Florenz, wie dies seitens der katholischen Kirche gedeutet wird, oder auch des Konzils von Trient, gedeutet seitens der Orthodoxie, siehe die kontroversen Thesen, dargestellt und durchdiskutiert während des 43. Treffens der Theologischen Konsultation von 26. bis 28. Mai 1992 in der Holy Cross Orthodox School of Theology in Brookline, Massachusetts. D. M. Petras, *The Ecumenical Status of the Eastern Catholic Churches*, in: GOTR 37: 1992, 351 ff; R. M. Haddad, *A Response to Rev. David. M. Petras' "The Ecumenical Status"*, 384.

¹⁷³ Vgl. H. J. Schulz, *Die Zurückweisung des Uniatismus als Methode und die Existenz uniierter Kirchen im Licht der Religionsfreiheit*, in: Pro Oriente 1996, 26 f.

¹⁷⁴ Beschluss der Bischofssynode: *Aufhebung der Exarchate im Moskauer Patriarchat*. in: SOrth April: 1990, 8.

¹⁷⁵ H. J. Schulz, *Die Zurückweisung des Uniatismus*, 28.

¹⁷⁶ D. Petras, *The Ecumenical Status*, 365.

als absolut gegolten. Die unierten Kirchen verstanden sich nie als eine „Brücke für die Einheit“, sondern als ein Mitglied der Universalkirche samt ihrer Besonderheit, die sie von dem römischen Ritus unterscheidet. „Sie waren innerhalb der Römischen Gemeinschaft ein Zeugnis für die Notwendigkeit der Anerkennung des Wertes der Osttradition“. Die Existenz der katholischen Ostkirchen verbietet der Kirche von Rom, so der unierte Theologe D. Petras, den Terminus „katholisch“ ausschließlich für die Kirchen einzuschränken, die der Römischen Tradition folgen.¹⁷⁷ Damit wird die ganze Schärfe der Rolle der unierten Kirchen im ökumenischen Dialog zum Ausdruck gebracht. Sie sind kein Mittel, sondern ein gleichberechtigter Partner im Dialog zwischen der West- und Ostkirche, der eine gelebte Erfahrung der beiden Traditionen besitzt und sie mitteilen kann.

Nach einer Episode der Verneinung und Verleugnung wird nun das Existenzrecht der Unierten nicht mehr in Frage gestellt. „Die Unierten stellen in den Augen der Orthodoxen keinesfalls Christen zweiten Grades dar, auf deren natürliches Verschwinden man früher gewartet hätte, und die heute ein Stachel sowohl im Auge der Katholiken als auch der Orthodoxen darstellten.“¹⁷⁸ Die Unierten sind zur Teilnahme am Dialog nicht nur berechtigt, sondern sie sind erwünscht, damit ein dauerhafter und wahrer Dialog stattfinden kann. Der rumänisch-orthodoxe Theologe Dorin Oancea erhofft sich, dass den unierten Christen im weiteren Verlauf des Dialogs zwischen den zwei Schwesterkirchen eine bedeutende Rolle zukomme, indem sie zukünftig im Rahmen der katholischen Kirche schwerer zugängliche Aspekte der orthodoxen Lehre und Praxis erläutern und den Orthodoxen die Wesenszüge katholischen Lebens und Denkens mit Hilfe gemeinsamer Verständniskategorien und Sprachmittel verdeutlichen könnten.¹⁷⁹

In der Rede des Bischofs Lubomyr Husar, der Ende Januar 2001, nach dem Tode von Kardinal Lubačivs'kyj, von der Bischofssynode zum Oberhaupt der UGKK gewählt und von Papst Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt wurde, anlässlich der Inauguration des neuen Rektors der Ukrainischen Katholische Universität, am 14. September 2000 kam das schwerwiegende Thema der Rolle der UGKK im Verhältnis zwischen Rom und der Orthodoxie zur Sprache. Die Byzantinischen Katholiken werden oft als „eine Brücke zwischen Ost und West, zwischen der byzantinisch-slawischen und der lateinischen Kultur, zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche“ bezeichnet. „Eine Brücke verbindet zwei Ufer, aber sie hat kein eigenes Wesen, keine eigene Existenz“. Eine Brücke sei in sich selbst kein „fester Grund“, so Kardinal Husar. Deswegen findet er die Bezeichnung der UGKK als Brücke nicht ausreichend.

Der Kardinal sieht die UGKK als einen „Mittler“, der seine eigene Identität habe. „Ein Mittler ist jemand oder etwas; er ist auf beiden Seiten präsent. Das ist eine sehr wichtige Position. Denn der Mittler verbindet nicht nur, sondern er kann auch auf seine eigene Lebensart verweisen.“

Die katholische Ostkirche befindet sich somit „an der Grenze zweier großer christlicher Kulturen: der byzantinisch-slawischen und der lateinischen Kultur.“ Der Lauf der Geschichte situierte sie mitten unter zwei großen christlichen Traditionen, an denen sie gleichzeitig teilhat. Die Unierten besitzen „distinkte Elemente der byzantinisch-slawischen Kultur“, die für sie „primär und grundsätzlich“ sind. Sie haben aber auch „definitive Charakteristika der westlichen, lateinischen Kultur“. „Wir müssen zugeben, dass diese zwei großen Kulturen, mit denen wir verbunden sind, praktisch gar nichts voneinander wissen: Weder kennt noch versteht der Westen den Osten und umgekehrt. Vor diesem Hintergrund könnte unsere Kirche diesen beiden Kulturen helfen, einander zu verstehen, wenn sie sich dies als Ziel setzen und entsprechende Anstrengungen unternehmen würde.“ Kardinal Husar erblickt in diesem Punkt eine „große Stärke“ und „große Aufgabe“ der UGKK.¹⁸⁰

Die Position der katholischen Ostkirchen in ihrem ganzen Umfang braucht eine starke Vertretung im ökumenischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Es werden viele Gespräche über den „Uniatismus“ geführt, an denen die Unierten kaum oder sehr eingeschränkt beteiligt

¹⁷⁷ „Though the Eastern Churches never became, and never will become a ‘bridge to unity,’ they have, at least, kept the Roman Church ‘honest’ in its position within the universal Church. They have been a witness within the Roman Communion, of the need for recognition of the value of the Eastern tradition.” Vgl. ebd. 365.

¹⁷⁸ D. Oancea, *Die griechisch-katholische Kirche aus orthodoxer Sicht*, 25.

¹⁷⁹ Vgl. ebd. 25.

¹⁸⁰ Vgl. *Aus der Rede des Bischofs Lubomyr Husar anlässlich der Inauguration des neuen Rektors, Borys Gudziak, an der Lemberger Theologischen Akademie (Ukrainischen Katholischen Universität – UKU) am 14. September 2000*, in: <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/ugcc/huzar>; vgl. auch in: *Obižnyk* 7: 2000, 1.

sind. Der orthodoxe Bischof Vsevolod von Scopelos ist der Meinung, eine weitere Annäherung der beteiligten Mitglieder des Dialogs, die das gleiche Erbe und Ethos teilen, könnte größere Ergebnisse hervorbringen. Des Weiteren sagt er, dass die römischen Katholiken und Orthodoxen mit den Ostkatholiken unmittelbar arbeiten sollten, anstatt über sie ohne ihre Anwesenheit zu sprechen.¹⁸¹ Dies könnte wiederum manche Probleme zwischen zwei Kirchen aus dem Wege räumen, die miteinander im Streit zu sein scheinen und verschiedene Denkrichtungen vertreten. Eine dritte Perspektive der Ostkatholiken, die in ihrer Tradition dem Osten und der Theologie des Westens nahe stehen, könnte sich als sehr nützlich erweisen.

1.5.6. Das Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit und die Uniertenfrage

Die Bedeutung der Religionsfreiheit scheint im gesamten Kontext des Uniatismus eine wichtige Rolle zu spielen. Die zentrale Aussage der zweiten Phase des orthodox-katholischen Dialogs besteht in einer entscheidenden Verwerfung des Uniatismus als Methode und Modell der Wiederherstellung der Kircheneinheit. Gleichzeitig wird das Recht der Religionsfreiheit im Dokument von Balamand wie auch in allen anderen ökumenischen Papieren betont und anerkannt.

Das Zweite Vatikanum lehrt in der *Erklärung über die Religionsfreiheit*, dass „die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln“. Das Konzil erklärt des Weiteren, dass das „Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet ist. So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen, und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt“ (DH 2).

Die Freisinger Erklärung bezieht sich allerdings auf das Thema der „Religionsfreiheit“ sehr allgemein und daher unbefriedigend. „Die Religionsfreiheit der Einzelnen und der Gemeinden ist nicht nur ein Recht, das uneingeschränkt geachtet werden muss, sondern für Christen, die aus dem selben göttlichen Leben leben, ein Geschenk des Geistes für die Auferbauung des Leibes Christi bis hin zu seinem Vollalter“ (7a). In dieser Aussage wird jede ausdrückliche Nennung der unierten Kirchen und ihres Existenzrechtes vermieden. Eine Bestätigung des Lebensrechtes sei nirgendwo im Freisinger Dokument eindeutig ausgesprochen, so H. J. Schulz.¹⁸² Dafür wurde dieser Aspekt während der Verhandlungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Moskauer Patriarchat hinsichtlich der Religionsfreiheit, die wenige Monate vor dem Treffen der 6. *Vollkommission* in Freising stattfanden, viel deutlicher hervorgehoben. Vor allem im nachfolgenden Briefwechsel zwischen Kardinal Cassidy und dem Moskauer Patriarchat kam das Problem der Gleichberechtigung aller Konfessionen zur Sprache. Das Moskauer Patriarchat erklärte eindeutig, dass „die Katholiken des östlichen Ritus (Unierte) wie auch alle gläubigen Bürger unseres Landes gleiche Rechte haben müssen, einschließlich des Rechtes auf öffentliches und legales Bekenntnis ihres Glaubens.“¹⁸³

Das Dokument von Ariccia betont ebenfalls „die individuelle Freiheit“ und die „Verpflichtung, die Anforderungen des Gewissens zu respektieren“.¹⁸⁴ Im Dokument von Balamand wird es für erforderlich gehalten, dass „die Bischöfe und alle Verantwortlichen mit größter Sorgfalt die Religionsfreiheit der Gläubigen achten“ (24). Die Gewissensfreiheit müsse respektiert (25) und dürfe nicht verletzt werden (27). Die katholischen Ostkirchen haben „als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht zu existieren und zu handeln, wie es den geistlichen Bedürfnissen ihrer Gläubigen entspricht“ (3). Auch die Teilnehmer der Interorthodoxen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche, die im Dezember 1990 in Phanar tagte, stimmten darin überein, dass die Wiederbelebung des Uniatismus heute von unerträglicher Missachtung der religiösen Freiheit

¹⁸¹ Majdansky (Bishop Vsevolod), *The Commitment to Ecumenism: Orientale Lumen*, in: Logos 40: 1999, 365 f.

¹⁸² H. J. Schulz, *Die Zurückweisung des Uniatismus*, 26.

¹⁸³ Beschluss der Bischofssynode. *Aufhebung der Exarchate im Moskauer Patriarchat*, in: SOrth April: 1990, 8.

¹⁸⁴ „(...) la recherche du rétablissement de l'unité ne se pose plus en termes de conversion d'une Église à l'autre pour assurer le salut, restant ferme l'inviolable liberté des personnes et l'obligation de suivre les exigences de la conscience.“ *L'uniatisme, méthode d'union de passé*, Punkt 9.

begleitet werde. „Dies drückt sich hauptsächlich in der Anwendung direkter Gewalt gegen Personen, in dem Missbrauch gesetzgeberischer Regelungen und in zweifelhaften Handlungen der staatlichen Verwaltungsorgane aus“ (2). Die Kommission betont ebenfalls ausdrücklich, dass die Religionsfreiheit der Unierten nicht übersehen werden dürfe (5).¹⁸⁵

Aus den Dialogpapieren geht hervor, dass der Uniatismus als eine falsche Methode zu verwerfen ist. Das Existenzrecht der Ostkatholiken wird aber keineswegs in Frage gestellt. In diesem Kontext kommt häufig das Problem einer anormalen Situation der unierten Christen zur Sprache, die weder „lateinisch“ noch „orthodox“ seien und daher über eine undefinierbare Identität verfügten. Die Orthodoxen könnten leichter die Unierten als Christen akzeptieren, die vollständig in die römisch-katholische Kirchentradition eingegliedert wären, wie dies nach der Union 1630 mit den unierten Armeniern der Apostolischen Kirche in der Ukraine geschah.¹⁸⁶ Für die Orthodoxe Kirche sind die Unierten nur „kirchliche Gemeinschaften“ ohne das ekklesiologisch festgelegte Existenzrecht. Ihre Existenz wird um der Gewissensfreiheit willen toleriert. Die volle Kircheneinheit zwischen Ost- und Westkirche würde ihre Auflösung und absolute Integration in eine der anerkannten Traditionen erfordern, so T. Zissis,¹⁸⁷ was jedoch nach D. Petras „eine Ignoranz des eigentlichen Charakters der katholischen Ostkirchen“ bedeute, denn die Ostkatholiken seien keine Bedrohung für die Orthodoxe Kirche und existieren nicht, um den Proselytismus unter den Orthodoxen zu betreiben.¹⁸⁸ Seitdem sich die Römisch-Katholische Kirche vom Uniatismus abgewendet hat und die Orthodoxe Kirche als „Schwesterkirche“, samt aller theologischen Implikationen, betrachtet, seien die Unierten unnötig geworden, so der unierte Theologe, D. Petras.¹⁸⁹ Sie werden vom Zweiten Vatikanum zur Rückkehr zu ihrer Ostradition und dem ökumenischen Engagement vor allem mit der Orthodoxie aufgefordert. So ergibt sich eine Spannung, die von Außen auf die Unierten wirkt. Die Unierten selbst sprechen von „Fehlentwicklungen“, niemals aber von einer Anormalität hinsichtlich ihrer Kirche. Diese betreffen unter anderem die Einstellungsweisen den Unierten gegenüber, die Wahrnehmungskategorien, wie die Orthodoxen und die Katholiken sie betrachten und behandeln.

Der Uniatismus brachte eher noch größere Trennung mit sich, daher wird die Anormalität der unierten Kirchen als etwas Negatives betrachtet, das die Entwicklung des ökumenischen Dialogs zum Erliegen zu bringen drohte. Die katholischen Ostkirchen werden seitens der Orthodoxie als „kirchliche Gemeinschaften des östlichen Ritus“ in der anormalen Situation ihrer Existenz toleriert.¹⁹⁰ Es wird seitens der Orthodoxie oft auf das Prinzip der *oikonomia* hinsichtlich der „kirchlichen Gemeinschaften des byzantinischen Ritus“ hingewiesen, gemäß dem die Unierten, die ihren kirchlichen Charakter wegen des Bruchs der Kirchengemeinschaft mit der Orthodoxie verloren hätten, als „kirchliche Gemeinschaften“ akzeptiert werden können. Abgesehen von den negativen Konsequenzen wie der Vertiefung der Kirchenspaltung oder des Verlustes der eigenen Tradition sind die Unierten eine Gruppe der Nachfolger Christi, entstammend der Byzantinischen Tradition, so D. Petras, die sich entschlossen, die Gemeinschaft

¹⁸⁵ Siehe *Statement of the Inter-Orthodox Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church*, in: GOTR 35: 1990, 279-281; vgl. auch *Panorthodoxe Entscheidung zur Frage der Unierten*, in: OrthFor 5: 1991, 155-156, hier 156.

¹⁸⁶ Eine Armenische (Gregorianische) Eparchie mit Jurisdiktion über die Gebiete der Rus', Moldawiens und der Walachei mit Sitz in Lemberg existierte bereits seit dem 14. Jahrhundert. Im Jahre 1630 verkündete Bischof Mykolaj Torosovyč (†1681) in der Karmeliterkirche zu Lemberg eine Union mit Rom, die in Anwesenheit des Papstes Urban VIII. (1623-1644) 1635 mit seiner Erhebung zum Erzbischof bestätigt wurde. Nach der Union haben sich die unierten Armenier sehr stark polonisieren und latinisieren lassen. Sie übernahmen sogar die lateinische Messe in ihren liturgischen Gebrauch. Vgl. Ch. Weise, *Armenische Kirche in der Ukraine*, in: G2W 9: 1996, 27, 29; I. Hajuk, *Virmens'ka Cerkva v Ukraini* (ukr.), Lemberg 2002.

¹⁸⁷ Th. Zissis, *Uniatism: A Problem in the Dialogue Between the Orthodox and Roman Catholic*, in: GOTR 35: 1990, 31.

¹⁸⁸ D. Petras, *The Ecumenical Status*, 377.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. 358.

¹⁹⁰ Siehe die Erklärung zum Fest des Heiligen Andreas am 30. November 1993 des Patriarchen Bartholomaios an die Delegation der Römisch-Katholischen Kirche. „(...) D'autre part, ce qui est dit dans ce même document [von Balamand] sur les besoins pastoraux des communautés issues de l'Uniatisme rend évident le fait que les Orthodoxes toléreront cette situation ecclésiologiquement irrégulière pour faciliter la coexistence pacifique de ceux qui sont aujourd'hui en conflit dans les régions sensibles, du moins jusqu'au moment où les Eglises uniates comprendront où se trouve leur place naturelle.“ Siehe Bartholomaios I. (Patriarch von Konstantinopel), Rede vom 30.11.1993 zum Thronfest der Heiligen Großen Kirche Christi, *La fête patronale de l'Eglise de Constantinople*, in: Episkepsis Nr. 499 vom 31.12.1993, 8.

mit der Kirche von Rom, als dem anerkannten Zentrum der gesamten Christenheit, aufzunehmen. „Selbst wenn man das gegenwärtige Konzept der päpstlichen Autorität und des Primats verwirft, kann die bloße Tatsache eines Wunsches nach der Union mit der Kirche von Rom nicht boshaft sein“.¹⁹¹ Aus der Sicht der Unierten liege die Anormalität keineswegs in der Aufnahme der Kirchengemeinschaft mit der Kirche von Rom, sondern in der Fortdauer der Spaltung in der einen Kirche Christi, die es den Unierten unmöglich mache, gleichzeitig in der Gemeinschaft mit anderen Kirchen ihrer eigenen Tradition und mit der Kirche von Rom zu sein. Petras deutet auf die innere Spannung zwischen der objektiven Wahrheit und dem subjektiven Recht einer Person hin, um die es sich im Zusammenhang mit den unierten Kirchen handelt. Die Kirchengemeinschaft mit Rom bedeutet für die Orthodoxie die Anerkennung des päpstlichen Primats und daher die Herabstufung ihres kirchlichen Charakters, was aus orthodoxer Sicht inakzeptabel sei.¹⁹² In der Annahme des Primats des Bischofs von Rom beraubt sich die Byzantinische Katholische Kirche ihres Existenzrechts. Die Anerkennung des Existenzrechtes der katholischen Ostkirche würde die Verletzung der „Wahrheit“ und der „Ordnung“ bedeuten. Daher bleibt die Wahlmöglichkeit ausgeschlossen, dass die Unierten in der Kirchengemeinschaft mit der Orthodoxie verbleiben und gleichzeitig den Primat des Papstes anerkennen dürfen. Nach D. Petras bestehe die Lösung der Uniertenfrage nur in einer bedingungslosen Annahme der „Wahrheit“ und auch der „individuellen Freiheit“.¹⁹³ Die Rolle der Kirche von Rom in der Universalkirche und das damit verbundene Problem der mit Rom unierten Ostkirchen müssen im ökumenischen Dialog zwischen den Schwesterkirchen weiterdiskutiert und gelöst werden.

Die Unierten kritisieren oft selber das Modell des Uniatismus, vor allem wenn es um ihr kanonisches Verhältnis zur Kirche von Rom geht, und bemühen sich, es zu verbessern, um dadurch in ihrer neuen Situation, entsprechend der Ostkirchentradition, sich als gleichberechtigter Partner im Dialog mit den orthodoxen Schwesterkirchen zu engagieren. Dies heißt aber noch lange nicht, dass sie die Kirchengemeinschaft mit Rom verwerfen. Im Kontext der Bemühungen um die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen der UGKK und dem Ökumenischen Patriarchat, die im Lokaldialog der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“¹⁹⁴ zur Diskussion steht, erscheint es hinsichtlich der Freisinger Erklärung sinnvoll, zu hinterfragen, ob es dabei im Namen der Einheit zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche um den Abbruch der Kirchengemeinschaft der unierten Kirchen mit der Kirche von Rom geht, wenn die Unierten Kirchen am bilateralen Dialog in Freising nicht teilnehmen durften. Wenn sich die Annäherung zwischen den Kirchen auf der Grundlage der „Communio-Ekklesiologie der Schwesterkirchen“ gemäß der Erklärung der *Gemischten Dialogkommission* (6) vollzieht, dann erscheint es für den Archimandriten S. Keleher als inakzeptabel, von den Ortskirchen zu verlangen, dass sie ihre Kirchengemeinschaft mit der einen Schwesterkirche abbrechen, wenn sie diese mit einer anderen wiederherstellen wollten.¹⁹⁵ Die Frage nach dem präzisen

¹⁹¹ D. Pertras, *The Ecumenical Status*, 359.

¹⁹² „The recognition of the primacy of jurisdiction of the pope over the entire Church is steadily the indispensable – sine qua non – condition of existence of Uniatism. This claim constitutes the greatest obstacle for rapprochement [Tippfehler! Es handelt sich eher um “rapprochement”] between the Churches. The preservation of Uniatism, however, automatically *signifies also the preservation of the primacy of the pope*”. Zissis, *Uniatism: A Problem*, 28; „For Orthodox, viewing the Eastern Catholics in light of their near absolute subordination to Rom, reunion with Eastern Catholics awaits reunion between the Orthodox and the papal see that alone speaks authoritatively for *all* Catholics. (...) Unity with Rom still means unity *under* Rome and, accordingly, empties of substance Eastern concepts of autocephaly and the essential equality of bishops”. R. M. Haddad, *A Response to Rev. David M. Petras*. „*The Ecumenical Status*, 386 f.; G. Zyablitsev, *Uniatism as An Ecclesiological Problem today*, in: B. Groen, W. van den Bercken (Hgg.), *Four Hundred Years Union of Brest (1596-1996), A critical Review*, in: *Eastern Christian Studies* 1: 1998, 195.

¹⁹³ D. Pertras, *The Ecumenical Status*, 377 f.

¹⁹⁴ Die ausführliche Rede über den Lokaldialog der “Studiengruppe der Kyjiver Kirche” wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit dargelegt.

¹⁹⁵ „(...) if the Churches meet on the basis of the ecclesiology of Communion between sister-Churches – and that is what the Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church has just said, in exactly words – then it is incongruous and unacceptable to demand, or even to suggest, that particular Churches must *break* communion with one sister-Church if they wish to restore communion with the other!” Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand*, 450 f., Der Autor beruft sich auf den Punkt 6 (d) der Erklärung der *Sechsten Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen*

Inhalt des „Begriffes von Schwesterkirchen“¹⁹⁶ blieb jedoch im Rahmen der Erklärungen von Freising und Balamand unbeantwortet, zumal die Unierten weder als gleichberechtigte Kirchen ausdrücklich anerkannt wurden, noch sich von Anfang an am Dialog beteiligen durften.

Obwohl der Uniatismus als Methode verworfen wird, kann seine Korrektur nicht darin bestehen, die unierten Kirchen um der Fortsetzung des ökumenischen Dialogs zwischen der Ost- und Westkirche willen auflösen zu lassen. Abgesehen von sozialen und politischen Umständen oder auch theologischen Ansichten, die bei dem Vollzug der Union von Brest eine Rolle spielten, ist der Wunsch der Kyjiver Christen nach der Kirchengemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl entscheidend gewesen. „Die äußeren und inneren Spannungen würden die Union längst zerstört haben, aber sie hat fortgedauert,“ so D. Petras.¹⁹⁷ Die Union von Brest war eine freie Entscheidung der Kyjiver Kirche und hat sich im Großen und Ganzen trotz vieler ungünstiger Umstände über Jahrhunderte hindurch bestätigt. Die Pseudosynode von Lemberg 1946 richtete sich gegen die Religionsfreiheit der unierten Ukrainer und bedeutete ihre Verletzung. Den nächsten Schritt in der Fortsetzung des Dialogs erblickten die Unierten in der Notwendigkeit der Herbeirufung des Prinzips der Religionsfreiheit und der Anerkennung, dass die Synoden 1946-1948, die die unierten Kirchen in der Ukraine und Rumänien aufhoben, gegen dieses Prinzip verstoßen hatten. Die Wiederbelebung der katholischen Ostkirchen bedeutet daher keinesfalls die Rückkehr zum Uniatismus, sondern die Wiedergutmachung der Ungerechtigkeit ihnen gegenüber und ihren immer fortdauernden Wunsch nach der Einheit mit Rom.¹⁹⁸ R. Taft, der Byzantinist am Pontificalen Orientalischen Institut in Rom, ist daher der Meinung, dass jegliche Diskussion über das Existenzrecht der Unierten überflüssig und „absurd“ sei. Das Existenzrecht einer Person oder Gruppe von Menschen könne niemals der Gnade oder Ungnade von jemand außerhalb der Gruppe ausgeliefert sein. Dies schließe das Recht auf ihre Identität, Tradition und Geschichte, das Recht, nicht belogen oder verleumdet zu werden, ein.¹⁹⁹

Dem Thema der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die vom Zweiten Vatikanum unterstrichen wurde, muss im Zusammenhang mit einer künftigen Gesamtunion zwischen orthodoxen Kirchen und römischer Kirche mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden. R. Hotz vermutet mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit, dass der nächste Versuch einer Gesamtunion ebenso scheitern könnte, wie dies im Laufe der Kirchengeschichte der Fall war. Dabei wird es wieder zu Teilunionen kommen können und die Glaubens- und Gewissensfreiheit wird respektiert werden müssen. Aus diesem Grund fordern die mit Rom unierten Ukrainer, „gleich ihren Vorfahren vollgültige Mitglieder der katholischen Kirche sein zu können, allerdings unter Wahrung und Respektierung des vor 400 Jahren feierlich besiegelten Unionsvertrags von Brest“. Jede unierte Kirche als Schwesterkirche hat „ein Recht auf ihre Existenz und die Gewährung von Toleranz“. „Die orthodoxen Kirchen wären ebenso wie die lateinische Kirche gut beraten, das Existenzrecht der Unierten uneingeschränkt anzuerkennen, wenn die ökumenischen Bestrebungen glaubwürdig bleiben sollen.“ R. Hotz ist überzeugt, dass eine Ökumene, welche die Glaubens- und Gewissensfreiheit missachte, keinerlei Chance auf einen dauerhaften Erfolg habe.²⁰⁰

D. Petras sieht die einzig vernünftige Lösung der Uniertenfrage, im Lichte der modernen Prinzipien der Gewissensfreiheit, in der Gewährung der Entscheidungsfreiheit gegenüber den katholischen Ostkirchen und zwar ohne den Verzicht auf ihr östliches Erbe, das sie jahrhundertlang bewahrten.²⁰¹ Darin bestehe auch die Zukunft der katholischen Ostkirchen und ihr wesentlicher Beitrag für das Wachstum der Universalkirche.²⁰² Das Zweite Vatikanum erkennt den großen Wert der Ostkirchen und ihrer Bedeutung innerhalb der Universalkirche an. Es fordert die katholischen Ostkirchen auf, ihre Tradition sorgfältig zu

Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Freising 6.-15. Juni 1990, in: OrthFor 4: 1990.

¹⁹⁶ A. D. Nijmwegen, *Hintergründe und Entwicklung der Ökumene mit den Ostkirchen im 20. Jahrhundert*, in: *Pro Oriente* 15: 1994, 123.

¹⁹⁷ D. Petras, *The Ecumenical Status*, 374 f.

¹⁹⁸ „(...) the events of the forties violated religious liberty in many ways and, therefore, the restoration of these churches is not a return to the method of ‘uniatism’ to achieve unification, but simply the recognition of the reality that there are many Christians who wish to retain union with Rome and their Byzantine heritage.” Ebd. 376.

¹⁹⁹ „The notion that the right to existence of the Eastern Catholic Churches can be challenged on the basis of what happened three or four hundred years ago, is historically absurd.” R. Taft, *The Society of Jesus*, 159.

²⁰⁰ R. Hotz, *Zwischen Nationalismus und Ökumene*, 12.

²⁰¹ D. Petras, *The Ecumenical Status*, 360 ff.

²⁰² Vgl. ebd., 364.

pflegen, „wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren“ (OE 6). D. Petras sieht im Prozess der Entlatinisierung der mit der Kirche von Rom in der Gemeinschaft stehenden Ostkirchen den vollen Ausdruck der Religionsfreiheit in Bezug auf die katholischen Ostkirchen wie auch eine große Chance der Annäherung der Ost- und Westkirchen. Das neue *Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen* betont ausdrücklich die Freiheit der katholischen Ostkirchen, zu evangelisieren und überreicht ihnen die Verantwortung dies zu tun (can. 584). „Vorher waren sie oft wie koloniale Kirchen behandelt, beschränkt nur auf ihre eigene Volksgruppe“, so D. Petras. Die kanonische Lage der katholischen Ostkirchen in der Gemeinschaft mit der Kirche von Rom bleibt seiner Meinung nach immer noch mangelhaft. Die Unierten haben immer noch eine „koloniale Existenz in vielerlei Hinsicht und ihre Interessen sind immer noch denen der Kirche von Rom unterstellt“.²⁰³

Wenn man dem Grundprinzip der Gewissens- und Religionsfreiheit gerecht sein will, dann gibt es keinen anderen Weg, als den der vollen Anerkennung des Existenzrechts der katholischen Ostkirchen. Die Rede von der Religions- und Gewissensfreiheit impliziert notwendigerweise die Ablehnung der Beschlüsse der Synode von Lemberg 1946 und die Anerkennung des kirchlichen Charakters der katholischen Ostkirchen seitens der Orthodoxie, den sie auf Grund der Union mit Rom nicht verloren haben. Seitens der Kirche von Rom verlangt es eine vollständige Berücksichtigung der Tradition der katholischen Ostkirchen bzw. der „Bedingungen“, die Rom beim Vollzug der Union von Brest (1595/96) als die eigenen Rechte der Unierten akzeptierte, wodurch ausdrücklich die theologische, liturgische, spirituelle und vor allem kirchenrechtliche Vielfalt innerhalb der einen Universalkirche anerkannt wurde. Dies würde wiederum dem Dialog und der Annäherung zwischen der Ost- und Westkirche dienen.

1.5.7. Die Regelung der praktischen Fragen auf Lokalebene

Die Internationale Dialogkommission widmete einen großen Teil ihrer Arbeit der Lösung der praktischen Fragen. Die Notwendigkeit der Behebung der praktischen Probleme in den Ländern wie Rumänien oder der Ukraine stand in den ersten Jahren nach der politischen Wende (1991) im Mittelpunkt aller ökumenischen Debatten. Bei den Verhandlungen zwischen der ROK und dem Apostolischen Stuhl in Moskau waren im Januar 1990 die „Empfehlungen zur Normalisierung der Lage in der Westukraine“ erarbeitet worden, die die Gewaltanwendung bei der Übernahme der Kirchengebäude durch die Unierten unterbinden sollten. Es wurde erklärt, dass den Unierten das Recht auf ihre Gotteshäuser zustehe. In Ortschaften, in denen Mitglieder von beiden Konfessionen dasselbe Kirchengebäude beanspruchten, sollte eine entsprechende Lösung gefunden werden. Zur Lösung solcher Fragen sollte eine Viererkommission gebildet werden.²⁰⁴

Die Viererkommission, die vom 8. bis 13. März 1990 in Kyjiv und Lemberg zusammenkam, scheiterte an der Klärung der strittigen Fragen praktischen Charakters. Ihre Hauptaufgabe sah diese Kommission in der Regelung der Situation in den Gemeinden, in denen die Unierten vor der staatlichen Registrierung die Kirchengebäude in Anspruch nahmen. Im „Aufruf“ der Kommission vom 7. März 1990 wird erläutert, dass das Kirchengebäude vor Ort der deutlichen konfessionellen Mehrheit gehören solle. In einer unklaren Situation soll die Bevölkerung unter der Aufsicht der Viererkommission über die Nutzung des Kirchengebäudes entscheiden.²⁰⁵ Der Erzbischof W. Sternjuk, delegiert von der UGKK, verließ die Verhandlungen der Viererkommission mit der Begründung, dass sie die moralische Autorität des Papstes und der UGKK wesentlich beeinträchtigten. Zunächst müssten alle Kirchengüter, die den Unierten ungerecht enteignet worden seien, restituiert werden, sagte er. Erst danach sei es möglich, mit der orthodoxen Kirche darüber zu diskutieren, welche Gebäude die UGKK ihr zur Verfügung stellen

²⁰³ D. Petras bezieht sich hier auf das Verbot gegen die verheirateten unierten Priester in den Regionen der Westkirche. Vgl. ebd. 363. Man kann durchaus von einer starken Spannung zwischen den Katholiken des byzantinischen und des lateinischen Ritus vor allem in den westlichen Ländern, wie Polen, sprechen, wo ca. 98 % der gesamten Bevölkerung römisch-katholisch ist. W. Hryniewicz berichtet von einer Diskriminierung der unierten verheirateten Priester aus der Ukraine, die in Polen arbeiteten, und einer Billigung dieser Tatsache seitens Roms von Angela Kardinal Sodano. Vgl. *Kościół jest jeden*, 326.

²⁰⁴ Siehe *Die Empfehlungen zur Normalisierung*, Art. 4-8.

²⁰⁵ Vollständiger Text siehe *Zvernennia Čotyrystoronnioji Komissii* (Aufruf der Viererkommission), 6-7.

könne.²⁰⁶ Der Erzbischof unterstrich ebenso die Weigerung der ROK, die sogenannte Lemberger Pseudo-Synode von 1946 zu annullieren, sowie die mangelnde Vorbereitung der vatikanischen Delegation in Bezug auf die kirchliche Lage in der Ukraine.²⁰⁷

Die Freisinger Erklärung (1990) behandelt die praktischen Fragen sehr knapp. Sie betont die Religionsfreiheit und den Ausschluss jeglicher Gewalt. Die Hierarchen beider Kirchen werden zur Stiftung der Versöhnung unter ihren Gläubigen aufgefordert. Die strittigen Fragen sollen im Geiste des Dialogs gelöst werden.²⁰⁸ In den Dokumenten von Ariccia (1991) und Balamand (1993) werden die Unierten aufgefordert, sich aktiv am Dialog zu beteiligen. Dabei sollten die Orthodoxen und die Katholiken ihnen helfen, ihren Beitrag zum Dialog zu leisten, was folglich zur Entschärfung der außerordentlich schweren Lage in Mittel- und Osteuropa zwischen den Kirchen führen würde. Jede Art von pastoralen Initiativen sollte von Hierarchen beider Kirchen in einer gemeinsamen Absprache organisiert und durchgeführt werden. In unklaren Situationen sollten die Kirchengebäude den Gläubigen beider Kirchen zur Verfügung stehen. Bei der Lösung der offenen Fragen sollten die Kirchen auf die Einmischung der weltlichen Behörden verzichten. Die Priesterkandidaten sollten während des Theologiestudiums ein positives Bild von der anderen Kirche vermittelt bekommen. Es müsse zwischen den Kirchen ein gegenseitiger Informationsaustausch über verschiedene pastorale Projekte stattfinden. Es wird ebenso die Bildung der paritätischen Kommission empfohlen. Jede Form von Gewalt muss ausgeschlossen bleiben.²⁰⁹

Seitens der katholischen Kirche widmete sich die „Pro Russia“ Kommission (1992) zum großen Teil der Lösung der praktischen Probleme in Russland und den Ländern der GUS.²¹⁰ Der zentrale Aufruf des Dokumentes richtet sich an die Bischöfe und die Apostolischen Administratoren, die eine solide ökumenische Ausbildung aller Pastoralträger fördern sollten, „damit sie alle zu einer ‚ökumenischen Mentalität‘ gelangen“ und somit zur Schaffung eines „von Vertrauen und friedlicher Zusammenarbeit“ geprägten Klimas (II.1). Des Weiteren betont das Dokument, dass alle wichtigen pastoralen Initiativen gegenüber der orthodoxen Ortskirche transparent sein müssen. Großer Wert wird auf die Zusammenarbeit der katholischen und orthodoxen Hierarchen gelegt.

Wie aus der Entwicklung der kirchlichen Situation auf Lokalebene ersichtlich wird, ist eine Lösung der praktischen Fragen oft von der Klärung der theologischen bzw. geschichtlichen Fragen abhängig. In der ukrainischen Situation muss zuerst die Frage nach der „Selbstaflösung“ bzw. der zwanghaften Liquidierung der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche auf der Pseudo-Synode von Lemberg 1946 geklärt werden, damit ein Fortschritt im Dialog überhaupt möglich wird. Erst dann lassen sich die Probleme der Kirchengüterverteilung diskutieren. Sollte die ROK die Synode von Lemberg für ungültig erklären, so wären die praktischen Fragen zum größten Teil geklärt. Eine mögliche Annäherung zwischen der UGKK und der ROK bzw. der ukrainischen Orthodoxie wird zukünftig von der Lösung dieser Frage abhängen. Es steht außer Zweifel, dass die Gewaltmaßnahmen, die vor allem in den Jahren 1991-1994 von den unierten Christen gegen die Orthodoxen ergriffen wurden, zu verurteilen sind. Dabei muss bedacht werden, dass es meistens die ganzen Gemeinden mit ihrem Klerus und den Hierarchen waren, die sich von der ROK lösten und zur UGKK übergetreten sind. Die orthodoxe Kirche beeilte sich nach der politischen Wende kaum, die Verhandlungen mit den Unierten über die Kirchengüter, die den Unierten vor der Synode 1946 gehörten, aufzunehmen. Der griechisch-orthodoxe Bischof Kallistos des Ökumenischen Patriarchats schreibt in seinem Buch *The Orthodox Church*, dass es bereits 1987 klar gewesen sei, dass die Unierten aus dem Untergrund herauskommen und nach ihrem Kirchengut verlangen würden. Hätte das Moskauer Patriarchat die Initiative ergriffen und vorgeschlagen, die

²⁰⁶ Während der Verhandlungen der Viererkommission vertraten die UGKK: der Erzbischof Wolodymyr Sternjuk und Bischof Sofron Dmyterko. Vgl. W. Sternjuk, *Promova do Papy pro naladnannia pravnoji struktury našoji cerkvy* (Die Ansprache bei der Synode der ukrainischen katholischen Kirche in Rom am 25. Juni 1990) (ukr.), in: Patriarchat 23: 1990, September, 9-11.

²⁰⁷ S. Stępień, *Ein Gespräch mit dem griechisch-katholischen Erzbischof von Lemberg*, in: Digest des Ostens 7: 1990, 10; zu dem Verlauf der Verhandlungen der Viererkommission siehe S. Keleher, *Passion and Resurrection*, 165-172.

²⁰⁸ Siehe Freisinger Erklärung, Art. 7.

²⁰⁹ Siehe den Text des Dokumentes von Ariccia *L'unitarismo, méthode*, in: W. Hryniewicz, *Den Dialog zu retten*, besonders Art. 12, 15 und 18-21 und die Erklärung von Balamand in: US 48: 1993, 256-263, besonders Art. 21 f., 26-28, 30 f.

²¹⁰ „Praktische Normen“ des Dokumentes der „Pro Russia“ Kommission siehe *Allgemeine Prinzipien*, II, 1-8.

Probleme friedlich mittels Verhandlungen zu lösen, so hätte man große moralische Autorität gewinnen und viele nachfolgende Unannehmlichkeiten vermeiden können. Bischof Kallistos bedauert, dass keine solche Initiative ergriffen worden sei.²¹¹

Dass die praktischen Probleme sehr ernst sind und ihre Lösung noch umfassende aufklärerische Arbeit benötigt, zeigen die Verhandlungen der Viererkommission deutlich. Sie sind gerade an praktischen Fragen gescheitert. Im Hintergrund stand aber die Aufforderung der Unierten, sie nach Jahrzehnten der Verfolgung durch den Staat als gleichberechtigte Kirche seitens der ROK anzuerkennen.

1.5.8. Einige Vorschläge zur Lösung der Uniertenfrage

Das Zweite Vatikanum lehrt, dass die Lösung der Uniertenfrage erfolgt, sobald „die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“ (OE 30). Die Katholiken der byzantinischen Tradition sehen die Lösung der Uniertenfrage anders. Sie betrachten ihre Kirche als eine Ortskirche bzw. Schwesterkirche, die sich in einer künftigen „vollendeten Gemeinschaft“ weder in der Römisch-Katholischen noch in der Orthodoxen Kirche auflösen werde.

Aus der Sicht der orthodoxen Ekklesiologie kann sich der Primat des Bischofs von Rom nur in der *Communio* der Schwesterkirchen realisieren, in der jede Ortskirche den vollen kirchlichen Charakter besitzt. Von der Lösung dieser Frage wird die Uniertenfrage abhängen. Zur Diskussion über den Primat lädt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* (96) ein. Nach W. Hryniewicz habe die Union von Brest die Orthodoxie „degradiert“. Das wichtigste Problem sieht er in der Lösung der Frage nach dem päpstlichen Primat und der Theologie der Schwesterkirchen. Die Diskussion der Dialogkommission in Baltimore (2000) zeigte deutlich, dass die Lösung der Probleme des Uniatismus und des Primats des Bischofs von Rom untrennbar verbunden sind. Die Zukunft der katholischen Ostkirchen und somit ihren Beitrag zur Ökumene erblickt dieser in der Wiederentdeckung ihrer eigenen vollen Identität innerhalb der Osttradition.²¹² Er betont, dass es sich nicht um das Problem der Abschaffung der unierten Kirchen handle, was gegen die Gewissensfreiheit verstoße, sondern um das der Milderung der Beschuldigungen des Proselytismus, die seitens der Orthodoxen Kirche zur Diskussion gebracht werden.

In seinem Programm über die Lösung der Uniertenfrage drückt Robert Taft die Hoffnung aus, dass der Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche fortgesetzt werden könne, und dass die Unierten sich als gleichberechtigte Partner am ökumenischen Dialog beteiligen sollten. Die gegenseitigen Beschuldigungen hinsichtlich der bitteren Vergangenheit seien aus dem Weg zu räumen. „Höflichkeit, Nächstenliebe, Objektivität und Gegenseitigkeit“ müssen für die Beziehungen zwischen den Kirchen auf allen Ebenen maßgebend sein. R. Taft betont, dass das Prinzip der Gewissens- und Religionsfreiheit von

²¹¹ Vgl. Th. Ware (Bischof Kallistos), *The Orthodox Church*, 165.

²¹² J. Luxmoore, *Catholic theologian calls for major rethink on issue of „Uniatism“*, in: ECJ 7: 2000, H. 1, 112 ff.; vgl. W. Hryniewicz, *Reconciliation and Ecclesiology of Sister Churches*, in: ECJ 2: 1995, H. 3, 55-72; ders., *Kościół jest jeden*, 221, 311 ff.; ders., *Soteriological Exclusivism*, 521-533, besonders 521-524; „A consequence precisely concerning this ecclesiological unacceptable claim is the degradation of the patriarchal office by the pope, since it is the pope who transmits patriarchal authority. The devaluation of the Uniate patriarchs in the decree ‘On the Oriental Churches’ caused their intense reaction, which was expressed in their synod by Patriarch Maximos IV of Antioch who, among other things, said: ‘The patriarch is not merely some kind of honorary distinction. Therefore, his office should not be only an external expression of his actual importance. That is why it is not benefiting to shower the Oriental patriarchs with esteem and places of honour, and then treat them afterwards as servants, whose authority depends in every respect always on mandatory recourse to the congregation of the Roman Curia for petty things’. „The Benedictine monk Hoeck said in the council: ‘Today the patriarchates are not but shadows of their primitive substance, and looked upon with disdain for which Catholicism is responsible. The patriarchal institution is the real pivot of the entire East. Our separated brothers judge us precisely on the basis of this point, for it constitutes, according to them, the most essential test. In fact they wonder how they would end up, if there were to be reunion with Rome. Would they depend on the cardinals or on the curia? But a scenario like this but this would be entirely impossible and is contrary to the totality of tradition (...) For a thousand years the Eastern Church freely elected her patriarchs and bishops, she founded her ecclesiastical eparchies, she regulated her liturgical life, her canon law etc. The autonomy of the patriarchs was absolute.’“ Vgl. Th. Zissis, *Uniatism: A Problem*, 28.

allen Seiten absolut respektiert werden solle. Der Dialog müsse in Wahrheit und Liebe fortgesetzt werden.²¹³

In Bezug auf das von R. Taft vorgeschlagene Programm, das vom orthodoxen Theologen R. Haddad als sehr vernünftig anerkannt wird, stellt dieser einige Fragen an die Ostkatholiken der ehemaligen Sowjetunion, ob sie bereit wären, „die Vergangenheit (1946-1990) ohne Revanche und Gegenbeschuldigung hinter sich zu lassen. Eine andere Frage betrifft die Bereitschaft der Einschätzung der Furcht, die viele orthodoxe Christen vor einer Gemeinschaft mit der Kirche von Rom haben, wenn sie sich an den Prozess erinnern, der zur Entstehung der katholischen Ostkirchen führte.“²¹⁴

Um den Katholiken der Byzantinischen Tradition zu helfen, „den Weg nach Hause zu finden“, schlägt der orthodoxe Erzbischof Vsevolod von Scopelos vor: 1. Ein offizielles Treffen der Oberhäupter der katholischen Ostkirchen mit dem Ökumenischen Patriarchen und der Heiligen Synode zu initiieren, um sich gegenseitig näher kennen zu lernen; 2. Die Einberufung einer Kommission, zu der sowohl die orthodoxen wie auch die byzantinisch-katholischen Theologen und Hierarchen gehörten, zwecks der Diskussion der pastoralen, liturgischen, theologischen und anderen Fragen; 3. Die volle Teilnahme der Ostkatholiken am katholisch-orthodoxen Dialog, trotz der Last, die die Uniertenfrage aufstellte; 4. Neue Anregungen über die Rolle des Petrusamtes und des Primats des Papstes, die für die Orthodoxen akzeptabel wären; 5. Die Aussendung der Vertreter zu den *Oriental Lumen* Konferenzen, an denen die Orthodoxen und Katholiken der Ost- und der Westtraditionen im Dialog engagiert sind.²¹⁵ Eine Perspektive für den Dialog sieht Bischof Vsevolod ebenso in der Aufmunterung und Befähigung der Ostkatholiken in ihrem Prozess der Entlatinisierung und der Rückkehr zur Osttradition.²¹⁶

R. Taft schlägt hinsichtlich des Umgangs mit der Geschichte vielleicht das „heilsamste Rezept“ für eine dauerhafte Lösung der Uniertenfrage vor: Ein dauerhafter Fortschritt in den katholisch-orthodoxen Beziehungen könne nur dann eintreten, wenn dem Phänomen des „Uniatismus“ in seinen Ursprüngen, den Faktoren hinter diesen Ursprüngen, seiner Geschichte und seiner gegenwärtigen Realität mehr Respekt vor der historischen Wahrheit geschenkt werden würde.²¹⁷ Sowohl Katholiken als auch

²¹³ Das von R. Taft vorgeschlagene Programm: „We must put the past behind us without revenge or recrimination. But in studying and examining that past, each side must deal with its own, the other's and our common past with absolute honesty and objectivity. The time for tendentiously selective or slanted views of history is over. Even from a tactical point of view, they don't work because educated people see through them at a glance. 2. Courtesy, charity, even-handedness, and reciprocity must characterize all behavior, dialogue, writing, comment on each other's churches. 3. Most important, present problems can be solved only on the basis of mutual recognition of the inalienable natural right of every single person and community on earth to be, religiously, exactly what they want to be, including "Uniates," regardless of whose view of the past or present it does or does not agree with. 4. Finally, the dialogue must go on, in charity, with frankness and objectivity, but with love, and without ultimatums or threats from either side.“ *The Jesuit Apostolate to the Christian East: An Interview with Robert Taft, S.J.*, in: *Diakonia* 24: 1991, 75.

²¹⁴ Vgl. R. M. Haddad, *A Response*, 391.

²¹⁵ Dem Originalwortlaut nach schlug Erzbischof Vsevolod vor: „• Invite leaders of the various Byzantine Catholic Churches to meet His All Holiness, the Ecumenical Patriarch, and members of the Holy Synod, to get to know them and to understand their backgrounds and position on certain issues, and in many cases introduce them to the workings of the Patriarchate of Constantinople of which they have been ignorant thus far. • Host a 'consultation' of Orthodox and Byzantine Catholic theologians and hierarchs that could meet and discuss pastoral theological, liturgical, and other issues, learning from each other how little different and how much the same we truly are. • Fully and enthusiastically participate in the International Catholic-Orthodox theological dialogue, and remove barriers toward progress that are based on the 'uniate' question – this dialogue is not the proper forum for further discussions about 'uniatism' and the Dialogue Commission should be allowed to return to theological issues. • Offer specific ideas on the role of the See of Peter and the Primacy of the Pope that would be acceptable to the Orthodox, responding to John Paul II's invitation to do so in *Ut Unum Sint*. • Send a representative to the *Oriental Lumen* Conferences in Washington, DC, and other locations in the future, wherever they are held, where Byzantine Catholics, Orthodox, and Roman Catholics have been engaged in 'grass roots' dialogue for the last three years, and support their efforts to learn from each other.“ Siehe Majdansky, „*Finding the Road Home*“. *A Reflection on the Situation of the Byzantine Catholics*, in: *ECJ* 7: 2000, H. 2, 36.

²¹⁶ E. Zoghby (Erzbischof von Baalbeck), *Uniatism and Ecumenism*, zitiert bei Majdansky, Vsevolod (Bischof von Scopelos), *Toward Reconciliation of the Catholic Church and the Orthodox Church*, in: *ECJ* 2: 95, 104.

²¹⁷ R. Taft, *The Problem of „Uniatism“*, 191.

Orthodoxe müssten über die Ursprünge, die vergangene und gegenwärtige Geschichte des „Uniatismus“ gemeinsam diskutieren.

Zusammenfassung

Die Gefahr des Uniatismus wird endgültig erst dann überwunden sein, wenn allgemein anerkannt und in der Praxis des kirchlichen Lebens realisiert sein wird, was Johannes Paul II. während seiner Polenreise vom 1. bis zum 9. Juni 1991 in der orthodoxen Kathedrale von Białystok ausführte: „Der Dialog der Wahrheit, Aufrichtigkeit und Liebe ist der einzige Weg, um volle Einheit zu erstreben. Er ist eine Gabe des Geistes Gottes, ein unersetzliches Mittel auf dem Weg zur Aussöhnung.“²¹⁸

Der erste Schritt des Dialogs, in dessen Verlauf sich die Kirchen als Schwesterkirchen anerkannt haben, ist bereits im Gange. Die Rezeption der dadurch erarbeiteten Dokumente muss darauf folgen, und zwar seitens aller Bischöfe, Priester und Gläubigen, indem sie in ihrem pastoralen Verhalten „weiterhin den Übertritt von ganzen Gemeinden oder von einzelnen Gläubigen zu ihrer Kirche zu wünschen“, als verfehlt anerkennen. Davon seien die beiden Kirchen, so E. Ch. Suttner, noch weit entfernt. „Ein echtes Gespräch, das offenes Geben und Annehmen erreichen will, kommt nur zustande, wenn keine Ängste vor Zwang oder Unfreiheit bestehen. Daher müssen die Kirchen künftig auf alles verzichten, was in der Vergangenheit der einen Kirche Übergewicht über die andere verschaffte und den Uniatismus ermöglichte.“²¹⁹

Für den unierten Patriarchen Maximos IV. blieb es zumindest theoretisch unklar, „ob für die Sache einer allgemeinen Wiedervereinigung die Errichtung uniatischer Kirchen ein Glück oder Unglück war“.²²⁰ Johannes Paul II. nannte die Union von Siebenbürgen ein „glückliches und gesegnetes Ereignis“. Eine Bezeichnung, die im orthodoxen Bewusstsein eine große Irritation erweckt. Die Orthodoxen bezeichnen jede Form des Uniatismus und vor allem ihre Folgen in Bezug auf die Suche nach der wirklichen Einheit als „katastrophal“.²²¹ Es kommt auf die Form an, die für beide Dialogpartner akzeptabel erscheinen muss, wenn sie zur Realisierung der Einheit der Christen führen sollte. Das Zweite Vatikanum hob die Deutung der Kirche als *Communio* hervor, die in der altchristlichen gemeinsamen Tradition der ungeteilten Kirche verwurzelt ist, und den beiden Kirchen im ökumenischen Dialog eine Chance zur Überwindung der Kirchentrennung bietet. In seinem Brief an den Kardinal I. Cassidy nahm das Oberhaupt der UGKK, Kardinal Lubačivs'kyj, Stellung zur Erklärung von Balamand und betonte dabei, dass der Uniatismus als Methode wirklich zu verwerfen sei. Als Modell aber sei er in Bezug auf den Status einer unierten Kirche in ihrer kanonischen Beziehung zum Apostolischen Stuhl zu ändern. Der Großerbischof weist auf das im neuen CCEO entworfene Modell für die Beziehungen zwischen Rom und den unierten Kirchen hin, das mit der in Balamand entwickelten Vorstellung von der Ekklesiologie der Schwesterkirchen unvereinbar zu sein scheint.²²² Einer der Schwerpunkte im Dialog der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ auf Lokalebene zwischen der UGKK und dem Ökumenischen Patriarchat liegt in der Bemühung der UGKK um ihre Entlatinisierung, was ein neues – für beide Kirchen annehmbares – Modell in den ökumenischen Dialog auf der Weltebene zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche einbringen könnte.²²³ Die ganze Diskussion um das Dokument von Balamand, vor allem im Rahmen des Dialogs der „Studiengruppe“, die die Antwort auf die Uniertenfrage sucht, erhellt ein neues Konzept der Einheit, ein korrigiertes Modell der Union, das eigentlich von der Kyjiver Kirche bei der Union von Brest 1595/96 beabsichtigt gewesen war. Gemäß der Tradition der Kyjiver Kirche bedeutete die Union ursprünglich die Kircheneinheit mit Rom und Konstantinopel bzw. der gesamten Orthodoxie. Der Uniatismus brachte keine Kircheneinheit mit sich, sondern eine noch größere Trennung. Daher fällt es vor allem den Orthodoxen in Rumänien und in der Ukraine sehr schwer, ein „glückliches Ereignis“ in der Union zu sehen.

²¹⁸ *Ansprache Johannes Paul II. bei der ökumenischen Begegnung*, 8.

²¹⁹ E. Ch. Suttner, *Dialog und Uniatismus*, 91.

²²⁰ Maximos IV. Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient, von Alexandrien und Jerusalem, *Der katholische Orient und die christliche Einheit – Unsere Berufung als Werkzeug der Einigung*, in: US 16: 1961, 1.

²²¹ D. Oancea, *Die griechisch-katholische Kirche aus orthodoxer Sicht*, 22.

²²² I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

²²³ Zur Diskussion der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ über das innerkatholische Verhältnis zwischen dem Apostolischen Stuhl und der UGKK siehe in weiteren Abschnitten dieser Arbeit: Kapitel III, 1.6.5.

Wenn man bedenkt, dass die Kyjiver Metropole zur Zeit der Union von Brest die Autonomie besaß und im eigenen Interesse handeln durfte, „weil die Norm, die heutzutage in einer Angelegenheit von solchem Gewicht nur gemeinsames Handeln aller orthodoxen Kirchen erlaubt, noch nicht ausgebildet war“, so E. Ch. Suttner,²²⁴ dann bedeutete die Union von Brest keine Trennung, und die Worte des Oberhauptes der UGKK über die Änderung des Modells des Uniatismus in Bezug auf ihren kirchlichen Status gegenüber der Orthodoxen Kirche und der Kirche von Rom werden verständlicher. Zur Zeit der Union von Brest verfolgte die Kyjiver Kirche nicht das Ziel, sich von ihrer „Mutterkirche“ von Konstantinopel zu trennen, was in den Debatten der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ sehr deutlich zum Vorschein kam. Man sollte vielleicht etwas mehr auf das hören, was die Unierten von sich selbst sagen und nicht nur über sie reden.

Der Leitgedanke des Schreibens von Großerbischof Lubačivs'kyj zeigt die Tendenz zum erneuten Durchdenken des Modells des Uniatismus, das von Balamand als inakzeptabel erklärt wurde. Dies setzt aber ein wesentliches Umdenken der römisch-katholischen Ekklesiologie voraus, das im CCEO seinen Ausdruck gefunden hat. Der Großerbischof beschreibt in seinem Schreiben eine situationsbezogene Perspektive für die Zukunft der Kirche in der Ukraine, die auch bei seinen Vorgängern, den Metropoliten des 20. Jahrhunderts, zu sehen ist. Die ökumenische Einstellung, in deren Dienst der Dialog als das Gegenteil des Uniatismus steht, verwirft jede Art der Suche nach der Einheit mittels der Abspaltung der Teile einer anderen Kirche. Diese Einstellung muss „in geduldigen Schritten die aus den Spaltungen hervorgegangenen Kirchen zuerst aus ihrem früheren Gegeneinander zu einem friedlichen Nebeneinander führen, aus dem schließlich jenes für Schwesterkirchen bezeichnende Miteinander erwachsen soll, das die *Communio* ermöglicht und Ziel des Dialogs bleibt“²²⁵, das Miteinander von Orthodoxen zusammen mit den lateinischen und östlichen Katholiken.

Obwohl so viel Arbeit in die Dialogpapiere investiert wurde, scheint ihre Rezeption in den beteiligten Kirchen ins Stocken geraten zu sein. „Die Kirchen begnügen sich mit ihrer Veröffentlichung“, sagte Kardinal R. Etchegaray, „ohne sich zu bemühen, sie in das lebendige Bewusstsein der Gläubigen zu bringen. Was geschieht mit ihnen an unseren theologischen Lehranstalten? Haben sich entsprechende Kommissionen, ökumenische Gruppen und Pfarreien für sie interessiert? Ohne stufenweise Bildung eines neuen Bewusstseins in beiden Kirchen kann der Boden für die zukünftige Einigung nicht entsprechend bereitet werden (...).“ Bei ihrem Treffen in Rom drängten Papst Johannes Paul II. und Patriarch Dimitrios in ihrem Schlußkommuniqué geradezu darauf, die Gläubigen über den Verlauf der Arbeit der Kommission zu informieren, damit sie ‚im Fürbittgebet wachen und gemeinsam wachsen in Glauben und Hoffnung‘.²²⁶ Besonders in den Ländern, in denen die unierte und orthodoxe Kirche nebeneinander existieren, ist eine breite Rezeption der Dialogpapiere unbedingt erforderlich, um den vielen Konfliktsituationen vorzubeugen.

1.6. „The Kievan Church Study Group“ – ein Dialog auf Lokalebene zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche

„The Kievan Church Study Group“ ist eine Studiengruppe der Kyjiver Kirche²²⁷, die sich mit den theologischen Fragen des orthodox-katholischen Dialogs, bezogen auf die Situation der Kyjiver Kirche und vor allem auf das Verhältnis der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (UGKK) zur Orthodoxie, befasst. Die Arbeit der Studiengruppe bekam den Segen sowohl von der Synode der UGKK als auch seitens des Ökumenischen Patriarchats. Diese informelle Studiengruppe besteht aus Bischöfen und Theologen der UGKK und des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel.²²⁸ Zur ersten Tagung

²²⁴ E. Ch. Suttner behauptet, dass eine Form des gesamtorthodoxen Handelns in Fragen einer Union „den Ostslaven Polen – Litauens im ausgehenden 16. Jahrhundert nicht geläufig“ war. Siehe ders., *Gründe für den Misserfolg*, 233.

²²⁵ E. Ch. Suttner, *Dialog und Uniatismus*, 93.

²²⁶ W. Hryniewicz, *Uusi Valamo 1988. Nach dem katholisch-orthodoxen Treffen in Finnland*, in: PRO ORIENTE, Bd. 12, Innsbruck-Wien 1990, 203.

²²⁷ Zur Entstehung der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ siehe Losten (Bischof Basil), *First Stamford Consultation of the Kievan Church Study Group, October, 1992*, in: Logos: A Journal of Eastern Christian Studies 34: 1993, 357-363; A. Chirovsky, *The Kievan Church Study Group. Ottawa Consultation*, in: Logos 35: 1994, 77-79; S. Keleher, *The Kievan Church Study Group: ‚Impossible Dialogue‘?*, in: EChSt 1: 1998, 183-192.

²²⁸ Seitens des Ökumenischen Patriarchats und der Mitgliedskirchen waren an der Studienkonsultation folgende Personen beteiligt: Bischof Kallistos Ware von Diokleia, Bischof Vsevolod Majdansky von Scopelos, Archimandrit Ephrem Lash, Erzpriester Oleh Krawchenko. Seitens der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche gehörten zur

kamen die Teilnehmer vom 8.-10. August 1992 in Sts. Gregory und Macrina Haus in Oxford zusammen. Die zweite und dritte Konsultation wurde vom 12.-14. Oktober 1992 in Stamford und vom 21.-23. April 1993 in Ottawa abgehalten. Die vierte Sitzung fand im Dezember 1993 in Stamford statt. 1995 traf sich die Studiengruppe in Rom mit einer Sitzung beim „Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen“. Auf die Einladung des Patriarchen Bartholomaios kam 1996 die Studiengruppe in Konstantinopel zusammen.

Das Bemühen der Studiengruppe der Kyjiver Kirche erscheint wie ein Zeichen der Überzeugung sowohl der orthodoxen als auch der griechisch-katholischen Teilnehmer, dass die katholischen Ostkirchen für die Versöhnung zwischen dem Osten und dem Westen ihren Beitrag leisten können. Wie der orthodoxe Bischof Kallistos in seinem Vortrag während der Sitzung der Studiengruppe sagte: „Today we are meeting in Oxford round the same table precisely because of our joint conviction as Orthodox and Greco-Catholics that Eastern-rite Catholicism, so far from constituting a rock of offence, can act as a dynamic reconciling force.“²²⁹

1.6.1. Die gegenseitige Verzeihung und die Frage nach der Gewissensfreiheit

Der Bischof des Ökumenischen Patriarchats von Diokleia, Kallistos Ware, sieht eine Lösung der orthodox-katholischen Konflikte in der Notwendigkeit der „gegenseitigen Verzeihung“. Die Bestätigung für seine Überzeugung sieht er im Art. 12 des Dokumentes von Ariccia (1991), das von der „gegenseitigen Verzeihung“ als dem einzigen Weg vorwärts spricht.²³⁰ Aus diesem Grund schätzte er den Akt der Vergebung sehr hoch, als der Großerbischof der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche Myroslav Kardinal Lubačivs'ky um die gegenseitige Vergebung zwischen seiner Kirche und dem Moskauer Patriarchat gebeten hat. Was man in der Kyjiver Kirche vermisste, sei, so A. Chirovsky, ein wahrhaftig ökumenischer Entschluss. Vielmehr sei Heilung der Erinnerungen nötig, zusammen mit der Beruhigung der Emotionen.²³¹

Für Bischof Kallistos besteht die Lösung eines jeden Kirchenkonflikts, ob in der Ukraine oder anderswo, vor allem in der Annahme des Grundprinzips der Gewissensfreiheit, das im Gottesbild seine Verwurzelung findet. Wenn die Ostchristen in die Gemeinschaft mit Rom eintraten, meint er, dann sollten wir Orthodoxe diese ihre Entscheidung respektieren, auch wenn wir dies als fehlerhaft betrachten.²³²

In seiner Antwort auf den Vortrag des Bischofs Kallistos sprach Andriy Chirovsky, der Direktor des Andrej Šeptyc'kyjs Institutes der UGKK, ebenfalls von der Notwendigkeit der Vergebung, denn beide Seiten haben gesündigt.²³³ Er schätzt die Aussage des Theologen und Hierarchen der Orthodoxen Kirche, der das Existenzrecht einer mit Rom unierten Kirche nicht abspricht und es im Prinzip der Gewissensfreiheit begründet sieht, sehr hoch. In seinem zweiten Vortrag bezüglich der Terminologie der Schwesterkirchen analysiert er das Dokument der Päpstlichen Kommission „Pro Russia“ vom 1. Juni

Studiengruppe: Bischof Basil Losten von Stamford, Archimandrit Boniface Luykx, Archimandrit Serge Keleher, Pr. Myroslaw Tataryn, Pr. Peter Galadza, Pr. Andriy Onuferko, Pr. Andriy Chirovsky, Dr. Borys Gudziak. Nach der Erweiterung der Studiengruppe beteiligten sich an den Sitzungen vom Ökumenischen Patriarchat: Protopresbyter Emmanuel Clapsis, Pr. Anthony Ugolnik, Pr. Ihor Kutash und Dr. Roman Yereniuk. Seitens der UGKK: Bischof Julian Voronovsky von L'viv, Bischof Pavlo Vasylyk von Ivano-Frankov'k, Metropolit Maxim Hermaniuk von Winnipeg und Pr. Roman Mirchuk.

²²⁹ Th. Ware (Bischof Kallistos), *The Church of God: Our Shared Vision*, in: Logos 34: 1993, 13.

²³⁰ „There can be only one way forward; mutual forgiveness. A solution will come only if there is ‘the will to pardon, based on the Gospel’, to use the words of the Ariccia document (§12)“. Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 16; siehe auch die von der Studiengruppe erarbeitete Stellungnahme zur Erklärung von Ariccia. *Reflections on the Ariccia Working Draft by the Kievan Church Study Group, Meeting in Ottawa, Canada, April 21-23, 1993*, in: Logos 35: 1994, 79.

²³¹ A. Chirovsky, „Sister Churches“: *Ecumenical Terminology in Search of Content*, in: Logos 34: 1993, 396- 421, hier 420; siehe auch R. Taft, *A Problem of „Uniatism“*, vor allem 180-190.

²³² „If Eastern Christians, exercising their divinely-given freedom of conscience, choose to enter into communion with the See of Rome, while still retaining their Eastern Liturgy and their Eastern Church customs, then we Orthodox are bound to respect their decision, even though we may consider it to be mistaken“. Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 15.

²³³ A. Chirovsky, *The Union of the Holy Churches of God: A Response to Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, in: Logos 34: 1993, 32.

1992, das vom Respekt der „Wahl der Religion eines jeden Gläubigen“ spricht,²³⁴ das sich auf die *Erklärung über die Religionsfreiheit* des II. Vatikanischen Konzils bezieht. Es wird dabei betont, dass die katholische Kirche jede Art von „Proselytenmacherei“ verbietet.

Der unierte Archimandrit Boniface Luykx des Studiten Ordens aus Kalifornien sieht die Möglichkeit der doppelten Kirchengemeinschaft der UGKK mit Rom und Konstantinopel im großen Maße in der *synergeia* des Heiligen Geistes mit den Kirchen als einem großen Mysterium, das oft im ökumenischen Dialog übersehen wird. Dazu gehören unter anderem die freie Bindung, das Mönchtum und die Heiligkeit. Wenn man von den Schwesterkirchen sprechen will, sollte man immer die Rolle der individuellen freien Wahl und einer „Konversion“ vor Augen haben.²³⁵ Dies bedeutet die Möglichkeit der freien Wahl und der Bindung einer Ortskirche an eine andere Ortskirche. Die Ukrainischen Griechisch-Katholiken als „vereinigte“ Personen und Gruppen sollten voll Orthodoxe sein und als solche sowohl von Rom als auch von ihren orthodoxen Brüdern anerkannt werden, ohne dass sie jeglichem Druck ausgesetzt sind, sich der westlichen Spiritualität oder dem Kult anschließen zu müssen. Sie sollten das grundlegende Verhältnis mit Byzanz als Mutterkirche wiederherstellen und aufrechterhalten, während sie gleichzeitig in der Kirchengemeinschaft mit Rom als dem Prinzip der universalen Einheit stehen. Dies wird die gegenseitige Übereinstimmung und den Wunsch nach einer „doppelten Loyalität“ zu der lebensverleihenden Mutterkirche von Konstantinopel und der universalen „Super-Church“ von Rom dringlicher machen.²³⁶

1.6.2. Die Spannung zwischen der eucharistischen und der universalen Ekklesiologie

Die Grundbestimmung der Kirche sieht Bischof Kallistos in ihrem eucharistischen Dienst. Die Antwort auf die Frage nach der grundsätzlichen Funktion der Kirche und der Rolle des Priesters findet er beim Heiligen Ignatius von Antiochien.²³⁷ Es ist die durch den Bischof der Ortskirche gefeierte Eucharistie, die die Einheit der Kirche schafft.²³⁸ Das Mysterium der Eucharistie und keine Kraft der Jurisdiktion ist es, das die Einheit der Gemeinschaft der Kirche bildet.²³⁹ Die Eucharistie sei somit die Basis und lebensstiftende Quelle von allem, was die Kirche unternahme: von allen unseren dogmatischen Formulierungen, von all unserer intellektuellen und missionarischen Arbeit. Aus den *Philokalien* wird die Schlussfolgerung gezogen, dass getrennt von der Eucharistie nichts vollbracht werden könne.²⁴⁰ Anhand des Briefes des Heiligen Paulus an die Korinther (1Kor 10, 16-17) wird die Untrennbarkeit der Einheit des eucharistischen Brotes mit der Kircheneinheit betont. Die Kirche und die Eucharistie bilden somit das

²³⁴ Päpstliche Kommission „Pro Russia“, *Allgemeine Prinzipien*, 3, 5; A. Chirovsky, *Sister Churches*, 414.

²³⁵ B. Luykx bezieht sich auf die Beispiele der Konversion der Protestanten, Katholiken und Orthodoxen. Siehe P. Gillquist, *Coming Home*, in: Conciliar Press 1992; A. Chirovsky (Hg.), *Following the Star from the East*, Ottawa 1993.

²³⁶ In Bezug auf das Prinzip der Religionsfreiheit unterstreicht B. Luykx, dass „when one speaks of Sister Churches, one easily tends to overlook or to belittle the role of individual free choice and ‘conversion’.“ Siehe *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos: „Does the Restoration of Communion between Constantinople and the Greco-Catholic Church of Kiev Require a Break of Communion with Rome?“*, in: Logos 34: 1993, 195 f.

²³⁷ J. S. Romanides, *The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch*, in: GOTR 7: 1961-62, 53-77. In seinem Artikel weist Bischof Kallistos auf das Buch von J. Zizioulas, *The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop*, 1965, hin, in dem das Kirchenprogramm von Ignatius zusammengestellt ist. Siehe auch J. Zizioulas, *Being as Communion*; A. Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge 1985.

²³⁸ „It is in the one Eucharist, celebrated locally by the one bishop, that the Church finds its true unity, the fullness of visible expression“. Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 18.

²³⁹ „When the Church performs the Divine Liturgy, then and only then does it become truly itself. Ecclesial unity, therefore, is not imposed from the outside by power of jurisdiction, but is created from within through the act of Holy Communion from the one Eucharistic loaf and the one chalice“. Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 19.

²⁴⁰ Bischof von Diokleia zitiert den oft in *Philokalia* verwendeten Text, in dem Christus sagt, „Getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen“ (Joh 15,5). Dies würde bedeuten, dass man getrennt von der Eucharistie nichts vollbringen kann. Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 19.

einzig und untrennbare Mysterium.²⁴¹ Bischof Kallistos fragt, ob die Griechisch-Katholiken nicht dieselbe Ekklesiologie haben.

Andriy Chirovsky, seitens der UGKK antwortet bejahend. Während die Römisch-Katholiken mit dem Begriff einer „Lokalkirche“ allgemein auf die einzelne Diözese hinweisen, beansprucht er für die Ukrainischen Katholiken die Kirche des partikularen Ritus *sui iuris*. Dies wiederum „steht im Einklang mit dem orthodoxen Begriff einer autonomen oder sogar autokephalen Kirche“.²⁴² Die Selbstbestimmung der UGKK als einer Ortskirche sei für A. Chirovsky ein Bemühen dieser Kirche um ihre volle kirchliche Realität.²⁴³ Das schließt ein Streben nach einer wahrhaftig synodalen Rechtsbestimmung ein, das in der Übereinstimmung mit der authentischen Osttradition steht. Dieser Wunsch nach einer wirklichen Autonomie der UGKK steht in Zusammenhang mit ihrem Streben nach der Errichtung des Patriarchates, das als der normale Status der vollen Entwicklung einer Ostkirchenstruktur betrachtet werden muss.²⁴⁴ Der Patriarch hätte dann nach Chirovsky den Titel von Kyjiv bzw. der ganzen Ukraine. „Von der Kyjiver Kirche zu sprechen bedeutet, von der einen Kirche, deren Eucharistie und Leben von fremden Mächten auseinander gerissen worden seien, zu sprechen.“ Der Autor bekräftigt, dass „die Ukrainischen Griechisch-Katholiken oft erklärten, dass die Errichtung ihres eigenen Patriarchats als Meilenstein zu einer eventuellen Vereinigung mit dem Ukrainischen Orthodoxen Patriarchat von Kyjiv betrachtet werden sollte, um die eine und ungeteilte Kyjiver Kirche in voller Gemeinschaft mit Rom und Konstantinopel wiederherzustellen.“²⁴⁵

Auch für den unierten Bischof Losten sind die Lokalkirchen über dem ganzen Erdkreis die wahrhaftigen Kirchen und zwar nicht „kraft der aufgesetzten Struktur von außen, sondern kraft Christi, der ganz in jeder Lokalkirche gegenwärtig ist“.²⁴⁶ Die erste Aufgabe und die Hauptverantwortung ist für Basil Losten als Ortsbischof, seine Ortskirche von Stamford „in der Identität des Glaubens, des Aufbaus und der Gnade“ zu erhalten,²⁴⁷ so dass jede Kirche, die diese Identität teile, sich in der Kirche von Stamford wieder erkennen könne. Jede Lokalkirche bewahrt ihre eigene Personalität, jedoch wird sie in der *sobornist* der katholischen Kirche wahrhaftig vereint, im Mysterium der Gemeinschaft ohne Unterwerfung. In der Verantwortung des Ortsbischofs liegt auch „die Sorge um die ganze Kirche“.²⁴⁸ In der Verkündigung des Evangeliums und in der authentischen Eucharistie verwirklicht sich, so der Heilige Ignatius, die Gemeinschaft einer Ortskirche mit der ganzen Kirche. Das Zentrum dieser Gemeinschaft

²⁴¹ „(...) a direct link is established between the oneness of the Eucharistic loaf and the oneness of the Church. Ecclesial unity and sacramental communion are treated as inseparable. Church and Eucharist constitute a single, undivided Mystery; each creates the other“. Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 20.

²⁴² „While for Latin Catholics the term “particular Church” generally is taken to refer to the individual diocese, for Ukrainian Catholics this term refers to the Particular Ritual Church *Sui Iuris*, roughly corresponding to the Orthodox notion of an autonomous or even autocephalous Church“. A. Chirovsky, *The Union*, 32.

²⁴³ A. Chirovsky nennt den Metropoliten J. Slipyj als den größten Befürworter der vollen kirchlichen Autonomie der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche von Kyjiv. Chirovsky weist auch auf die Aussage des Metropoliten Maxim Hermaniuk von Winnipeg der UGKK hin, die er am 9. Oktober 1974 während des IV. Welt Synode der Bischöfen geäußert hat. Siehe *Über die Frage des Pluralismus in der Kirche Christi in Bezug auf die Ostkirchen* (ukr.), in: *Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris Ritus Byzantino-Ucraini* 10: 1974, 17-19.

²⁴⁴ Hier verweist Chirovsky auf die theologischen, historischen und pastoralen Argumente für die Errichtung des Griechisch-Katholischen Patriarchats von Kyjiv, die im Brief des Erzbischofs Ivan Buchko an den Joseph Kardinal Sylipyj gerichtet sind. Siehe in: *Litterae-Nuntiae*, Bd. 10: 1974, 136-139.

²⁴⁵ „This ideal of real autonomy of the Ukrainian Greco-Catholic Church ist closely associated with the establishment of a patriarchate, as the normal status of a fully evolved Eastern church structure. This patriarchal status is seen as a necessary safeguard before any possibility of illegitimate incorporation of this Church into another jurisdiction (as has certainly been attempted in this very century). This patriarchate would hold the title of Kiev or, as a reflection of certain historical realities, the title of Kiev-Halych, i.e. of all Ukraine, West and East. To speak of the Church of Kiev is to speak of one Church, whose Eucharist and whose life, however, have been torn asunder by foreign states. Ukrainian Greco-Catholics have often stated that the achieving of their own patriarchate should be seen as a stepping-stone to the eventual reunion with a Ukrainian Orthodox Patriarchate of Kiev in order to reconstitute the one, undivided Church of Kiev, in full communion with both Rom and Constantinople“. A. Chirovsky, *The Union*, 34 f.

²⁴⁶ Losten beruft sich hier auf den Aufsatz des Metropoliten J. Zizioulas, *La Communauté eucharistique et la Catholicité de l’Eglise*, in: *Istina* 14: 1969, zit. bei Losten (Bischof Basil), *The Roman Primacy and the Church of Kiev*, in: *Logos* 34: 1993, 90.

²⁴⁷ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, 131, zit. bei Losten, *The Roman Primacy*, 91.

²⁴⁸ *Lumen Gentium* 23; *Christus Dominus* 6.

aller in der apostolischen Sukzession stehenden Ortskirchen resultiert aus der Kommunion jeder Ortskirche mit der Kirche von Rom.²⁴⁹ „Weder die Apostolische Sukzession noch die Gemeinschaft des Ortsbischofs mit dem Bischof von Rom vermindern den episkopalen Charakter des Ortsbischofs. Diese zwei Eigenschaften befähigen den Ortsbischof, seine Verantwortung für seine Lokalkirche und für die ganze Kirche gleichzeitig zu erfüllen“.²⁵⁰

Geleitet vom Heiligen Geist konstituiert der Ortsbischof die Einheit innerhalb seiner Ortskirche und innerhalb der Gemeinschaft aller Ortskirchen.²⁵¹ Geleitet vom Heiligen Geist, ist der Bischof von Rom ein Wächter, der über die Einheit der gesamten Kirche wacht und den Vorsitz in ihr hat. Quelle und Fundament dieser universalen Einheit ist nach Losten jeder Bischof in seiner Ortskirche.²⁵² Die Kirche von Rom ist nur *centrum unitatis*. Es sind die Ortskirchen, von denen in jeder die Kirche Gottes gegenwärtig ist, die die Gemeinschaft der einen Kirche ausmachen.²⁵³ Die Rolle und Funktion des Primats von Rom besteht nach Losten in einer „*condition of communion rather than an ultimate cause of communion*“.²⁵⁴ Sie ist abhängig von der Wirkung und der Kraft des Heiligen Geists und Jesu Christi selbst, der der eigentliche Fels der Einheit, besonders in der Eucharistie und auch in der Verkündigung und der Großen Tradition ist. Der Bischof von Rom ist keinesfalls passiv in seinem Dienst an der Einheit. Er übt ihn aber als einen „Dienst der Liebe, im Heiligen Geist, und im Namen Jesu Christi“ (Lk 22, 32) aus. Die Autorität des Bischofs von Rom ist wahrhaftig in das Episkopat eingebunden. Seine Jurisdiktion besteht in der Sicherung der vollen *sobornist'* jeder Ortskirche. Daher sei, so Losten, der Bischof von Rom *primus inter pares*, als der Erste kraft seines Primats von Rom, gleichzeitig aber als Gleicher im Kollegium aller Bischöfe.

Laut der Schrift und der Tradition besteht die Eucharistie nie in der Isolation, sondern immer im konkreten Kontext. Aus orthodoxer Sicht setzt dies eine hierarchische Struktur voraus. Die Vorstellung von der Kirche sei somit nicht nur eucharistisch, sondern auch hierarchisch, so Kallistos. Der der Eucharistie vorstehende Bischof wird hiermit in erster Linie aus der sakramentalen und eucharistischen Perspektive betrachtet.²⁵⁵ Er ist der, der über die Eucharistie verbunden mit dem ganzen Volk, „Aufsicht hat“, und man kann sein bischöfliches Amt getrennt von der Eucharistie kaum verstehen. Außer dem Vorstandsdienst des Ortsbischofs bestehen auch andere Niveaus des primatialen Amtes. Wesentlich erscheint für Bischof Kallistos, dass jeder Primat, ob der des Metropoliten und Patriarchen oder mehr universal des Papstes und des Ökumenischen Patriarchen, zuallererst im eucharistischen Sinne gesehen werden müsse.²⁵⁶

Aus der eucharistischen Ekklesiologie zieht Bischof Kallistos die Schlussfolgerung, dass der Papst zuallererst der Bischof der Metropole Rom sei, sowie der Ökumenische Patriarch der Bischof von

²⁴⁹ „The centre or touchstone of that communion of all the Local Churches in the apostolic succession is the communion of each Local Church with the Church of Rome, in the faith confessed by Saint Peter and Saint Paul, and symbolized (in the deepest sense of the term) by the communion of the Bishop of Stamford with the Bishop of Rome“. Losten, *The Roman Primacy*, 92.

²⁵⁰ Vgl. ebd. 92.

²⁵¹ Der Bischof von Stamford habe die Aufgabe und die Autorität direkt vom Heiligen Geist, die Kirche von Stamford aufzubauen und diese Kirche in der Fülle des rechten Glaubens und der katholischen Gemeinschaft zu bewahren, sie „orthodox im Glauben und katholisch in der Liebe“ zu halten. Dies wird in der Gemeinschaft mit der „Kirche, die in der Liebe vorsteht“ vollzogen“. Vgl. ebd. 93.

²⁵² „The Bishop of Rome does not create unity; the local bishop directed by the Holy Spirit creates unity within his local Church, and the local bishop directed by the Holy Spirit creates the unity of his local Church within the *koinonia*, the *catholica*. Directed by the same Holy Spirit, the Bishop of Rome is the sentinel, the guardian; he *watches over* this unity; he *presides* in this unity, of which each bishop is the source and foundation in his own Local Church.“ Vgl. ebd. 93.

²⁵³ J. M. R. Tillard, *The Bishop of Rome*, 154; zitiert in: Losten, *The Roman Primacy*, 93.

²⁵⁴ Losten (Bischof Basil), *The Roman Primacy*, 93 f.

²⁵⁵ „Between the Eucharist and the local bishop he [St. Ignatius] affirms a fundamental connection. The Eucharistic offering is an Episcopal act, and the bishop is a Eucharistic person. He is to be seen, that is to say, not in secular terms, as a ruler wielding supreme power, nor yet in legal categories, as a juridical superior, but primarily in a sacramental and Eucharistic perspective, as celebrant and liturgist. The bishop (*episkopos*) is the one who ‘watches over’“. Th. Ware (Bischof Kallistos), *The Church of God*, 21.

²⁵⁶ „The essential point, however, to be kept always in view, is that every level of primacy – whether it be the more limited primacy of metropolitans and patriarchs, or the more universal primacy of the Roman Pontiff and the Ecumenical Patriarch – is to be seen *first and foremost* in Eucharistic terms“. Vgl. ebd. 22.

Konstantinopel. Weder der Papst noch der Ökumenische Patriarch könne den Universalprimat besitzen, ohne in erster Linie Bischof der Ortskirche zu sein. Unabhängig davon, ob der eucharistischen Feier der Papst persönlich oder ein anderer Bischof vorsteht, sei dort jedes Mal Christus ganz gegenwärtig.²⁵⁷ Die primatialen Privilegien sind strikt sekundärer Natur im Verhältnis zu der grundsätzlichen eucharistischen Gleichheit aller Bischöfe. Aus der Sicht der Eucharistie sind somit alle Bischöfe gleich in ihrem bischöflichen Dienst. Daher wird der Papst geehrt als *primus inter pares*. Sowohl der Papst als auch der Ökumenische Patriarch sind in gleicher Weise geweiht worden, wie jeder andere Bischof, und so sind sie grundsätzlich gleich mit allen Brüdern im Episkopat.

In seiner Reaktion auf den Vortrag des orthodoxen Bischofs Kallistos weist A. Chirovsky auf die Antinomie hin, in der die Ekklesiologie der Griechisch-Katholischen Kirche gemäß der griechischen Patristik über die Trinitätslehre²⁵⁸ verwurzelt ist. Chirovsky ist der Meinung, dass die Katholiken der Osttradition beanspruchen, in der Antinomie der Theologie der eucharistisch gegründeten Ortskirchen als auch des wirklichen päpstlichen Primats zu leben. Diese Vorstellung ergibt sich aus der eigenen theologischen Tradition und der geschichtlichen Erfahrung der UGKK. Die Ukrainischen Katholiken der Osttradition können mit dem Anspruch des päpstlichen Primats der direkten und universalen Jurisdiktion leben, aber dies erfordert in der unerbittlichen Spannung mit der wirklichen Autonomie der Ortskirche gehalten zu sein, die sich aus der eucharistischen Wirklichkeit dessen ergibt, was die Kirche ist. Die griechisch-katholische Antwort zu der universalistischen Ekklesiologie wäre daher „ja, aber (...)“.²⁵⁹ Für die UGKK bedeutet dies die Anerkennung der Lehre der Katholischen Kirche. Es gibt aber nach Chirovsky starke Gründe für Ukrainische Griechisch-Katholiken, das zu akzeptieren, was den meisten Orthodoxen als übertriebene päpstliche Ansprüche erscheinen. Diese Spannung zwischen einer universalistischen Ekklesiologie und mehr eucharistischer Vorstellung von der Kirche als *Communio* der Kirchen kommt auch in den Konzilsdokumenten *Lumen Gentium*, *Unitatis Redintegratio* und *Orientalium Ecclesiarum* zum Ausdruck.

1.6.3. Die Theologie der Schwesterkirchen

Die UGKK von Kyjiv sei, so A. Chirovsky, eine Schwesterkirche für die Kirchen der orthodoxen Kirchengemeinschaft. Mit der Union von Brest 1596 habe die Kyjiver Kirche neuen Spielraum für die ekklesiologische Deutung des päpstlichen Primats geschaffen. Dies bedeutete aber keinesfalls einen Verzicht auf die orthodoxe eucharistische Ekklesiologie der Kirchengemeinschaft,²⁶⁰ obwohl geschichtlich gesehen, die Autonomie der mit Rom unierten Kyjiver Kirche beachtlich reduziert und somit ihre kirchliche Selbst-Identität beeinträchtigt wurde.

Der gegenwärtige Stand der Ostkatholiken bietet kein befriedigendes Modell der Kirchengemeinschaft im Sinne der Ekklesiologie der Schwesterkirchen. Bischof Basil Losten von Stamford äußert die Bereitschaft der UGKK, nach Formen der *Communio* sowohl mit dem Alten als auch dem Neuen Rom zu suchen.²⁶¹ Das schmerzhafteste Element sieht er in der gegenwärtigen Situation der Trennung zwischen Ostkatholiken und orthodoxen Christen. Daher ist die Wiederherstellung der vollen brüderlichen Beziehung zwischen den Katholiken der Osttradition und der Orthodoxie ohne der Verminderung ihrer Treue zu dem Apostolischen Stuhl für ihn wegweisend. „Der Dialog der Liebe“ ist eine Notwendigkeit

²⁵⁷ „He is not more present at the Papal Mass offered in St. Peter’s at Rome, or in the Pontifical Liturgy celebrated in the Phanar or in the Cathedral of St. Sophia at Kiev, that He is in the Eucharist of the humblest rural See“. Vgl. ebd. 24.

²⁵⁸ Nach der griechischen Patristik herrscht die Gleichheit der drei göttlichen Personen und gleichzeitig wird der Vater als *archê* und *pêgê* gegenüber dem Sohne und dem Heiligen Geist betrachtet.

²⁵⁹ „Most Ukrainian Greco-Catholic who have done some serious ecclesiological reflection, and many who simply lie out their faith in this Church, would say that they can live with the papal claims of primacy of direct and universal jurisdiction, but that this needs to be held in an inexorable tension with the real autonomy of the particular church which flows out of the Eucharistic reality of what Church is. The Greco-Catholic response to a universalist, papalist ecclesiology would thus be a resounding ‚yes, but (...)‘.“ A. Chirovsky, *The Union*, 37, ders., *Orthodox in Communion with Rome: The Antinomic Character of Eastern Catholic Theology*, in: *Logos* 39: 1998, 85 f.

²⁶⁰ „The Greco-Catholic Church of Kiev has indeed changed by making room within its ecclesiological vision for the papal claims. But it has also remained the same Church of Kiev which, I believe, seeks to live in communion with its Sister-Churches on the basis of an authentically Orthodox Eucharistic ecclesiology“. A. Chirovsky, *The Union*, 39.

²⁶¹ Losten (Bischof Basil), *The Roman Primacy*, 76.

auf dem Weg zur Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft. Dabei legt er viel Wert auf das Studium der gemeinsamen Geschichte und die Ausbildung im Geiste der patristischen Ekklesiologie. Auf die Frage, wie die Spannung zwischen den Ost- und Westekklesiologien überbrückt werden kann, antwortet Bischof von Stamford, hindeutend auf den Griechisch-Katholischen Patriarchen Gregor Joseph von Antiochien und seine Bischöfe, die die Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils voll annahmen, dennoch mit einer Bemerkung: „(...) *salvis omnibus iuribus et privilegiis patriarcharum* (...)“.²⁶² In ähnlicher Weise versucht auch Bischof Losten den römischen Primat in der Sprache der christlichen Osttradition zu deuten,²⁶³ indem er auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung der beiden Kirchen als Schwesterkirchen von der Rückkehr zu dem vor dem Schisma vorherrschenden Verhältnis zwischen der Orthodoxen Kirche und der Kirche von Rom spricht. Die Lösung der dogmatischen Fragen ist auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft unausweichlich. Losten beruft sich auf die Aussage des Kardinals Ratzinger, der sagt, dass Rom hinsichtlich der Lehre über den Primat nicht mehr vom Osten fordern müsse, als das im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt worden sei. Für den Osten kann es nach Losten aber auch nicht bedeuten, als hätte es die Allgemeinkonzilien nicht gegeben. Er sagt, dass es für die Ekklesiologie der unierten Kirche Pflicht sei, sich sorgfältig zu bemühen, solche Lehraussagen in einer vollen Übereinstimmung mit dem ersten Jahrtausend und mit der orthodoxen Lehre zu akzeptieren.²⁶⁴ Losten weist auf das Dokument *Mysterium Ecclesiae* hin, in dem es um die Ausdruckskraft der Sprache und eine Möglichkeit der ständigen Bedeutungserweiterung geht.²⁶⁵

Das Zweite Vatikanum schuf die dogmatische Grundlage für die Ekklesiologie der „Schwesterkirchen“, die aus der gemeinsamen Apostolischen Sukzession und den Sakramenten resultiert.²⁶⁶ Laut dieser Ekklesiologie wäre nach E. Lanne die Anerkennung des gemeinsamen Glaubens, der Sakramente und der Heiligkeit für die Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft zwischen beiden Kirchen ausreichend, wenn nur die Orthodoxen damit einverstanden wären.²⁶⁷ Die dogmatischen Definitionen des zweiten Jahrtausends wären dann nur für die katholische Kirche verbindlich. In diesem Zusammenhang wäre eine offizielle Anerkennung des kirchlichen Charakters der katholischen Kirche seitens der gesamten Orthodoxie im ökumenischen Dialog von großer Bedeutung, so Chirovsky.²⁶⁸

A. Chirovsky untersucht das Dokument der Päpstlichen Kommission „Pro Russia“ *Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Russland und in den anderen Ländern der GUS* (1992) in Anbetracht der Frage nach einer Form der Aufrechterhaltung ihrer Bindung an die Ekklesiologie der Schwesterkirchen durch die katholische Kirche, während sie Sorge um ihre Mitglieder in den „traditionell orthodoxen Ländern“ trägt und den aktiven Weg der Evangelisierung verfolgt.²⁶⁹ Der Punkt 5 betont das individuelle Recht jedes Menschen auf die Religionsfreiheit in Bezug auf die anderen Kirchen. Dabei wird jedoch jede Art von „Proselytenmacherei“ verboten. Chirovsky sieht darin vielleicht die stärkste Erklärung dieser Art, die von der katholischen Kirche hinsichtlich des Schutzes der anderen Schwesterkirche seit je verfasst

²⁶² J. D. Mansi (Hg.), *Sacrorum Conciliorum*, Bd. 53, 942; siehe auch C. G. Patelos, *Vatican I et les évêques uniates*, Louvain 1981, 535, n. 6.

²⁶³ „I am making a deliberate effort to understand and reveal the Roman primacy in the language of the Christian East, in the tradition of the first millennium, and to indicate how I believe that the teaching of Vatican I and II can and must be rooted solidly in the Great Tradition which we have in common“. Losten, *The Roman Primacy*, 80.

²⁶⁴ „Our ecclesiology obliges us to make a thorough effort to receive such doctrinal expressions in a way fully consistent with the first millennium, and fully consistent with Orthodox teaching.“ Vgl. ebd. 82.

²⁶⁵ Ebd. 83.

²⁶⁶ „Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam.“ UR 15.

²⁶⁷ E. Lanne, *Eglises-soeurs*, 73, zitiert bei A. Chirovsky, *Sister Churches*, 403; A. Chirovsky weist auch auf die Publikation von Lanne hin, in der er von einer Unklarheit des Begriffs „Schwesterkirchen“ sowohl in den Konzilsdokumenten als auch in den Äußerungen der katholischen Theologen spricht. Siehe *United Churches or Sister Churches: A Choice to be Faced*, in: OIC 12: 1976, 106-123.

²⁶⁸ A. Chirovsky weist auf E. Ch. Suttner, *Church Unity*, 18-23, hin.

²⁶⁹ „In dem gemeinsamen Bemühen um die von Christus gewollte Einheit sind die katholische und orthodoxe Kirchen dazu aufgerufen, ihren Sendungsauftrag zu erfüllen“. Päpstliche Kommission „Pro Russia“, *Allgemeine Prinzipien*, Einführung.

worden sei.²⁷⁰ Die ökumenische Prägung des Dokumentes ist im Lichte des Zweiten Vatikanums zu interpretieren. Sie zielt auf „Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft der byzantinischen Kirche und der Kirche von Rom“, die im I. Jahrtausend bestanden hat. Ob die theologische Entwicklung in der Westkirche des zweiten Jahrtausends für die Orthodoxe Kirche maßgebend sei, bleibt für den Autor unklar. Im Artikel 6 ist die Rede von der gegenseitigen Anerkennung der beiden Kirchen, die „ein Großteil des gemeinsamen Erbes“ bewahren. Nach Chirovsky wird die Ekklesiologie der Schwesterkirchen mit diesem Ausdruck eher geschwächt, weil er die Überlegenheit einer Kirche gegenüber der anderen aufweist. Die praktischen Anweisungen sind auf die Regelung des Zusammenlebens der beiden Kirchen gerichtet, das zum gegenseitigen Vertrauen und der Weiterentwicklung des ökumenischen Dialogs beitragen soll.

A. Chirovsky vergleicht das Dokument der Päpstlichen Kommission mit dem Dokument, das das kirchliche Verhältnis zwischen der Orthodoxen Kirche von Antiochien und der Orientalischen Kirche von Syrien²⁷¹ behandelt. Die Heilige Synode des Patriarchates von Antiochien erkennt diese Kirche als Schwesterkirche an, weil sie zu dem gemeinsamen Erbgut des Apostolischen Patriarchates von Antiochien gehöre. Diese Vereinigung wird anhand der Feststellung der grundlegenden theologischen Übereinstimmung aufgebaut,²⁷² die die Aufnahme einer vollen Kirchengemeinschaft erlaube. Obwohl die Situation der Kirche von Antiochien sehr verschieden ist im Vergleich zum Ost-Westkirchenkonflikt, bietet sie dennoch eine große Hilfe für die ökumenische Forschung. Chirovsky wagt eine Definition des Begriffs „Schwesterkirchen“, der beinhaltet, dass zwei Kirchen, die gegenseitig ihre Sakramente, Priestertum und Apostolische Sukzession anerkennen, Schwesterkirchen seien. Er geht davon aus, dass das für die Interkommunion genügend sei, es sei denn, es gäbe klare Indizien für Häresie in einer der Kirchen.

Die drei Orthodoxen Kirchen in der Ukraine und die UGKK sollen ihre Sakramente, volle Kirchlichkeit und somit sich gegenseitig als Schwesterkirchen anerkennen.²⁷³ Dies würde zur Verminderung des unschicklichen Verhaltens unter ihren Anhängern führen. Die Prinzipien der Dokumente der Päpstlichen Kommission „Pro Russia“ und von Balamand sollten von den Unierten respektiert werden. Nach Chirovsky wäre es sehr angemessen, wenn die UGKK, aber auch die Orthodoxen Kirchen in der Ukraine eine gemeinsame Erklärung hinsichtlich ihrer ökumenischen pastoralen Arbeit herausarbeiteten. Im Falle gewisser Verfassungsschwierigkeiten einer solchen Erklärung empfiehlt er, sich an das Ökumenische Patriarchat zu wenden. Eine solche Situation wäre aber nur möglich, wenn Konstantinopel die Kyjiver Kirchen als selbständige Schwesterkirchen anerkenne.²⁷⁴ Die kirchliche Lage in der Ukraine erfordert eine Heilung der schmerzhaften Spaltung unter den drei großen Orthodoxen Kirchen selbst und ist ungleich der in Antiochien. Es mag tatsächlich seltsam erscheinen, dass die Gemeinsamkeit des Glaubens, der Spiritualität und des Kultes in der Kyjiver Kirche viel größer ist, als diese in Antiochien für die Interkommunion als ausreichend empfunden wurde. Der Kyjiver Kirche fehlt es allem Anschein nach an einer „aufrichtigen ökumenischen Entschlossenheit“ und der „Heilung von Erinnerungen“. Die Idee der Ukrainischen Griechisch-Katholiken, die volle Kirchengemeinschaft mit den Orthodoxen in der Kyjiver Kirche und mit dem Ökumenischen Patriarchat wiederherzustellen, ohne die Gemeinschaft mit Rom abzubrechen²⁷⁵ und daher ein Anreiz zu voller Versöhnung der Orthodoxen und der katholischen

²⁷⁰ A. Chirovsky, *Sister Churches*, 414 f.

²⁷¹ Die Orthodoxe Kirche von Syrien ist eine der sogenannten Orientalischen Orthodoxen bzw. Vor-Chalcedonischen Kirchen.

²⁷² „All the meetings, the fellowship, the oral and written declarations meant that we belong to One Faith even though history had brought forward the phase of our division more than the aspects of our unity.“ Das Dokument der Übereinstimmung wurde veröffentlicht unter dem gemeinsamen Titel: „*On the Unity of the Eastern and Syriac Orthodox Churches*“, in: *The Word* 1992, 5-9, hier 5, 7.

²⁷³ Die Ukrainische Orthodoxe Kirche Moskauer Patriarchat (UOK MP), die Ukrainische Orthodoxe Kirche Kyjver Patriarchat (UOK KP) und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK). Die Abkürzung – UGKK steht für Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche.

²⁷⁴ A. Chirovsky meint, dass die Orthodoxen an der Reihe sind, die Terminologie „Schwesterkirchen“ in ihrer Kirchensprache zu verwenden und somit auch den Ostkatholiken zu helfen, zum vollen Bewusstsein ihrer eigenen Identität zu finden. Siehe *Sister Churches*, 419 und Anm. 64; Autor verweist auf das Balamand-Dokument, Art. 14.

²⁷⁵ Erzbischof Rembert Weakland, Vorsitzender der Kommission für Ökumenische und Interreligiöse Angelegenheiten der Katholischen Bischöfe in de USA bekräftigt, dass die Einheit zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirchen undenkbar sei ohne einer Lösung der Frage nach der Kirchengemeinschaft der

Kirchen zu bieten, werde nach Chirovsky ein Schritt in Richtung der Realisierung sein, wenn die Terminologie und der ekklesiologische Inhalt der Theologie der Schwesterkirchen endlich ernsthafte Anwendung finden.²⁷⁶

Für O. Krawchenko, den Erzpriester der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in Kanada gewinnt die Terminologie der „Schwesterkirchen“ ihre wahre Bedeutung im Kontext der trinitarischen und eucharistischen Ekklesiologie der Gemeinschaft. Die orthodoxe Ekklesiologie gehe von der Ortskirche aus. Jede Ortskirche mit ihrem Bischof sei der „Leib Christi“, die „Fülle des Heiligen Geistes“ und somit das Modell für die Universalkirche und nicht umgekehrt. Krawchenko betont die ontologische Gleichheit der Lokalkirchen mit ihren Bischöfen an der Spitze, die sich als „Schwesterkirchen“ in der *koinonia* befinden. Das Kollegialitätsprinzip schließe den Primat, ob lokal, regional oder universal, nicht aus und sollte im Sinne der *diakonia* und *leitourgia* gedeutet werden. In der *plena potestas* des Bischofs von Rom sieht er den springenden Punkt, wenn es um das Verhältnis zwischen den Kirchen als Schwesterkirchen geht. Der Erzpriester aus Kanada ist mit A. Chirovsky einverstanden, dass das Konzept der Schwesterkirchen „grundlegend für die Weiterentwicklung zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirchen“ ist. Er ist aber nicht sicher, ob es ein gemeinsames katholisches Verständnis hinsichtlich dieser Terminologie gibt. Wenn die Kirche von Rom nicht als Lokalkirche, sondern als die Universalkirche zu betrachten sei und die anderen Kirchen als Teilkirchen, wie es im Schreiben vom Kardinal J. Ratzinger *Über einige Aspekte der Kirche als Communio* zum Ausdruck kommt, dann stellt sich die Frage, was man wirklich meine, wenn man von Rom, Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem als „Schwesterkirchen“ spreche? Eine solche Doppeldeutigkeit sieht Krawchenko auch in Konzilsdokumenten wie *Unitatis Redintegratio* oder *Orientalium Ecclesiarum*. Einerseits gäbe es die Anerkennung des Kirchenstatus der Orthodoxen Kirche, andererseits aber immer noch das Gespenst des „Uniatismus“ als „Modell“ für die künftigen Kirchenbeziehungen.²⁷⁷ Der orthodoxe Mönch Ephrem Lash ist zugleich der Meinung, dass das Prinzip der Gleichheit der Kirchen Basis des Dialogs sein müsse. Er bezweifelt aber, dass man im heutigen ökumenischen Dialog von der Gleichheit der Schwesterkirchen sprechen kann, solange die Schwesterkirche von Rom die Orthodoxe Kirche als eine „abgetrennte“ betrachte, sich selbst aber nicht. Das gleiche gilt für viele orthodoxe Theologen, die die Gültigkeit der Sakramente in der katholischen Kirche bestreiten.²⁷⁸

1.6.4. Der Primat des Bischofs von Rom

Es wird nicht bestritten, dass es im ersten Jahrtausend des Christentums viele Anlässe gab, dass die Ostkirchenoberhäupter an den Papst appellierten. Diese Appellationen bedeuten aber aus orthodoxer Sicht keinesfalls die Anerkennung des Jurisdiktionsprimats des Bischofs von Rom.²⁷⁹ In diesem Zusammenhang beruft sich Bischof Kallistos auf Theodor Studyta, der vom Pentarchieprinzip als „the criterion of the divine dogmas“ ausgeht, um somit eine Isolation der Autorität Roms von den anderen vier Patriarchaten zu vermeiden. In den Worten des Heiligen Ignatius von Antiochien, der von der Kirche von Rom als der „Kirche, die den Vorsitz in der Liebe hat“, sieht Bischof Kallistos eine Möglichkeit für die Deutung des päpstlichen Primats. Die „Sorge um alle Kirchen“ in der vereinten Christenheit sei dem Bischof von Rom im pastoralen Sinne durchaus zuzuschreiben.²⁸⁰ Der pastorale Charakter hätte dann den

Unierten und Orthodoxen. Zitiert bei J. Borelli, *A Critical Moment in Orthodox and Catholic Relations*, in: *Ecumenism* 27: 1992, 26; siehe auch R. G. Weakland, *The Next Steps on Orthodox-Catholic Relations*, in: *Ecumenical Trends* 21: 1992, 91 ff.

²⁷⁶ A. Chirovsky, *Sister Churches*, 420 f.

²⁷⁷ O. A. Krawchenko, *Response to Fr. Andriy Chirovsky: „Sister Churches: Ecumenical Terminology in Search of Content“*, in: *Logos* 34: 1993, 424 f.

²⁷⁸ E. Lash, *Response to Fr. Myroslaw Tataryn: Papal Primacy, Local Primacy and Episcopal Collegiality*, in: *Logos* 34: 1993, 147 f.

²⁷⁹ Der orthodoxe Bischof Kallistos nennt neben vielen anderen Beispielen die Appellation von Chrisostomos, der sich 404 an den Papst Innocenz I. wendete. Es wird unterstrichen, dass diese Bitte um Hilfe gleichzeitig an den Bischof Venerius von Mailand und an den Bischof Chromatius von Aquileia gerichtet war. Siehe ausführlicher in Bezug auf die Kirchenbeziehung zwischen Rom und Konstantinopel. Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 27.

²⁸⁰ „For us Rome is, in the oft-quoted words of St. Ignatius of Antioch, ‘the Church which presides in love’. We do not want to see this ministry of love interpreted as a coercive power of jurisdiction. As an Orthodox I find no difficulty in ascribing to the Roman Pontiff, within a reunited Christendom, a universal ‘care of all the Churches’,

Vorrang vor dem jurisdiktionellen. Bischof Kallistos sieht im Titel *servus servorum Dei* die angemessenste Aussage in Bezug auf das Amt des Bischofs von Rom, der die Aufgabe der Aufsicht über die Universalkirche hat. Seine Aufgabe ist es, für die Einheit aller Kirchen Gottes zu ringen und wenn es sein muss, die Initiative im Namen der Versöhnung zu ergreifen.²⁸¹ Ein Primat auf der lokalen, regionalen und universalen Ebene in der *Communio*-Ekklesiologie sei, so der Metropolit John Zizioulas von Pergamon, unerlässlich für die Einheit der Kirche. Aber ein „primus“ müsse ein Teil der *Communio* sein und nur zusammen mit den anderen Oberhäuptern der Ortskirchen handeln.²⁸² Daher ist es aus orthodoxer Sicht erforderlich, von der Integration des Primats in das Bischofskollegium und dem Vorrang des pastoralen Charakters dieses Dienstes zu sprechen.

Der Griechisch-Katholische Bischof Basil Losten erblickt die besondere Bedeutsamkeit des Bischofs von Rom „in seiner Verbindung mit der Kirche von Rom“.²⁸³ Als Mitglied des Episkopats ist der Papst zuallererst und immer der Bischof von Rom. Der Primat der Kirche von Rom ist laut der patristischen Überlieferung „*primatum confessionis*“ der Apostel Petrus und Paulus. Das erste Jahrtausend verwendete den Titel „Vikar Christi“ für jeden Bischof. Der besondere Titel des Bischofs von Rom war und ist immer noch „Vikar der Apostel Petrus und Paulus“.²⁸⁴ Die Funktion der Römischen Kirche und ihres Bischofs wäre dann, die ganze *sobornist'*, vereint um das ursprüngliche Glaubensbekenntnis, zu halten. Losten beruft sich auf Joseph Kardinal Ratzinger, der von einer „administrativen Funktion des Bischofs von Rom“ spricht, die aber nicht auf die Kirche als ganze bezogen wird. Nach Ratzinger besitze der Bischof von Rom „einen regionalen und darüber hinaus einen andersgearteten gesamtkirchlichen ‚Primat‘“.²⁸⁵ Somit wird eine Trennung zwischen der Funktion des Bischofs von Rom als Patriarchen und als Papst eingeleitet, was nach Bischof Kallistos für die orthodoxe Theologie entscheidend ist.²⁸⁶ Losten sieht die Aussage Ratzingers analog zu den Worten des Bischofs Kallistos, der von einer Autorität des Papstes als „not just an honorary seniority but an all-embracing apostolic care“ spricht.²⁸⁷ Der orthodoxe Bischof Vsevolod von Scopelos vergleicht in seiner Antwort auf den Vortrag des Bischofs Losten die Aussagen von Ratzinger, Kallistos, Schmemmann²⁸⁸ und Meyendorff²⁸⁹, die seiner Meinung nach das Gleiche lehren, wenn auch aus verschiedenen Blickwinkeln.²⁹⁰

Gemäß dem Ersten Vatikanischen Konzil betrachtet Losten den Primat des Bischofs von Rom als dem „Dienst an der kirchlichen Einheit“ zugeordnet. Das Erste Vatikanische Konzil müsse unbedingt

to use the phrase of Pope Innocent I. But I would wish to see this all embracing care expressed in pastoral rather than juridical categories – in terms of love rather than law”. Ebd. 28.

²⁸¹ „The Pope is first precisely because he is the supreme servant. It is indeed his vocation to act as an instrument for the unity of all the Churches of God. Whenever crises arise or schisms threaten, it is his task to take the initiative in bringing about healing and reconciliation”. Ebd. 29; “Surely we Orthodox should be willing to assign to the Pope, in a re-united Christendom, not just an honorary seniority but an all-embracing apostolic care.” Ders., *The Orthodox Church*, New York-London 1993, 316.

²⁸² Vgl. J. Zizioulas, *The Church as Communion*, 108, zitiert nach Losten, *Patriarch and Pope*, 205 f.

²⁸³ Losten (Bischof Basil), *The Roman Primacy*, 83.

²⁸⁴ Bischof Losten bedauert, dass die lateinischen Theologen diese Tatsache sowohl im Mittelalter als auch in der neuesten Zeit so oft ignorierten. „There are numerous medieval and recent Roman theologians who have simply ignored this, and who teach that the Pope is the successor of St. Peter and vicar of Christ, rather than the vicar of Peter and Paul, and that there is no necessity for the Pope to be Bishop of Rome – but the Roman Church has never officially taught anything of the kind”. Losten (Bischof Basil), *The Roman Primacy*, 83 f.

²⁸⁵ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 131.

²⁸⁶ Th. Ware (Bischof Kallistos), *Response to the Presentation by His Grace, Bishop Basil (Losten): The Roman Primacy and the Church of Kiev*, in: *Logos* 34: 1993, 111.

²⁸⁷ Th. Ware (Bischof Kallistos), *The Orthodox Church*, 316, zitiert in: Losten, *Patriarch and Pope: Different Levels of Roman Authority*, in: *Logos* 35: 1994, 215.

²⁸⁸ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, 142.

²⁸⁹ J. Meyendorff, *St Peter in Byzantine Theology*, in: ders. (Hg.), *The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Crestwood/New York 1992, 67-90.

²⁹⁰ „(...) ‚in the usual course of events, what the Church wants from the Roman Primate is *authoritative leadership* rather than governance‘ (...) I wonder if some sort of interim arrangement might be thought of here. We have all agreed that the first millennium is normative; we all accept Bishop Kallistos’s articulation of the principle that we must give the Pope what he had in the first millennium, and the Pope may not ask us to give him more than what he had in the first millennium. Rome may be assuming that a great many claims are ‚implicitly‘ present in the first millennium.“ Majdansky (Bishop Vsevolod), *Response to Bishop Basil (Losten): „Patriarch and Pope: Different Levels of Roman Authority“*, in: *Logos* 35: 1994, 249 f.

zusammen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelesen werden. Seiner Meinung nach ergibt sich aus der Lehre des Konzils nicht, dass es zwei konkurrierende Autoritäten über jede Ortskirche gibt.²⁹¹ Bischof Losten zitiert hier R. Tillard, der von der Kirchengemeinschaft spricht, die sich aus der Gemeinschaft zwischen allen Ortsbischöfen und jedem einzelnen von ihnen mit dem Bischof von Rom resultiere.²⁹² Für den unierten Patriarchen Gregory Joseph von Antiochien, der sich an den Debatten des Ersten Vatikanischen Konzils aktiv beteiligte, sei der Bischof von Rom kein absoluter Monarch.²⁹³ Die Bischöfe seien Vikare Christi und nicht des Papstes. Der Bischof von Rom ist eingegliedert in das Episkopat, das das wesentliche Element der ganzen Kirche sei. Somit wird die integrierende Rolle des Episkopats unterstrichen, das in der Einheit mit dem Papst als ihrem Mitglied steht. Sowohl die Befürworter als auch die Gegner von *Pastor Aeternus* waren sich einig, dass das Fundament des Primats von Rom in der Einheit der Kirche „in demselben Glauben und derselben Gemeinschaft“ bestehe. Daher sollte nach Losten die Gewalt des Bischofs von Rom mit der der anderen Bischöfen artikuliert werden, die auch zum Aufbau der Kirche beauftragt seien.²⁹⁴ Jeder Bischof hat somit die Verantwortung für die universale Kirche und für die Einheit der ganzen Kirche. Es ist die Aufgabe des Papstes, jeden Bischof zu dieser Verantwortung zu befähigen, sich in der *sobornist'* der ganzen Kirche abzufinden. Somit hat „jeder Aspekt des kirchlichen Lebens in jeder Lokalkirche, auf jedem Niveau seine Implikationen für die *sobornist'* der universalen Kirche“. Nur in diesem Kontext betreffe nach Losten gemäß *Pastor Aeternus* der Primat von Rom „alle und jede der Kirchen, wie alle und jeden der Priester und das Volk“.²⁹⁵ Im Lichte der Tradition der sieben Ökumenischen Konzilien und der theologischen Diskussion während des Ersten Vatikanischen Konzils dürfte der Primat von Rom derart ausgeübt werden, „dass die Verantwortung des Ortsbischofs in keinerlei Sicht gefährdet bleibt“.²⁹⁶ Bischof Losten weist auf die Dialoggruppe zwischen der römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche in Frankreich hin, die sich grundsätzlich mit der Rolle des römischen Primats in der Kirchengemeinschaft befasste und vergleicht den veröffentlichten Text dieser Dialogkommission mit den erbrachten Ergebnissen der Kyjiver Studiengruppe. Der Text der Studiengruppe aus Frankreich erwähnt den 34. Apostolischen Kanon, der von der gegenseitigen Abhängigkeit spricht, die zwischen dem Bischof als dem „ersten“ und dem Bischofskollegium besteht. Im Lichte der Formel des Apostolischen Kanons verweist die Studiengruppe auf das gegenseitige Verhältnis des Amtes des Bischofs von Rom und des Bischofskollegiums. Der Primat des Papstes hätte dann nur im Dienst der Erbauung und der Gemeinschaft der Kirchen seine wahre „raison d’être“. Diese Rolle des Primats situiert ihn aber keineswegs über die Kirchen, sondern ins Herz ihrer Gemeinschaftsglieder.²⁹⁷

²⁹¹ „The primacy of the Bishop of Rome is thus connected with ‘service of the church’s unity over which it is the vocation of the Church of Rome to watch.’ Vatican I said in so many words that there was no intention of deviating from the faith of the Councils when ‘East met West in the unity of faith and love,’ so it is not only proper, it is necessary to read Vatican I in accordance with those Councils. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 3065, zitiert in: Losten“, *The Roman Primacy*, 85 f.

²⁹² „One shares in ecclesial communion in so far as one is in communion with the bishop of one’s local church, who is himself in communion with all his brother bishops, because he and they are in communion with the bishop of Rome.“ J. -M. R. Tillard, *The Bishop of Rome*, Wilmington 1983, 50, zitiert in: Losten, *The Roman Primacy*, 86.

²⁹³ C. G. Patelos, *Vatican I et les évêques uniates*, 505, zitiert in : Losten, *The Roman Primacy*, 86.

²⁹⁴ „And since the power of the Bishop of Rome is essentially fulfilled in the unity of the Church, it should obviously be articulated with the power of the other bishops who are also charged with building the Church.“ Tillard, *The Bishop of Rome*, 148, zitiert in: Losten, *The Roman Primacy*, 88; „(...) the internal structure of these Eastern Churches, inherited from the most ancient Tradition, their strict liturgical regulation, their present discipline, especially their synodal discussion, the Bishop of Rome should not interfere in such a way that he would act like a super-patriarch. His primacy must be inscribed within the network of Episcopal functions and hierarchies proper to these ecclesial bodies, without violating their dignity and the perception they have of being responsible for their own fidelity to a long tradition.“ Siehe M. J. Tillard, *Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*, Colledgevielle 1992, 272; Majdansky (Bishop Vsevolod), *Response to Bishop Basil (Losten)*, 242.

²⁹⁵ „Every aspect of church life in each local Church, at every level, has its implications for the *sobornist'* of the universal Church. And thus in the context of that concern for the maintenance of the whole Church and all the Churches ‘in the same faith and the same communion’ – but *only* in that context – the roman primacy fully affects ‘all and each of the churches, as all and each of the pastors and faithful,“ with in the words of *Pastor Aeternus*.“ Losten, *The Roman Primacy*, 88.

²⁹⁶ M. J. Tillard, *The Bishop of Rome*, 148, zitiert in: Losten, *The Roman Primacy*, 89.

²⁹⁷ „Toute fonction primatiale – et donc en particulier celle que serait reconnue à l’évêque de l’Église ‘qui préside dans l’amour’ à la communion des Églises sœurs – a pour raison d’être le service de l’édification et de la

Chirovsky beruft sich auf das Oberhaupt der UGKK in Kanada, den Metropoliten Maxim Hermaniuk, der in seiner Ansprache an die Konferenz der Kanadischen Katholischen Bischöfe auf der Synodalstruktur in der Katholischen Kirche beharrte. Der Metropolitan schlug die Bildung einer beständigen Synode (*synodos endemousa*)²⁹⁸ vor, die die weltweite Kirche repräsentieren würde. Diese Synode, und nicht die Römische Kurie, könnte dann die täglichen Entscheidungen der Kirche treffen. An der Spitze der Synode stünde der Papst mit einem Vetorecht. Der Papst und die Synode, die aus den Bischöfen der Synoden der Ortskirchen und der Bischofskonferenzen gebildet wäre, müssten dann zusammen arbeiten. In Bezug auf das Anliegen des Papstes in seiner Enzyklika *Ut unum sint* (95 f.), ihm zu helfen, das Amt des Bischofs von Rom in den neuen Formen zu verstehen, die der Einheit der Kirche dienen, fordert Chirovsky, das Konzept des Metropoliten Hermaniuk ernsthaft zu studieren. Ein solches Konzept der Kirchenstruktur wäre auch mit der orthodoxen Ekklesiologie vereinbar, wenn die Oberhäupter der autokephalen Orthodoxen Kirchen automatisch die Mitglieder einer solchen beständigen Synode wären.²⁹⁹

Die Aufgabe des Primats von Rom ist es, Zeugnis für die authentische Tradition und die Einheit der Kirche abzulegen. Als Johannes Paul II. im Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche das *Filioque* aus dem Glaubensbekenntnis ausgelassen hat, habe er sich, so Losten, ausdrücklich für die Einheit der Kirche und des orthodoxen apostolischen Glaubens ausgesprochen.³⁰⁰ Bekräftigt wurde damit auch, dass kein Bischof von Rom die Autorität über den apostolischen Glauben habe. In der Eucharistiefeier und der Wortverkündigung erinnere er uns alle, dass wir in demselben rechten apostolischen Glauben vereint seien. Die Kirche von Rom ist *centrum unitatis*, und es ist ihre besondere Verantwortung als *primus inter pares* alle Lokalkirchen untereinander in der Einheit zu halten.³⁰¹ Für die Orthodoxie wäre es leicht, so Bischof Kallistos, dem petrinischen Dienst des Papstes die Initiative des Handelns in entscheidenden Momenten zuzuschreiben. Dies aber heißt nicht, dass der Papst ein exklusives Monopol hätte, über die Wahrheit zu urteilen.³⁰² Die Schrift zeugt auch von anderen Aposteln, die das Wort vor der ganzen Kirchenversammlung ergriffen. Auch in der Kirchengeschichte waren es nicht immer die Päpste, die um

communion des Églises : son service est de veiller à l'unité des Églises dans la foi et d'exprimer celle-ci, d'attester leur communion, de ne pas permettre que des Églises s'isolent et mettent en cause les liens de la communion catholique. Comme telle la fonction d'un primat ne situe pas celui-ci au-dessus des Églises mais au cœur de leurs liens de communion." Vgl. *La Primauté Romaine dans la Communion des Églises*, Conclusions du Comité Mixte Catholique - Orthodoxe en France, Présentation par le Métropolitte Jérémie et Mgr André Quélen, Paris, Les Éditions du Cerf 1991, 117 ff., zitiert in: Losten, *Patriarch and Pope*, 215.

²⁹⁸ Siehe zu den Forderungen des Melkitischen Griechisch-Katholischen Patriarchen von Antiochien, Maximos IV. vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils nach einer beständigen Synode in der katholischen Kirchenstruktur. E. Zoghby, *Les Eglises unies dans le dialogue avec l'Orthodoxie*, in: ICI 267: 1966, 30; vgl. O. Kéramé, *The Basis for Reunion*, 811.

²⁹⁹ „The crucial element in understanding this reality lies in the powers of the two constituent parts of such a *synodos endemousa*: its head and its members. The head of this particular synod would be the Pope of Rome. Its members would be elected by the various synods and Episcopal conferences. The *synodos endemousa* and the Pope would have to act together. The synod would not make any decision without its head. But its head would not make any decision without the synod. To the head of the synod would be reserved a veto, so that decisions made, even with overwhelming majorities, would not be promulgated without the acquiescence of the synod's head." Chirovsky, *Orthodox in Communion with Rome*, 84 f.

³⁰⁰ John Paul II, *A Concilio Constantinopolitano I, Letter to the bishops of the Catholic Church for the 1600th anniversary of the First Council of Constantinople and the 1500th anniversary of the Council of Ephesus*, 25 March 1981, in: Vatican Polyglot Press, zitiert in: Losten, *The Roman Primacy*, Anm. 55.

³⁰¹ „The Church of Rome is *centrum unitatis*. Quite often local bishops, local synods, or local Episcopal conferences take decisions which by their nature are of at least potential interest to all the churches. It is the proper responsibility of the *primus inter pares* to convey this information, to keep us in touch with one another, so that we do not drift apart into unintended and dangerous isolation." Losten, *The Roman Primacy*, 100.

³⁰² „Yet neither St. Peter nor the Pope enjoys any exclusive monopoly in the discernment of the truth. At the Apostolic Council in Jerusalem, for example, although St. Peter's testimony was of central importance, it was St. James who eventually gave voice to the common mind of the assembled Church (Acts 15, 13-21). During the Monothelite controversy in the seventh century, it was not Pope Honorius but Patriarch Sophronius of Jerusalem, supported by the lay-monk St. Maximus the Confessor, who was instrumental in expressing the true faith concerning Christ's Person". Th. Ware (Bishop Kallistos), *The Church of God*, 26.

die Bewahrung des Glaubens bemüht waren. Somit stellt Kallistos die Frage, ob die Unfehlbarkeit als eine Eigenschaft nicht ausschließlich Gott gebühre?³⁰³

Ratzinger und Kallistos scheinen sich darüber einig zu sein, dass die Funktion des universalen Primats ganz unterschiedlich ist im Vergleich zu der des Patriarchen. Der Papst als Patriarch des Westens hat die entscheidende Stimme bei der Nominierung der Bischöfe in seinem Patriarchat. Dies bedeutet aber, dass er dieses Amt außerhalb seines Patriarchates keineswegs ausüben kann. Daher erwartet die Kirche vom Primat des Bischofs von Rom eher eine autoritative Führung als Herrschaft.³⁰⁴ Die wichtigen Aufgaben des Primats können gewöhnlich nicht delegiert werden. Sie sind nur in außerordentlichen Angelegenheiten vom päpstlichen Legaten oder dem Nuntius auszuüben.³⁰⁵ Und darin besteht nach Losten die Existenzberechtigung und die Verantwortung dieses Amtes.³⁰⁶ Der Primat kann nach Tillard auf keinen Fall im jurisdiktionellen Sinne gedeutet werden, sondern in den Kategorien des Dienstes für die Kirche, der aber ohne die Autorität kaum denkbar ist.³⁰⁷ Um einen weitgehenden Erfolg im Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche erzielen zu können, müssen, so Losten, „sprachliche Verbesserungen“ der beiden Vatikanischen Konzilien eintreten. Er unterstreicht vor allem „organische Verbesserungen“ mit dem Hinweis des Kardinals Ratzinger auf den Ausdruck der Heiligen Tradition und das Beibehalten der essentiellen Einheit vor allem durch die Liturgie und das Mönchtum.³⁰⁸ Eine sehr wichtige Rolle im ökumenischen Dialog gebührt nach Losten der Diskussion um das Konzil von Konstantinopel (879-880), auf das sich die Dialoggruppe in Frankreich bezogen hat.³⁰⁹ All dies könne zur Versöhnung des Primats und der Autonomie führen, so dass die Ostchristen keine Angst mehr zu haben bräuchten bezüglich der künftigen Kircheneinheit.³¹⁰

In seiner Antwort auf den Vortrag von Bischof Losten legt der orthodoxe Bischof Vsevolod von Skopelos Gewicht auf den Apostolischen Kanon 34, in dem das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Lokalprimat des Erzbischofs und den anderen Bischöfen dargestellt wird. Bischof Vsevolod ist der Meinung, dass man diesen Kanon auch in Bezug auf den Bischof von Rom anwenden könne. Der Primat an sich sei ein Dienst, der auf der Eintracht basiere und nicht auf der Herrschaft des einen über die anderen.³¹¹ Um die Rolle des Bischofs von Rom als Lokalpatriarchen, den ersten in der Pentarchie und den Bischof von Rom, ausgestattet mit der Funktion des Universalprimats, klarzustellen, schlägt er folgende Schritte vor:³¹²

1. Die Festsetzung der Grenze des westlichen Patriarchates.
2. Die Erneuerung der Pflicht des westlichen Patriarchen, nach der Amtsübernahme das Glaubensbekenntnis an die anderen Patriarchen auszusenden. Der Autor unterstreicht die Bemerkung des unierten Theologen Onuferko während der Konsultation in Stamford, der von einem Mangel im *Gesetzbuch für die Katholischen Ostkirchen* sprach, in dem es keine Forderung des neugewählten ostkatholischen Patriarchen gibt, sein Glaubensbekenntnis mit der Bitte um die Kirchengemeinschaft an die anderen ostkatholischen Patriarchen außer an den Papst auszusenden.³¹³
3. Die Ablehnung der Praxis, laut der der Papst sich selbst während des Messgebets gedenkt und die Erneuerung der authentischen Praxis des eucharistischen Gedenkens der anderen Patriarchen. Bischof

³⁰³ Vgl. mit dem Satz von Losten: „The bishops recognized that the Bishop of Rome had exercised the infallibility which all the bishops collectively maintain.“ Losten, *The Roman Primacy*, 101.

³⁰⁴ Losten, *Patriarch and Pope*, 218; vgl. Majdansky (Bishop Vsevolod), *Response to Bishop Basil (Losten)*, 250.

³⁰⁵ „One principle which can at least help to keep the primacy from turning into a tyranny has been suggested several times: the insistence that the essential functions of the universal primate *may not be habitually delegated*.“ Losten, *Patriarch and Pope*, 222 f.

³⁰⁶ Ebd. 218.

³⁰⁷ J. M. R. Tillard, *Emerging Points of Consensus*, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), *Vienna Dialogue on Primacy First Study Seminar*, Wien 1993, 40, zitiert in: Losten, *Patriarch and Pope*, 220.

³⁰⁸ „Die orthodoxen Kirchen garantieren die Einheit und den Bestand des gemeinsamen Glaubens auf andere Weise, als wir es in der katholischen Kirche des Westens tun. Bei ihnen gibt es keine Glaubenskongregation. Aber in der orthodoxen sind die Liturgie und das Mönchtum zwei sehr starke Faktoren, die eine Beständigkeit und eine Kohärenz im Glauben garantieren. Die Geschichte hat gezeigt, dass sie in diesem kirchlichen und geschichtlichen Zusammenhang angemessene und sichere Mittel sind, um der grundlegenden Einheit zu dienen.“ J. Ratzinger, *Das Papstum und Ökumene*, in: 30 Tage 3: 1993, (H. 2), 69, zitiert in: Losten, *Patriarchat and Pope*, 228.

³⁰⁹ *La Primauté Romaine*, 121-124, zitiert in: Losten, *Patriarch and Pope*, 237 f.

³¹⁰ Losten (Bischof Basil), *Patriarch and Pope*, 221.

³¹¹ Majdansky (Bishop Vsevolod), *Response to Bishop Basil (Losten)*, 241 f.

³¹² Siehe Zusammenfassung, ebd. 254 f.

³¹³ „It is incumbent on the newly-elected Chief Hierarchs of *all* the local Churches with whom his local Church is in communion, or desires to be in communion.“ Ebd. 248.

Vsevolod meint, dass, wenn der Großbischof und die Synode der UGKK während der Messfeier keines anderen Patriarchen der katholischen Ostkirchen außer dem Patriarchen der Westkirche gedenke, deute dies sehr wohl auf die ausschließliche Anerkennung des westlichen Patriarchen und somit *reductio in oboedientiam* hin.³¹⁴ 4. Die Lösung der Diskrepanz zwischen dem Versprechen an die Orthodoxie im ökumenischen Dialog und der praktischen Situation der Ostkatholiken innerhalb der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft.³¹⁵ 5. Eine rechtliche Garantie, dass die theologische Bestimmung des universalen Primats des Bischofs von Rom seitens der Römisch-Katholischen Kirche die Orthodoxie nicht betrifft. 6. Die Anerkennung, dass die universale Funktion des Bischofs von Rom gewöhnlich nicht delegiert werden darf. Eine klare Unterscheidung zwischen dem Primat und der Funktion des Patriarchen, die der Bischof von Rom inne hat, würde, so Bischof Vsevolod in der Übereinstimmung mit dem Bischof Kallistos, den Primat von gewissen Auswüchsen befreien und befähigen, mit mehr Erfolg zu handeln, als es die gegenwärtige Verwirrung zwischen dem Papst und dem Patriarchen zulasse.³¹⁶

Es wird oft den Unierten vorgeworfen, sie seien ein Stolperstein im ökumenischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxie. Sowohl Bischof Losten von Stamford als auch M. Tataryn, der Professor des St. Michael Kollegiums der UGKK in Toronto sind der Meinung, dass die Geschichte der katholischen Ostkirchen darauf hindeute, dass die Ausübung des päpstlichen Primats auf Kosten des Primats der Bischöfe dieser Kirchen und auf Kosten ihrer Partikularität geschah. Der Verlust der Identität und der kirchlichen Integrität als eine Folge der Union erscheint hier als unakzeptables Modell für die Kircheneinheit. Daher dürften nach Tataryn nicht die „Unierten Kirchen“, sondern die historische Ausübung des päpstlichen Primats als ein Hindernis im ökumenischen Dialog gesehen werden.³¹⁷ Wie könne man in diesem Zusammenhang den Petrusprimat verstehen, ohne dabei den Primat der anderen Apostel beleidigen zu müssen? Das Hauptproblem sieht er in der direkten und vollen Jurisdiktion und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom. Anhand der Vorschläge von H. Fries und K. Rahner³¹⁸ zeichnet sich nach Tataryn die Perspektive der Kirchengemeinschaft zwischen den Christen ab, in der die Partnerkirchen der vereinten Christenheit ihre bestehenden Kirchenstrukturen bewahren können. Beide Kirchen erkennen sich gegenseitig als Schwesterkirchen an. Das „Petrusamt wird als ein konkreter Garant der Kircheneinheit in der Wahrheit und in der Liebe“ anerkannt. Rom dürfe dabei von der Orthodoxie nicht mehr fordern, als dies dem Primat im ersten Jahrtausend zuerkannt worden sei. Das Problem der direkten und vollen Jurisdiktion könne gelöst werden, wenn man annimmt, dass sie im ersten Jahrtausend nicht definiert worden sei und daher die Struktur der Orthodoxen Kirche keineswegs verletze. Der Primat des Papstes sollte dann mehr als ein Vorrang im pastoralen Sinne verstanden werden. Der Papst würde die Selbständigkeit der Partnerkirchen anerkennen und sein höchstes Lehramt nur in der Form nutzen, die jurisdiktionell oder substantiell mit den Allgemeinen Konzilien der ganzen Kirche übereinstimmt. Daraus resultiert, dass Petrus und das Kollegium der Apostel untrennbar voneinander sind. Petrus spricht als das Haupt des Kollegiums, dem er als gleiches Mitglied angehört. Ein solcher Vorschlag könnte nach Tataryn eine endgültige Lösung über die „Uniertenfrage“ bringen. Es wird damit keineswegs die historische Entwicklung des päpstlichen Primats innerhalb des Kontextes der Kirche von Rom negiert. Der Petrusprimat in Bezug auf die Kirche von Rom und das westliche Patriarchat wird seitens der Orthodoxie anerkannt. Wie dem Patriarchen von Konstantinopel innerhalb der Orthodoxie, steht auch dem Papst innerhalb der Universalkirche nach dem orthodoxen Verständnis der Ehrenprimat

³¹⁴ Ebd. 248, 252.

³¹⁵ Bischof Vsevolod unterstreicht die Befürchtungen seitens der orthodoxen Christen hinsichtlich der Rolle des Bischofs von Rom in einer künftigen Kirchengemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche. „If Rome does not wish to reduce Orthodoxy to the status of ritual appendages of the Roman Patriarchate, why does she continue to hold the Eastern Catholics in that inappropriate position? Why do the ecumenical utterances of the Roman Church to Eastern Orthodoxy say one thing, while the behavior of the Roman Church to Eastern Catholicism says something rather different?“ Siehe ebd. 249 f.

³¹⁶ Vgl. ebd. 254 f.

³¹⁷ „The history of the Eastern Catholic Churches is a long litany of efforts of the Roman Church to reduce the Eastern Catholic Churches, to make our Churches ‘ritual appendages’ of the Western Church, and of Eastern Catholic resistance to these attempts“. Vgl. Losten, *Patriarch and Pope*, 216; „The history of the Eastern Churches however suggests that the exercise of Papal Primacy, albeit through the Vatican dicasteries, has been at the expense of the primacy of the primates of those Churches, and at the expense of the Particularity of the Churches. (...) When Orthodox declare that the “Uniate Churches” are roadblocks to unity, I venture to interpret this to mean that the heretofore-historic exercise of Papal Primacy is a roadblock to unity.“ M. Tataryn, *Papal Primacy*, 137 f.

³¹⁸ H. Fries, K. Rahner, *Einigung der Kirchen-reale Möglichkeiten*, in: QD 100: 1983, 54-97.

zu. Dieser Ehrenprimat beinhaltet aber auch die Notwendigkeit der Anerkennung der Autorität und des Primats der anderen Ortskirchen. Tatoryn stellt am Schluss seiner Abhandlung die Frage, ob man daher die Nachfolger Petri nicht bitten könne, die Autorität und den Primat der Ostkirchen zu respektieren?

In Bezug auf Tatoryns Stellung antwortete der orthodoxe Mönch, Archimandrit Ephrem Lash aus England, dass der Papst in seiner „freien Machtausübung“ sogar unter Verletzung des *Iuris Canonici* handeln kann, wofür die Ereignisse in Südamerika sprechen.³¹⁹ Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils unterstützen die Autorität des Papstes, indem das Recht des Ortsbischofs dadurch charakterisiert wird, dass der römische Pontifex gemäß *Orientalium Ecclesiarum* immer das Recht hat, „in Einzelfällen einzugreifen“.³²⁰ Dieser Paragraph betrifft die östlichen Patriarchate, die in Union mit Rom stehen. Lash unterstreicht, dass es kaum zu erwarten sei, dass sich die Altpatriarchate von Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Jerusalem mit der gegenwärtigen Jurisdiktionsmacht des Papstes je abfinden könnten. Das Amt des Papstes sei gemäß der katholischen Kirchenlehre eben nicht in das Episkopat integriert. Dafür sprechen die Kanones und die Konzilsdekrete, die eine solche Machtausübung fördern, statt sie zu verhindern.³²¹ Die grundsätzliche Frage lautet, inwiefern die historische Ausübung des päpstlichen Primats ein Missbrauch bzw. inwiefern sie ein logischer Gebrauch der offiziellen Ekklesiologie der Kirche von Rom sei.³²² Lash ist skeptisch hinsichtlich der Aussagen des Zweiten Vatikanums, dass sie eine wesentliche Veränderung für die Lehre des Ersten Vatikanums bedeuteten.

1.6.5. Die Latinisierung der UGKK und ihre Bemühungen um den Patriarchatsstatus

Als 1594 der Metropolit von Kyjiv Potij die Synode der Kyjiver Kirche einberief, um die Unionsfragen zu behandeln, habe er, so M. Tatoryn, den umfassenden Jurisdiktionsprimat in seiner Kirche innegehabt. Dieser Primat stand sehr nahe dem eines orthodoxen Patriarchen. Papst Clemens VIII. hatte 1596 mit dem Dekret *Decret Romanum Pontificem* anerkannt, dass die Metropoliten von Kyjiv gemäß ihrer Tradition die neuen Bischöfe im Namen des Papstes von Rom wählen und weihen dürfen.³²³ Nach P. Galadza erkannte der Papst bestimmte Rechte und Privilegien der Unierten an, keineswegs aber, dass „diese Traditionen eine eigene Charakteristik der Identität dieser Kirchen waren“. In der Unionsbulle wird das „Recht auf Latinisierung“ gebilligt, wenn dort die Rede von einer möglichen Anpassung der Osttradition an die Westtradition ist.³²⁴ 1624 gründete der Papst Urban VIII. das Griechische Kolleg in Rom, in dem die

³¹⁹ Einen Bericht über die Delegation aus Brasilien zur Santo Domingo Konferenz siehe in: Tablet 26. September 1992, 1204 f., zitiert nach E. Lash, *Response to Fr. Myroslaw Tatoryn*, 146.

³²⁰ *Orientalium Ecclesiarum* 9-11; vgl. auch *Christus Dominus* 8 und 9.

³²¹ Vgl. E. Lash, *Response to Fr. Myroslaw Tatoryn*, 147.

³²² „The real question is how far is that ‘historical exercise’ an abuse, or how far is it the logical application of the official ecclesiology of the Roman Church. I am less optimistic than some about the change brought about by Vatican II.“ E. Lash, *Response to Fr. Myroslaw Tatoryn*, 150.

³²³ Siehe den lateinischen Text in: *Monumenta Ucrainae Historica*, (Bd. 9/10), 217 ff.; vgl. J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church at the Time of the Union of Brest and its Present Situation*, in: E. Thomas, E. Piddubcheshen (Hgg.), *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, New York 1972, 31, 35, zitiert in: M. Tatoryn, *Papal Primacy, Local Primacy and Episcopal Collegiality*, in: *Logos* 34: 1993, 131; dadurch, dass im päpstlichen Dekret die Weihbischöfe und die Coadjutoren nicht erwähnt waren, ernannte die Kurie diese für die Bischofssitze in der Kyjiver Metropole. Ähnlich geschah es mit der Versetzung der Weihbischöfe. Sie wurden zuerst für einen Bischofssitz ernannt und nachher als Ordinarius zu einem anderen Bischofssitz versetzt. Alles verlief ohne den Einfluss des Metropoliten von Kyjiv, wodurch *de facto* die Metropole der letzten Spuren ihrer Autonomie beraubt wurde. *De iure* trat die Konsolidierung der Macht seitens der Kurie mit der Verkündigung des neuen *Gesetzbuches für die Katholischen Ostkirchen* 1991 ein. Vgl. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 103; siehe auch D. Blažejovskij, *Byzantine Kyivan Rite Metropolitanates, Eparchies and Exarchates: Nomenclature and Statistics*, Rome 1980, 14 f.

³²⁴ P. Galadza, *Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism*, 182; die Bulle des Papstes Clemens VIII., *Magnus Dominus et laudabilis nimis*: „In greater love for we permit, concede, and grant them, out of our Apostolic benevolence, all sacred rites and ceremonies which they use according to the institutions of the holy Greek fathers, in the divine offices, the sacrifice of the Holy Mass, the administration of all sacraments, and any other sacred functions, to the extent that these are not in opposition to the truth and doctrine of the Catholic faith and do not exclude communion with the Roman Church.“ Siehe Welykyj, *Documenta Unionis Berestensis*, 225; vgl. auch Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 99, 101.

tägliche Heilige Messe laut der päpstlichen Anordnung überwiegend nach dem lateinischen Ritus gefeiert wurde. Die Eucharistie durfte man unter beiden Gestalten nur drei Mal im Jahr empfangen.³²⁵

Der Prozess der Latinisierung der UGKK begann mit der Synode von Zamość 1720.³²⁶ Infolge der Beschlüsse wurden viele liturgische Ostgewohnheiten einfach den lateinischen angeglichen: die Anordnung einer gründlichen Revision liturgischer Bücher und ihre Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl, die Einführung der Veränderungen in das Ehegesetz sowie in den Vollzug der eucharistischen Liturgie u.a.³²⁷ Seit diesem Zeitpunkt kann der Metropolit von Kyjiv und später von L'viv Halyč seinen traditionellen Primat nicht mehr ausüben. Eine positive Einstellung in Bezug auf die Osttradition begann, als Papst Leo XIII. die sechs Schreiben verfasste, in denen er die Grundlagen einer Offenheit der katholischen Kirche zu den orientalischen Kirchen festlegte.³²⁸ Nach P. Galadza demonstrierten diese päpstlichen Dokumente eine liturgische Entlatinisierung, die jedoch im wesentlichen Sinne die Funktion des Proselytismus unter den Orthodoxen hatte.³²⁹ Galadza unterstreicht, dass auch die Russische Orthodoxe Kirche im gewissen Sinne zur Latinisierung der UGKK beigetragen habe, vor allem durch die Versuche, die Unierten zwangsweise in die Orthodoxie hinüberzuziehen,³³⁰ wodurch die Unierten bisweilen Abneigung zur Rückkehr zu ihrer Osttradition empfanden.³³¹ Auch unter den Orthodoxen der Kyjiver Kirche gab es Tendenzen, sich das Scholastische System zu Eigen zu machen.³³²

Erst der unierte Metropolit von Lemberg-Halyč Andrej Šeptyc'kyj (1901-1944) war sehr darum bemüht, die alte Osttradition der Kyjiver Kirche wiederherzustellen. Er begann in seiner Kirche den Prozess der Bereinigung der Osttradition von vielen Formen der Latinisierung. Auch sein Nachfolger, Patriarch Josyf Slipyj, machte bereits zu Beginn seiner Amtszeit in Rom auf den Titel des „Metropolitens des Kyjiv-Halyč Primats“ aufmerksam, und darauf, dass 1807 Papst Pius VII. alle Rechte und Privilegien des Erzbischofssitzes von Kyjiv an Halyč übertragen hatte.³³³ Als Papst Paul VI. am 23. Dezember 1963 dem Metropolitens Slipyj den Titel des Großerbischofs verliehen hatte, schrieb Slipyj in seinem Dankbrief an den Papst, dass dies ein historischer Akt und erster Schritt Richtung des Ukrainischen Patriarchates sei, das für die Entwicklung der Kirche in der Ukraine große Konsequenzen haben werde.³³⁴ Das Streben des Großerbischofs Slipyj nach dem Patriarchat war nach Tataryn nichts weniger als das der UGKK nach der Wiederherstellung eines gebührenden Verständnisses der Ortskirche und der Privilegien des Primats innerhalb der katholischen Kirche, die die Geschichte ihren Oberhäuptern, seien es Patriarchen oder Erzbischöfen, verliehen habe.³³⁵ Die Bemühungen des Großerbischofs von L'viv Halyč, Josyf Slipyj

³²⁵ „Quotidie missam latino ritu audiant.“ *Universalis Ecclesiae regimini*, in: Bullarium Romanum 13: 1868, 248; zitiert bei P. Galadza, *Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism: Losing the Koinê of Koinonia*, in: Logos 35: 1994, 182.

³²⁶ Siehe Io. Bilanych, *Synodus Zamostiana anno 1720*, in: *Analecta OSBM, Series II, Sectio I*, 11: 1960, 11-42; *Synodus Provincialis Ruthenorum abita in civitate Zamosciae anno MDCCXX*, Rome: Propaganda Fide 1883, 65-74; Galadza, *Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism*, 183 ff.

³²⁷ G. Fedoriw, *De Synodo Zamostiana an. 1720*, in: *Bohoslovia* 35: 1971, 29, 33 f., 44.

³²⁸ *Grande munus*, ASS 4, 13: 1880, 145-153; *Orientalium dignitas*, ASS 27: 1894, 257-264; *Praeclara gratulationis*, ASS 26: 1894, 705-717; *Provida matris*, ASS 27: 1895, 645-647; *Satis cognitum*, ASS 28: 1896, 708-739; *Divinum illud*, ASS 29: 1897, 644-658.

³²⁹ L. Tretjakewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia: A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity*, Würzburg 1990, 125, 202, 282; P. Galadza, *The Theological Foundations of the Liturgical Work of Metropolitan Andrei Sheptytsky*, 402-500, zitiert bei Galadza, *Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism*, 187 f.

³³⁰ Siehe W. Lencyk, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I.*, Rom-New York 1966, 66; L. Glinka, *Diocesi Ucraino-cattolica di Cholm*, in: *Analecta OSBM I*, 34: 1975, 52-58.

³³¹ S. Keleher, *Passion and Resurrection: The Persecution of the Greek Catholic Church in Soviet Ukraine – 1939-1989*, Lemberg 1993, 73.

³³² P. Meyendorff, *The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look*, in: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 29: 1985, 101-114, zitiert bei Galadza, *Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism*, 189; vgl. auch J. Cracraft, *Theology at the Kiev Academy During its Golden Age*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 8: 1984, 71-80; A. Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Crestwood NY 1977, 326 f.; G. Florovsky, *Puti russkogo bogoslovia*, Paris 1937, 56.

³³³ Siehe die Bulle des Papstes Pius VII., *In universalis Ecclesiae regimine*. 24. Februar 1807, in: Bullarium Romanum 13: 1847, 97-101; siehe auch Welykyj, *Documenta Pontificum*, Bd. 2, 315 ff.

³³⁴ Vgl. J. Pelikan, *Confessor Between East and West: An Portrait of Ukrainian Cardinal Josef Slipyj*, Eardmans 1990, 77, 104; siehe auch Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 108.

³³⁵ Vgl. Tataryn, *Papal Primacy*, 135.

waren erfolgreich, denn es wurden zur Zeit seines Todes 1984 die „Außerordentlichen Synoden“ der UGKK vom Vatikan anerkannt. Der Ruf nach Erhebung der Kyjiver Kirche zum Patriarchat wurde in diesen Synoden zu einem ständigen Anliegen.

Es sei undenkbar, so Boniface Luykx, dass Rom, in seinem guten Willen in Bezug auf die Ostkirchen (OE 1-5) und als Verteidiger ihres authentischen Erbes, Bedenken gegen die Anerkennung der wiederhergestellten Loyalität der Byzantinischen Katholischen Kirchen zu ihrer Mutter, Konstantinopel habe, wenn dies zu ihrer Integrität gehöre und ihre authentische Zukunft als eine wahre Schwesterkirche garantieren würde. Die Erfahrung der vier Jahrhunderte hat hinreichend bewiesen, dass dies geschehen sollte, besonders in Hinsicht auf die ständige Gefahr einer Degeneration dieser Kirchen durch Latinisierung.³³⁶ Ein Abbruch des Verhältnisses mit Byzanz und der Apostolischen Osttradition bedeutet für die Unierten die unvermeidliche Gefahr des Verlustes ihrer eigenen Identität durch die Latinisierung.³³⁷

Boniface Luykx erklärt, dass unter allen unierten Kirchen besonders die Ukrainischen Katholiken oft ihre eigenen Feinde hinsichtlich der Kirchenunion seien. Die Unkenntnis und Ablehnung des Geistes der Konzilsdekrete *Unitatis Redintegratio* und *Orientalium Ecclesiarum* hindert sie selbst, als „Schwesterkirchen“ zu handeln und beraubt sie der Wahrnehmung als solche, sei es durch die Orthodoxen oder durch die Lateiner. Neben dem ethnischen Nationalismus, der die Unierten der Verantwortung für die Universalkirche entzieht, ist die Latinisierung dieser Kirchen ein großes Hindernis auf dem Weg zur Wiederherstellung ihrer eigenen Identität. Die vielfachen Akte der Latinisierung wendeten sich, so Luykx, gegen die Bedingungen, unter denen 1595 die Kyjiver Kirche die Union mit Rom anstrebte.³³⁸ Die Beschlüsse der Synode von Zamość (1720) widersprechen der Ermahnung aus dem Dekret *Orientalium Ecclesiarum* (24), wonach die Unierten zu ihren „alten ostkirchlichen Überlieferungen“ zurückkehren sollten. Luykx nennt unter anderem auch die Trennung der Kindertaufe von der Erteilung der Heiligen Kommunion, die eine typisch westliche Einführung in die christliche Initiation erkennen lässt. Das *Filioque* im Glaubensbekenntnis führe in die Vorstellung über das trinitarische Leben Gottes eine tiefe Veränderung ein, die eine tiefgehende Inspiration der Ostspiritualität verändere. Die allmähliche Latinisierung des ostkatholischen Ordenslebens,³³⁹ die Ausschließung der verheirateten Priester aus dem Priesterstand und vieles andere ist Beraubung der „alten Osttraditionen“, zu deren Wiederherstellung die Unierten vom Konzil aufgefordert sind.³⁴⁰ „Unierte mit Rom“ heißt für Luykx, den Konzilsaufforderungen in Bezug auf die Bewahrung der Osttradition zu folgen. Somit sollte die Ukrainische Unierte Kirche, „Orthodox in Union with Rom“³⁴¹ gemäß den Artikeln der Union von Brest (1595), der Tradition der Orthodoxen Schwesterkirchen treu bleiben, um zu demonstrieren, dass eine Ostschwesterkirche in der Anerkennung des Petrusamtes ihren authentischen Orthodoxen Charakter nicht verliere.

Anthony Ugolnik, Professor der Humanistik, in den USA der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchats zugehörig, hält es für sehr wichtig, dass die ganze Welt mit den Ostkatholiken wie mit Subjekten, anstatt wie mit Objekten umgeht. Er betont, dass man sie selbst hören sollte, und nicht nur das, was die anderen über sie sagten oder gerade sagen. Seiner Meinung nach wäre sehr hilfreich, wenn die Ukrainischen Katholiken als eine Lokalkirche, ungeachtet ihrer Bindung an Rom, dem

³³⁶ „The main reason for latinizations has been the moral ascendancy of the powerful Roman See that has attracted these often poorer Eastern Catholic Churches, broken adrift from their natural centres and Mother Churches“. Siehe Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 177, 192 f.

³³⁷ „The result was that they were almost inevitably drawn into a process of bastardisation through latinization not only of the liturgy and of monastic life, but also of theology, of spirituality, and of all Church life.“ Ebd. 192.

³³⁸ Die Union mit Rom bedeutete für die Ruthener/Ukrainer, „(...) condition, however, that our rite and ceremonies of the Greek-Ruthenian Church remain intact, and that no changes be initiated in our churches, but that all remain true to the tradition of the Holy Greek Fathers for ages unto ages. All this has been truly granted to us by the Holy Father, who has sent us the privileges and documents to that effect (...)“. Zum englischen Text der Vereinigung aus dem Jahre 1595 siehe O. Zinkewych, A. Sorokowski (Hg.), *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*, Baltimore 1988, 107.

³³⁹ B. Luykx, *Eastern Monasticism and the Future of the Church*, Redwood Valley 1993.

³⁴⁰ B. Luykx, *Thirty Years Later: Reflections on Vatican II's Unitatis Redintegratio and Orientalium Ecclesiarum*, in: *Logos* 34: 1993, 385 f; zum Thema des Zölibates siehe Bishop Basil Losten, *The Ukrainian Catholic Church in the USA*, 73; Majdansky (Bishop Vsevolod), *The Commitment to Ecumenism.: Orientale Lumen*, 364 f.

³⁴¹ Zinkewych, *A Thousand Years of Christianity in Ukraine*, 107, zitiert bei Luykx, *Thirty Years Later*, 386.

Ökumenischen Patriarchen ihren Wunsch nach einer vollen Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel in aller Deutlichkeit zum Ausdruck brächten. In seiner Antwort auf den Vortrag von Boniface Luykx unterstreicht Ugolnik, dass das Dekret *Orientalium Ecclesiarum* die „jurisdictional integrity“ der in der Osttradition verwurzelten Unierten Kirchen anerkennt, wodurch das dialogale Wesen der Kirche ersichtlich wurde.³⁴² In Bezug auf die Latinisierung fordert Ugolnik von den Orthodoxen mehr Verständnis für die Ukrainer, denn sie wurden dem permanenten Austausch mit der Denkweise und Praxis sowohl vom Westen als auch von Russland ausgesetzt. Das führte oft zu „anxiety of influence“ unter den Orthodoxen und Katholiken in der Ukraine, sei es seitens der Lateiner, Russen oder anderer Völker. In dem gegenseitigen Austausch sieht er eher die große Chance einer kreativen Kraft, die zu neuem Verständnis und neuen Seinsformen führen kann.³⁴³ Ugolnik betont, dass die liturgischen Veränderungen, „liturgical drift“, die die UGKK, abgesehen von den negativen Formen der Latinisierung, im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat, ein natürliches Phänomen der Kultur sind, wie dies die Entfaltung der Sprachen beweist.³⁴⁴ Daher müsse die Spannung der Verschiedenheit, ausgerichtet auf die „communion of meaning“, in der künftigen Kircheneinheit ihre theologisch begründete Bedeutung erhalten.

Die Rezeption des Dekretes in besonderer Weise von der UGKK bestehe in der Annahme des vom Konzil angedeuteten Verhältnisses ihrer Selbstidentität als einer Lokalkirche gegenüber den anderen Kirchen. Ugolnik sieht in dem Konzilsdokument und auch in der Interpretation des Dokumentes des unierten Theologen aus Kalifornien, Boniface Luykx, dass die Ukrainischen Katholiken vom Dekret eher zum Handeln befreit als eingeschränkt zu sein scheinen.³⁴⁵ Dies gäbe der Orthodoxie die Chance, diese Kirche nicht mehr als ein Modell des Uniatismus zu betrachten, sondern als eine „befreite“ Kirche.

1.6.6. Die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen der UGKK und der Kirche von Konstantinopel

In seiner Antwort auf den Vortrag vom Bischof Kallistos betont Chirovsky, dass die Ukrainischen Griechisch-Katholiken oft feststellten, dass die Errichtung ihres eigenen Patriarchats als Meilenstein zur eventuellen Vereinigung mit dem Ukrainischen Orthodoxen Patriarchat von Kyjiv betrachtet werden sollte, um die eine und ungeteilte Kyjiver Kirche in voller Gemeinschaft mit Rom und Konstantinopel wiederherzustellen.³⁴⁶ Der unierte Bischof Losten von Stamford äußerte ebenso seinen Wunsch, die volle Kirchengemeinschaft der UGKK mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel wiederherzustellen und dabei die *Communio* mit dem Bischof von Rom beizubehalten.³⁴⁷ In Bezug auf

³⁴² A. Ugolnik, „An Anxiety of Influence“: A response to Archimandrite Boniface (Luykx), in: Logos 34: 1993, 391 f., 394; zur Notwendigkeit der direkten Teilnahme der Unierten am ökumenischen Dialog, siehe Majdansky (Bishop Vsevolod), *The Commitment to Ecumenism: Orientale Lumen*, 365 f.

³⁴³ A. Ugolnik, *An Anxiety of Influence*, 393.

³⁴⁴ A. Ugolnik, *Response to Fr. Peter Galadza: „Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism“*, 196 ff.

³⁴⁵ „The Decree itself, however, and surely Fr. Boniface’s paper both seem to suggest something else. There is an implication that the Ukrainian Catholic Church, so known thus far, is not in fact *bound* by this Decree, but rather *freed* by it. Freedom brings with it the invitation to action.” Ugolnik, *An Anxiety of Influence*, 395; Majdansky (Bischof Vsevolod), *The Commitment to Ecumenism: Orientale Lumen*, 358.

³⁴⁶ „This ideal of real autonomy of the Ukrainian Greco-Catholic Church is closely associated with the establishment of a patriarchate, as the normal status of a fully evolved Eastern church structure. This patriarchal status is seen as a necessary safeguard before any possibility of illegitimate incorporation of this Church into another jurisdiction (as has certainly been attempted in this very century). This patriarchate would hold the title of Kiev or, as a reflection of certain historical realities, the title of Kiev-Halych, i. e. of all Ukraine, West and East. To speak of the Church of Kiev is to speak of one Church, whose Eucharist and whose life, however, have been torn asunder by foreign states. Ukrainian Greco-Catholics have often stated that the achieving of their own patriarchate should be seen as a stepping-stone to the eventual reunion with a Ukrainian Orthodox Patriarchate of Kiev in order to reconstitute the one, undivided Church of Kiev, in full communion with both Rom and Constantinople”. A. Chirovsky, *The Union*, 34 f.

³⁴⁷ „But I believe that the pain, the hurt, and the wounds can be overcome in Christ Jesus. So I have come with love, with the memory of the time when our Church flourished in communion with the great Church of Constantinople, and with the hope that we may renew that communion; and that the Great Church of Constantinople, which is striving to renew full communion with the Bishop of Rome, will not ask us to break that communion, but rather that together we should seek and find the best ways to express that communion *ad aedificationem ecclesiae*.” Losten (Bischof Basil), *The Roman Primacy*, 105 f.

den von Bischof Losten geäußerten Wunsch unterstrich Bischof Kallistos vom Ökumenischen Patriarchat ausdrücklich, dass in die Kirchenspaltung zwischen Orthodoxie und Katholizismus „die wichtigen Lehrfragen involviert sind“³⁴⁸, daher könne die Kirche von Kyjiv keineswegs gleichzeitig in der Kirchengemeinschaft mit Rom und mit Konstantinopel stehen. Zuerst müssen die Lehrunterschiede überwunden werden, bevor die Sakramentengemeinschaft wiederhergestellt werden könne.

Der Bischof des Ökumenischen Patriarchats von Scopelos der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in den USA, Vsevolod Majdansky, äußerte sich zu seiner besonderen Verpflichtung, sich für die Einheit der Ukrainischen Kirche unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats zu engagieren. Während seiner Rede auf der Konferenz in Toronto machte er im Dezember 1989 zum ersten Mal den Vorschlag, dass die Kyjiver Kirche, sowohl die Orthodoxe als auch die Griechisch-Katholische, die Kirchengemeinschaft gleichzeitig mit Rom und Konstantinopel wiederherstellen solle.³⁴⁹ Bischof Vsevolod bezog sich auf die Situation der Kyjiver Kirche gleich nach dem Bruch der Kirchengemeinschaft 1054, als sie noch lange Zeit die kirchliche Beziehung sowohl mit Rom als auch mit Konstantinopel pflegte. Die Wunschfrage wäre dann, ob Kyjiv die volle Kirchengemeinschaft nicht bereits jetzt leben könnte, bevor diese zwischen Rom und Konstantinopel zustande gekommen sei? Seine Einheitsvorstellung hinsichtlich einer doppelten Kirchengemeinschaft der Kyjiver Kirche fand auf der Konferenz sehr große Anerkennung, besonders bei den Unierten. Bischof Vsevolod schreibt von einer Unterstützung seiner Unionsideen während der Konsultation seitens vieler orthodoxer Christen. Ein starkes Interesse für die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel wird auch bei den ukrainischen Katholiken der Ostradition selbst – sowohl bei der Kirchenführung als auch im Volke – hervorgehoben.³⁵⁰ Er beschreibt seinen Aufenthalt in der Ukraine und die Teilnahme an der Bischofssynode in Lemberg im Mai 1992, als er dort mit großem Enthusiasmus von vielen Hierarchen, Klerikern und Gläubigen empfangen wurde, die ihren Wunsch nach der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft der UGKK mit dem Ökumenischen Patriarchat ausdrückten. Während der Synode haben die Hierarchen mit großen Ovationen den Vorschlag des Bischofs Vsevolod begrüßt und den Segen für sein weiteres Bemühen gespendet.³⁵¹ Er unterstreicht auch den Willen der orthodoxen Bevölkerung und besonders der Hierarchie in der Ukraine, die in der Gemeinschaft mit Konstantinopel einen Ausweg aus der Kirchenkrise im ganzen Lande sehen. Überall war dasselbe von den orthodoxen Gläubigen zu hören: dass „uns nur Konstantinopel helfen kann. Konstantinopel muss die Ordnung bringen, weil die Orthodoxie in der Ukraine in Chaos abgerutscht ist“.³⁵² Er war überrascht, dass ihm niemand seitens der Orthodoxen Kirche vorwarf, dass er zur Ukrainischen Griechisch-Katholischen Synode anwesend war. Im Gegenteil, man konnte auf allen Seiten die Unzufriedenheit mit der Kirchenspaltung spüren. Nach der Synode fuhr der Bischof Vsevolod nach Konstantinopel und erhielt auch vom ökumenischen Patriarchen den Segen für die weitere Arbeit der Kyjiver Studiengruppe.

Das Ziel sah Bischof Vsevolod in der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der UGKK von Kyjiv-Halyč und Ganz Rus'. Dieses Ziel wird in den Richtlinien des Internationalen Theologischen Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche und im Rahmen der Ekklesiologie der eucharistischen *Communio* zwischen den Schwesterkirchen gedeutet, die als eine Basis des Dialogs herausgearbeitet wurde. Das Ökumenische

³⁴⁸ Th. Ware (Bishop Kallistos), *Response to the Presentation by His Grace, Bishop Basil (Losten)*, 113; auch für O. Krawchenko ist die Idee der vollen Kirchengemeinschaft zwischen der UGKK und der Orthodoxen Kirche von Konstantinopel unrealistisch. Vgl. *Sister Churches*, 425.

³⁴⁹ Vgl. Majdansky (Bishop Vsevolod), *Does the Restoration of Communion*, 158.

³⁵⁰ „Millions of the faithful, especially in Ukraine, are already impatient with our divisions, and are demanding that we make visible progress. In many other parts of the world, the “ecumenists” favour Christian unity, but the ordinary faithful do not care; however, this is not the case in Ukraine. The Ukrainians know that the Churches are discussing unity, and the people ask insistently **“when will it happen?”**“ Majdansky, *Does the Restoration of Communion*, 156 f., 160, 163.

³⁵¹ Es war zum ersten Mal seit 1596, dass ein orthodoxes Kirchenoberhaupt zur Synode der UGKK anwesend war. Majdansky, *Does the Restoration of Communion*, 161; Bischof Losten von Stamford berichtet von den Forderungen der unierten und orthodoxen Ukrainer in den USA nach der eucharistischen Kirchengemeinschaft. Siehe *The Ukrainian Catholic Church in the USA: Relations with the Mother Church of Kyiv and the Sister Churches in the United States*, in: *Logos* 40: 1999, 67-88, 84.

³⁵² Majdansky (Bischof Vsevolod), *Does the Restoration of Communion*, 162.

Patriarchat beanspruche nicht, sich in die inneren Angelegenheiten der Kyjiver Kirche einzumischen.³⁵³ Laut der Aufforderung des Dokumentes von Freising ist jede Kirche als „Schwesterkirche, die (...) die Mittel der Gnade und des Heils spendet“ zu betrachten, und der „Uniatismus“ als eine falsche Methode der Kircheneinheit muss verworfen werden. Dasselbe Dokument gibt aber, so Bischof Vsevolod, keinerlei Antwort auf die Frage: „Was sollte aus der Existenz der Griechisch-Katholischen Kirchen werden?“ Sollten diese Kirchen nur darauf warten bis die Einheit zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus vollzogen sei, wie es das Dokument von Ariccia 1991 vorsieht? Nach Bischof Vsevolod werden die Griechisch-Katholischen Kirchen ihre Würde in der Reintegration in die bedeutenden orthodoxen Ortskirchen finden, ohne ihre Gemeinschaft mit der Kirche von Rom zu verlieren.³⁵⁴ Wenn ein Abbruch der Kirchengemeinschaft der Unierten mit Rom eine Bedingung für die Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel bedeutete, ist dies für den Bischof von Scopelos schwer mit der Ekklesiologie der Gemeinschaft der Schwesterkirchen vereinbar. Wenn man den „Uniatismus“ verworfen hat, sei es unakzeptabel, den Bemühungen der Unierten nicht entgegenzukommen, ihre Würde in einer wiederhergestellten vollen Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel zu finden. Nach Bischof Vsevolod stehe die UGKK in der vollen Gemeinschaft des Glaubens mit der Orthodoxie, der von den Sieben Ökumenischen Konzilien und den Heiligen Vätern gelehrt wurde. Die Grundstruktur der Kyjiver Ortskirche scheint auch unangetastet geblieben zu sein.³⁵⁵ Eine Negation der orthodoxen Glaubenswahrheiten wird auch nicht von Rom gefordert.

Das Modell der künftigen Kircheneinheit zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der UGKK sieht er in der wiederhergestellten Kirchengemeinschaft zwischen dem Orthodoxen Patriarchat von Antiochien und der Orientalischen Orthodoxen Kirche, die die Lehre des Konzils von Chalcedon nicht angenommen hat.³⁵⁶ Hiermit wird keine Schwesterkirche aufgefordert, die Gemeinschaft mit einer anderen Kirche abzubrechen. Das Chalcedonische Orthodoxe Patriarchat von Antiochien bleibt in voller Kirchengemeinschaft mit dem Rest der Chalcedonischen Orthodoxen Kirchen, und die Orientalische Orthodoxe Kirche bewahrt die volle Gemeinschaft mit dem Rest der Orientalischen Orthodoxen Kirchen. Darin besteht nach Bischof Vsevolod das Prinzip für das Anstreben der Kirchengemeinschaft zwischen der UGKK und dem Ökumenischen Patriarchat.³⁵⁷ Er schätzt es bei den Christen in Antiochien sehr hoch, dass für sie „die eucharistische Gemeinschaft“ wichtiger sei als „die organisatorischen Fragen“, obwohl diese, falls notwendig, in den „Versammlungen der beiden Synoden“ behandelt werden müssen. In Artikel 8 der „Zweiten Verständigungserklärung“ der Gemeinsamen Kommission des Theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen Kirche und den Orientalischen Orthodoxen Kirchen, die von der Heiligen Synode von Antiochien vom 23. bis 28. September 1990 veröffentlicht wurde, heißt es, dass die „Orthodoxe Ostkirche die Orientalischen Orthodoxen Kirchen nicht auffordert, das Konzil von Chalcedon, die letzten drei Konzilien, das Konzil von Trullo, oder andere spätere Konzilien zu akzeptieren“. Aus diesem Zusammenhang resultiert für den orthodoxen Bischof Vsevolod, dass, wenn die

³⁵³ „The Ecumenical Patriarchate has no ambition to impose hierarchs on the Kievan Church, or to interfere in the internal matters of the Kievan Church-and certainly has no interest in the financial assets of the Kievan Church (even if Ukraine does develop a convertible currency)!” Majdansky, *Does the Restoration of Communion*, 162.

³⁵⁴ Majdansky (Bischof Vsevolod), *Does the Restoration of Communion*, 164.

³⁵⁵ Bischof Vsevolod zitiert hier den Metropoliten Damaskinos von der Schweiz, der von der Untrennbarkeit des einen Glaubens und der Grundstruktur der Kirche in einer eucharistischen Kirchengemeinschaft sprach. „La communion eucharistique, expression et couronnement de la communion parfaite, n'est pas possible là où persiste une division dans la substance de la *Pistis*, de la foi, c'est-à-dire dans les confessions fondamentales de la foi des grands Conciles de l'Antiquité. Elle n'est pas non plus possible là où la structure fondamentale de l'Église, c'est-à-dire la continuité dans la succession apostolique avec l'Église primitive, n'a pas été conservée. On ne peut séparer ces éléments l'un de l'autre.“ Vgl. Damaskinos (Metropolit), *Un dialogo di speranza con la chiesa ortodossa*, in: *L'Avvenire* 21 January 1979, 5, zitiert in: Y. Congar, *Diversités et Communion*, 257; einen umfangreicheren Abschnitt aus der Rede des Metropoliten Damaskinos siehe G. Dejaifve, *Hors de l'impasse oecuménique*, in: *NRTh* 101: 1979, 502 f.; siehe Majdansky (Bischof Vsevolod), *Does the Restoration of Communion*, 165.

³⁵⁶ Die englische Übersetzung des offiziellen Dialogtextes in arabischer Sprache erschien in der Zeitschrift „The Word“ (April 1992) der Antiochenischen Orthodoxen Erzdiözese in den USA.

³⁵⁷ „Neither Sister Church is required to sever communion with anyone else; the Chalcedonian Orthodox Patriarchate of Antioch remains in full communion with the rest of the Chalcedonian Orthodox Churches, and the Oriental Orthodox Patriarchate remains in full communion with the rest of the Oriental Orthodox Churches. That, fathers and brothers, is the principle which we can and should apply in the case before us: the Greco-Catholic Church of Kiev“. Majdansky, *Does the Restoration of Communion*, 166.

Orientalischen und die Orthodoxen Christen in Antiochien die Einigkeit im Glauben trotz Unterschieden finden konnten, es dann zwischen den Griechisch-Katholiken und dem Ökumenischen Patriarchat umso mehr möglich ist.³⁵⁸ Die Glaubensunterschiede, die die Griechisch-Katholische Kirche von der Römisch-Katholischen übernommen hat, sollten als *theologoumena* betrachtet werden.

Im Vergleich zur Kirchenlage in Antiochien mangelt es in der Ukraine an einer gegenseitigen Hochachtung zwischen den Ukrainischen Griechisch-Katholiken und den Ukrainischen Orthodoxen. Erforderlich sei, so Bischof Vsevolod, eine absolute Ablehnung des Proselytismus und die Einführung des ständigen Synodalsystems.³⁵⁹ Neben dieser Bedingung aus dem Dokument von Antiochien sieht er die christliche Ausbildung und vor allem den Austausch der Theologieprofessoren und Studenten als eine große Hilfe in der ukrainischen Situation. Von größerer Bedeutung sei, in der gespaltenen Kyjiver Kirche die Anstrengungen zur gemeinsamen ukrainischen Übersetzung der Göttlichen Liturgie, der Bibel und anderer Kirchenbücher zu unternehmen.³⁶⁰ Nach Bischof von Scopelos hätten die Orthodoxen keinen Grund, Furcht vor der Kirchengemeinschaft mit den Griechisch-Katholiken der Kyjiver Kirche zu haben. Für viele verantwortliche Hierarchen, Theologen, Mönche und Gläubigen der Griechisch-Katholischen Kyjiver Kirche erscheint es eindeutig, dass das Erbe und die Würde dieser Kirche in der Gemeinschaft mit der Großkirche von Konstantinopel liegen, von der Kyjiv die Heilige Taufe erhielt.³⁶¹ In einer künftigen Kirchengemeinschaft der UGKK mit der Kirche von Konstantinopel hätte Rom keinen Grund für Bewahrung jeder Abhängigkeit dieser Lokalkirche.³⁶²

Die Spaltung der Kyjiver Kirche war eine Konsequenz des Großen Schismas zwischen dem Alten und Neuen Rom. Der Bischof von Scopelos behauptet, dass Papsttum und Moskauer Patriarchat die Spaltung der Kyjiver Kirche zugunsten ihrer eigenen Zwecke nutzten. Daher könne das ukrainische Kirchendilemma weder durch Rom noch durch Moskau gelöst sein, denn während Rom keinen Ausweg sieht hinsichtlich der ständigen Forderung der UGKK nach dem eigenen Patriarchat, kann wiederum Moskau mit der Autokephaliebestrebung der Ukrainischen Orthodoxie kaum mehr ringen. Die einzige Kraft, die eine Ordnung in das kirchliche Leben in der Ukraine einbringen kann, sei, so Bischof Vsevolod, das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, das als die Mutterkirche für Kyjiv vermittlungsfähig sei.³⁶³

Der unierte Archimandrit Boniface Luykx des Studiten Ordens aus Kalifornien stellt sich ebenfalls die Frage, ob es für die Ukrainische Katholische Kirche möglich sei, in der Kirchengemeinschaft gleichzeitig mit Rom und Konstantinopel zu bleiben. Seiner Meinung nach ist die Antwort auf diese Frage auf einem zweifachen Weg zu suchen: historisch und theologisch. In Bezug auf die Geschichte der Kyjiver Rus' stellt er gleich am Anfang seiner Ausführung fest, dass die Kyjiver Kirche seit ihrer Taufe 988 bis zur Union von Brest 1595/96 fast immer vom Ökumenischen Patriarchat geistig abhängig war. Sie bemühte

³⁵⁸ „Our Greco-Catholic brethren already accept the Council of Chalcedon, the three later Ecumenical Councils, the Council in Trullo, and so on. If we can agree that we have the same Faith as the non-Chalcedonians, there is no possible basis to claim that we do not have substantially the same Faith as the Greco-Catholics“. Majdansky (Bischof Vsevolod), *Does the Restoration of Communion*, 168.

³⁵⁹ Siehe auch die Stellungnahme zur Synodalstruktur der Kirche des orthodoxen Bischofs Kallistos Ware in seiner Antwort auf den Vortrag des Paters A. Chirovsky. „We share to the full Fr. Andry's reservations concerning 'centralist forces in Rome, who have succeeded in redefining the Eastern Patriarch as sharers in the super-episcopal power of the Pope rather than as the apex of the collegial authority of the patriarchal synods.' As Orthodox, we cannot ascribe 'super-episcopal power' either to the Pope or to any other hierarch. Orthodoxy could never accept any project for reunion in which the Eastern Patriarchs are seen merely as 'sharers' in the Pope's power; that is not what we mean by 'catholicity' or 'collegiality'. Here the struggle of the Ukrainian Greco-Catholics is equally a struggle for what the Orthodox Church deems fundamental.“ *Response to Fr. Andriy Chirovsky: „Toward an Ecclesial Self-Identity for the Ukrainian Greco-Catholic Church“*, in: *Logos* 35: 1994, 130 f.

³⁶⁰ Majdansky (Bishop Vsevolod), *Does the Restoration of Communion*, 166 f.

³⁶¹ Ebd. 169.

³⁶² Nach Majdansky würden dann auch für das Ökumenische Patriarchat wie für die UGKK die folgenden Auferlegungen unakzeptabel erscheinen: der Versuch das Zölibat für die Priester aufzuerlegen, die Einsetzung der Hierarchen ohne kanonischer Wahl, der Anspruch, dass die ordentlichen Entscheidungen der Synoden die päpstliche Bestätigung benötigen. Ebd. 170.

³⁶³ Ebd. 170 f.

sich aber gleichzeitig, die kirchliche Beziehung zu Rom zu bewahren, selbst nach dem Schisma 1054.³⁶⁴ Diese doppelte Loyalität ist charakteristisch für die Kyjiver kirchliche Tradition.

Theologisch gesehen lässt sich dieselbe Frage ebenfalls positiv beantworten. Der Archimandrit bezieht sich auf F. Dvornik, der in seinem Buch von den Prinzipien der Angleichung³⁶⁵ und der Apostolizität spricht, die das Verhältnis zwischen den Kirchen im antiken Christentum bestimmten. Vor allem nach dem Fall von Konstantinopel 1453 gewann das Prinzip der Apostolizität an Bedeutung. Nach Dvornik findet dieses Prinzip grundsätzlich bei allen Bischofssitzen Anwendung, da alle Bischöfe Nachfolger der Apostel seien. Den fünf Patriarchaten aber steht wegen ihrer besonderen Apostolizität und der Verantwortung für die Aufsicht über ihr apostolisches Erbgut ein Sonderrecht zu. Nach diesem Prinzip ist die Göttliche Offenbarung so überwältigend reich, dass nur eine Tradition, wie es das Zweite Vatikanum betont, kaum in der Lage wäre, sie authentisch zum Ausdruck zu bringen und effizient verfügbar zu machen.³⁶⁶ Die Differenzen bezüglich der Kollegialität und des Petrusamtes entwickelten sich aus dem kulturellen Kontext zwischen Osten und Westen, die eine unterschiedliche theologische Entfaltung und unterschiedliche Akzente hervorriefen. In der Ostkirche unterschied man immer zwischen dem Papst, als dem Ortsbischof von Rom, als dem Patriarchen des Westens, und als dem Nachfolger Petri in der besonderen Funktion des Petrusamtes. Jede von diesen Rangstufen hat ihre besonderen Merkmale und Gnade, die auf dem Evangelium und der Apostolischen Tradition gegründet sind. Dennoch neigte die Geschichte immer wieder dazu, die Unterschiede zu verwischen, wodurch es zu einer „Fehlentwicklung“ vor allem in der westlichen Ekklesiologie kam, die eine Verwirrung ins Verhältnis unter den Kirchen hineinbrachte.³⁶⁷

Das Dekret *Orientalium Ecclesiarum* betont mehrmals, dass die Ostkirchen in der Apostolischen Tradition verwurzelt sind. Sie sind apostolischen Ursprungs wie auch das Petrusamt selbst. Daher unterstehen diese Kirchen nach Luykx als solche bezüglich ihrer eigentlichen Existenz als Schwesterkirchen diesem Amt nicht. Sie seien hinsichtlich der Wachsamkeit und Leitung des Petrusamtes untergeben, aber keineswegs um „römisch oder lateinisch“ zu werden.³⁶⁸ Das Dekret bekräftigt, dass die Ostkirchen in der Gemeinschaft der Schwesterkirchen der „gleichen Würde“ seien, „so dass auf Grund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor den anderen habe. Alle genießen dieselben Rechte und hätten dieselben Verpflichtungen“ (OE 1, 3). Dies treffe nach Luykx sowohl auf die apostolische Pentarchie der fünf Mutterkirchen, die Großen Patriarchate zu (OE 8), als auch auf ihre Tochterkirchen, die jüngeren Patriarchate. Sie leben absolut gemäß dem Erbgut ihrer Mütter, selbst wenn ihre theologischen Inhalte im gewissen Ausmaß unterschiedlich ausgedrückt sein können. Daher läge es jenseits der Macht des Petrusamtes, sie abzuschaffen oder wesentlich zu verändern, denn sie existierten vollständig als Kirchen vor ihrer expliziten Union mit Rom. Die *oikumenê* wurde durch ihren Eintritt in die Kirchengemeinschaft im großen Maße bereichert.³⁶⁹ Die Gemeinschaft mit Rom bedeute für jede

³⁶⁴ B. Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 175 f.

³⁶⁵ Die theologische Basis, die hinter dem Prinzip der Angleichung steht, ist die Tatsache, dass die Kirche auf der Erde in den Strukturen der Zivilgesellschaft verwurzelt zu sein hat. Sie muss auf die weltlichen Nöte aller Menschen achten, während sie ihre religiösen Dimensionen ausdrückt. Die Kirche ist somit eine unvollendete Ikone der wahren (himmlischen) Kirche. F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 41-63.

³⁶⁶ OE 2, 5, 7.

³⁶⁷ B. Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 180 ff.

³⁶⁸ „Hence, they [the Eastern Churches], as such, are not subject to this [Petrine] ministry *as regards their very existence as Sister Churches*. They are subject to its vigilance and guidance, as *Orientalium Ecclesiarum* observes, not in order to make them ‘Roman or Latin’ and thus lose their identity and merge with another Patriarchate.” B. Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 182.

³⁶⁹ „This applies to the apostolic Pentarchy of the five Mother Sees, the Major Patriarchates. Also, This applies equally to their Daughter Churches, the Minor Patriarchates. But the life and Apostolic heritage of their spiritual Mothers is just expanded in them, remaining qualitatively the same; they live (or at least are supposed to live) totally according to the heritage of their mothers, even if its theological contents may to some extent be expressed differently, culturally. Hence it is beyond the power of the Petrine Ministry to suppress or to alter them substantially, for they existed completely as Churches before their explicit union with Rome; and nothing has changed, by this solemn act, in their constitution or identity as Sister Churches-rather the opposite. The *oikumenê* was greatly enriched by their joining, as *Orientalium Ecclesiarum* observes in several of its paragraphs.” Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 183; “Aus dem Dekret [*Unitatis redintegratio*, 14-16] ergibt sich deutlich die charakteristische Autonomie in der Disziplin, der sich die orientalischen Kirchen erfreuen: Sie ist nicht Folge von Privilegien, die die Kirche von Rom ihnen gewährt hätte, sondern des Grundgesetzes selbst, das diese

einzelne Ortskirche keine Unterordnung. Nach Luykx sei es eher der Prozess einer erwachsenen und unabhängigen Kirche, die mit einer Schwesterkirche, die mit der Oberaufgabe des Petrusamtes ausgestattet ist, in die Gemeinschaft eintritt. Dadurch verliere eine Ostkirche ihre Identität oder ihr Selbstbestimmungsrecht nicht. Die Einheit mit Rom machte nur dann Sinn, wenn sie der Kirche in der Ukraine helfen würde, gegen den Prozess der Latinisierung mehr eine „Byzantinische Kirche mit einem Ukrainischen Kulturrahmen zu werden“.³⁷⁰

Als Mitglied der Apostolischen Pentarchie gleicht der Papst den anderen Patriarchen. Die dreifache Aufgabe des Petrusamtes,³⁷¹ die dem Bischof von Rom seitens der Orthodoxie nie bestritten wurde, ist einzig auf der Verheißung Christi gegründet und realisiert sich als Mysterium der Erlösung im Dienste als *Servus servorum Dei*. Der Dienst der Apostolischen und der anderen Patriarchate, einschließlich Rom als Patriarchat für den Westen, sei nach Luykx ein „Mysterium der geistigen Mutterschaft“. Sie seien wahre Mütter ihrer Kirchen, weil sie ihnen das Göttliche Leben des Glaubens überlieferten und diese Eigenschaft der Mutterschaft rücke in die eigentliche Struktur der Kirche hinein und bleibt dort für immer. Das Petrusamt dagegen habe andere Bedeutung. Es sei mehr ein „Hirtendienst“ der Aufsicht, der sich in der Einigung, Aufbewahrung und Leitung der Kirchenfamilie bemerkbar mache. Diese Aufgabe habe überwiegend einen administrativen, inspirierenden, unterstützenden und vorstehenden Charakter, wobei dennoch immer die Liebe als die bindende und normative Kraft hinter allen diesen Aufgaben stehen müsse.³⁷² Daraus zieht Luykx die Schlussfolgerung, dass die Kirche von Rom, als Patriarchat des Westens, überhaupt nicht in demselben Verhältnis zur Kirche in der Ukraine, die den Glauben aus Byzanz erhalten habe, stehe, wie zur Kirche in England, deren Mutter sie ist.

Das Byzantinische Patriarchat und der päpstliche Primat befinden sich auf verschiedenen Ebenen, daher können sie sich gegenseitig nicht ausschließen. Das Petrusamt ist ein Charisma für die Universalkirche, das die Dimensionen der Lokalkirchen bzw. der Großen und der Kleinen Patriarchate mit der hauptsächlich dreifachen Funktion überbrückt.³⁷³ Die andere Ebene ist die der göttlichen Erbschaft des lebendigen Glaubens, weitergegeben von der Mutterkirche zur Tochterkirche. Dies bildet ein organisches, ontologisches Verhältnis zwischen Mutter- und Tochterkirchen, das ordnungsgemäß anerkannt und in entsprechenden Institutionen ausgedrückt werden muss. Diese Rolle der Mutterkirche ist verschieden vom Petrusamt. Obwohl Roms Verhältnis zu den anderen Kirchen auf einem von Gott eingesetzten Amt gegründet sei und daher wesentlich für alle Kirchen, sei es dennoch, so Luykx, über ein tieferes, wesentlicheres Verhältnis der Mutterschaft im Glauben gesetzt, das ursprünglich sei.³⁷⁴ Dies sei keine

Kirchen seit den apostolischen Zeiten besitzen.“ *Euntes in mundum. Apostolisches Schreiben Papst Johannes Paulus II. zur Tausendjahrfeier der Taufe der Kiewer Rus*’, in: VApS 83: 1988, Art. 10.

³⁷⁰ „This union with Rome would make sense only if it helped her become more of a ‘Byzantine Church with a Ukrainian cultural setting’, even if we – at this moment – have to develop or restore this identity against some latinizers in our own bosom.” B. Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 183.

³⁷¹ „That is the function of the Petrine Ministry in virtue of Christ’s tree-fold promise in Matt. 16:18 ff (about the Rock function), Luke 22:32 (Peter confirming his brothers in the episcopate), and John 21:15 ff (Peter’s feeding Christ’s lambs and sheep and tending the sheep).“ Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 187.

³⁷² „This function is of a special kind; the ministry of the Apostolic and the other Patriarchates (including Rome as patriarchate for the West) is a Mystery of spiritual motherhood. They are true true Mothers of their Churches because they gave them the Divine Life of the faith, and this quality of motherhood enters into the very fibre of a Church and lasts forever. The Petrine Ministry is of a different kind; it is more a service of supervising, as the above-cited three promises of Christ imply: unifying, preserving, and guiding the family as a ‘shepherd’, a function that is prevalingly organizational and administrative, inspiring, supporting, presiding, etc., yet always keeping love as the binding and normative force behind all these functions, as prescribed to the Churches by Col. 3:14.” Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 187. Das Schwesterkirchenkonzept ist hierarchisch gedacht. Diese Kirchen sind nicht nur sehr unterschiedlich untereinander, sondern sie sind sehr unterschiedlich in ihrem gegenseitigen Verhältnis: unter den Apostolischen Kirchen der Pentarchie, unter den Mutterkirchen und den Tochterkirchen, unter den Tochterkirchen und der Kirche von Rom. Ebd., 193 f.

³⁷³ Dienst an der Einheit (Mt 20,28), Garant der Treue zur Apostolischen Lehre (Lk 22,23) und Sorge um den Erhalt der authentischen Tradition der jeweiligen Ortskirche (OE 2 ff.).

³⁷⁴ „Although Rome’s role relationship with the Churches is founded upon this divinely instituted Ministry and hence is essential as the function of the Rock, the head and ‘overseer’ of all the Churches, yet it is superimposed upon the deeper, more existential relationship of motherhood-in-faith, which is primary.” B. Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 189.

Minderung der Rolle Roms gegenüber anderen Kirchen, sondern Wiederherstellung dieser Rolle in ihrer vollen und einzigartigen Dimension gemäß dem Evangelium: erstens als das Petrinische Amt und zweitens als Patriarchat des Westens.³⁷⁵

Die Rolle des Patriarchen bezieht sich auf die Ebene der Lokalkirche. Der Patriarch in seiner ganzen Funktion macht das ganze Volk „zugehörig“ als lebendige Mitglieder derselben Mutter, derselben geistigen „Hauptstadt“, die das Abbild des himmlischen Jerusalem ist. Sie leben dieselbe Heilige Tradition der Apostel und Väter, ausgedrückt in der Theologie, dem Byzantinischen Ritus, der Kirchenverwaltung und ihrer eigenen Spiritualität. Nach der Union von Brest 1595/96 habe Rom, so Luykx, das einzigartige und tiefe Verhältnis der „Mother-in-the-Faith“ von Konstantinopel nicht übernommen.³⁷⁶ Die Unierten sehen sich geistlich „zugehörig“ zu der großen Familie der Orthodoxen Kirchen, selbst wenn sie den Papst in seinem Petrusamt voll anerkennen. Konstantinopel ist ihr geistiges Zuhause, ihre Heimat, woher die Ukraine ihre Christianisierung entnimmt. Es ist nötig zu bedenken, dass für den Osten die Tradition zur Verfassung der Kirche gehört, und daher wird sie im ökumenischen Dialog eine wichtige Rolle spielen, vor allem aber im Zusammenhang mit der doppelten Loyalität der UGKK zu Konstantinopel und Rom. Es ist eben nach Luykx die Mutterkirche, die die lebendige Tradition überliefere und keine universale „Super-Church“.³⁷⁷

Hinsichtlich der Kirchengemeinschaft der UGKK mit der Orthodoxen Kirche deutet Bischof Vsevolod auf die Ängste der Unierten vor einer künftigen Kirchengemeinschaft hin. Diese Ängste betreffen vor allem die vielen Märtyrer und Bekenner der UGKK, deren Opfer im Falle einer Kircheneinheit herabgewürdigt werden könne, oder auch die Gefahr, dass die Lokalkirche, die im Westen der Ukraine und in der Diaspora überlebt hat, in die Russische Orthodoxe Kirche verdrängt werde.³⁷⁸ Bischof Losten von Stamford bringt die Befürchtungen der Orthodoxen in Bezug auf die Kircheneinheit mit der römisch-katholischen Kirche zur Sprache, dass hinter der Ausdrucksweise des Zweiten Vatikanums und dem offensichtlichen Verlangen des Papstes Johannes Paul II., die volle Kirchengemeinschaft mit den Ostkirchen wiederherzustellen, eine stille Entschlossenheit der Römischen Kurie bestehen bleibt, über die Ostkirchen zu herrschen.³⁷⁹

Die Union von Brest brachte keine Einigung der Kirchen, obwohl die Hoffnung auf eine universale Einigung der Orthodoxen und Katholischen Kirchen in der Kyjiver Kirche vorhanden war. Warum kam es zu einem Misserfolg, und wie kann man es vierhundert Jahre danach besser machen? Bischof Kallistos unterstreicht die Ansicht von A. Chirovsky, der in *kenosis*, der sehr charakteristisch für die Kyjiver Spiritualität ist, die Möglichkeit der Kircheneinigung sieht. Wenn die beiden Kirchen einander erfolgreich begegnen sollten, dann können sie es nur voll Demut doch auch mutig, im kenotischen Geist der Kyjiver Leidensträger Borys und Hlib verwirklichen.³⁸⁰

Zusammenfassung

Die Arbeit der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ stellt einen wichtigen Schritt im globalen Zusammenhang des ökumenischen Dialogs dar. Sie zeigt vor allem die ökumenischen Bemühungen der Kyjiver Lokalkirche, mit Blick auf die große Ökumene, die sich auf das Schisma 1054 bezieht, ihre Spaltung zu überwinden. Der Zweck dieser Bemühungen ist die volle Kirchengemeinschaft zwischen der UGKK und ihrer Mutterkirche von Konstantinopel.

Die Fragen, die immer aktuell bleiben, sind nach B. Luykx, dem unierten Theologen, folgende: Warum dürften wir das Hochamtgebet oder die Liturgie selbst in der Kyjiver Hagia Sofia Kirche nicht feiern, gestützt von klaren Dokumenten der gegenseitigen Liebe und der Verzeihung, in demselben Geiste des Papstes Paul VI. mit dem Patriarchen Athenagoras? Inwieweit kann ein „sub-patriarchate“ der UGKK auf

³⁷⁵ Luykx verweist auf die Aussage von J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, Teil 2, Kap. 4, der die Wichtigkeit einer klaren Trennung zwischen zwei Funktionen des Papstes in Bezug auf die universale Kirche und auf das Patriarchat des Westens unterstreicht.

³⁷⁶ B. Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 191.

³⁷⁷ Ebd. 195.

³⁷⁸ Majdansky (Bishop Vsevolod), *Response to Bishop Basil (Losten): Patriarch and Pope*, 254.

³⁷⁹ Losten (Bischof Basil), *Patriarch and Pope*, 220 f, 229; vgl. auch E. Lash, *Response to Fr. Myroslaw Tataryn*, 148; Majdansky (Bishop Vsevolod), *Response to Bishop Basil (Losten): Patriarch and Pope*, 250.

³⁸⁰ Th. Ware (Bishop Kallistos), *Response to Fr. Andriy Chirovsky: Towards an Ecclesial Self-Identity*, 131.

der kirchlichen Ebene handeln, ohne ihre Mutterkirche zu kompromittieren?³⁸¹ Wie kann es deutlich und akzeptabel gemacht werden, dass sich die „geistige Mutterschaft“ der Apostolischen Kirche der Byzantinischen Tradition auf einer anderen Ebene befindet als das Petrusamt, und dass die Wiedervereinigung einer Ortskirche mit ihrer Mutterkirche ein höchstüberzeugendes Modell des ökumenischen Paradigmas für die künftige Vereinigung mit den gleichen Schwesterkirchen sein kann? Besteht ein Bedarf an neuen administrativen Organen, um diese neue Weise unserer pastoralen Sorge zu praktizieren? Wie kann man die Geistlichen engagieren, die eine wichtige Rolle zu spielen haben, um besonders die Latinisierungen durch die Wiederentdeckung unserer wahren „Orthodoxen“ Traditionen zu ersetzen? Wissen wir, was Konstantinopel und Rom von uns erwarten? Was sind die Hindernisse auf dem Wege des Dialogs, die beseitigt werden müssen?³⁸²

Trotz vieler noch offener Fragen, die weitere Studien benötigen, lässt sich aus der Diskussion der Teilnehmer der Kyjiver Studiengruppe herauslesen, dass die Denkart der beiden Seiten einander viel näher zu sein scheint, als diese sich im Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche herauskristallisiert hat. Professor Anthony Ugolnik der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchats, der an der Arbeit der Studiengruppe beteiligt war und während der Sitzungen der Studiengruppe Stellung zum Vortrag von Boniface Luykx von der UGKK genommen hat, sprach von der großen Bedeutung der theologischen Interpretation der unierten Teilnehmer, die immer wieder in Richtung der Übereinstimmung der ost- und westtheologischen Traditionen tendieren. „Er schaut sich wiederholt zurück nach Rom um, in permanenter Blickhaltung in Richtung Osten“.³⁸³ Interviewt für das kirchliche „Radio Voskresinnia“ in der Ukraine sprach der orthodoxe Bischof Kallistos von der Versöhnung, der *metanoia* und der gegenseitigen Verzeihung. Bei dieser Gelegenheit bat er alle Ukrainischen Katholiken um Vergebung für alle Verletzungen, die sie seitens der Orthodoxen Kirche erfahren mussten.³⁸⁴ Es sind eben zwei wichtige Punkte, die in der ukrainischen Situation für den Erfolg im ökumenischen Dialog zwischen der UGKK und der Ukrainischen Orthodoxie entscheidend sind: der Wunsch nach Annäherung seitens der beiden Kirchen und die gegenseitige Verzeihung.

Der Dialog der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ ist ein Beweis dafür, dass sowohl die orthodoxen als auch die unierten Ukrainer sich allmählich bewusst werden, dass sie zu der einen Kyjiver Kirche gehören. Das konkrete Ziel des Dialogs ist die Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft zwischen der UGKK und ihrer Mutterkirche bzw. der Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchats. Dies bedeutet konsequenterweise eine Korrektur dessen, was bei der Union von Brest gescheitert war. Das Vorhaben ist an sich sehr mutig! Zu fragen ist, ob dieses Ziel überhaupt realisierbar ist, dass die Ostkatholiken über die kirchentrennenden Fragen wie den Primat des Bischofs von Rom diskutieren, ohne dass sie sie beheben könnten. Aus diesem Grund bevorzugt die Mehrheit der orthodoxen Kirchen, den Dialog mit Rom zu führen, dessen Ergebnisse letztendlich auch für die Ostkatholiken verpflichtend sind.³⁸⁵ Die Unierten haben aber bestimmt Einfluss auf die Gestaltung und den Verlauf des Dialogs, wie es auch in den Konzilsdebatten des Zweiten Vatikanischen Konzils der Fall war. Die Aufgabe ist mit Sicherheit keineswegs eine leichte, gerade in der Situation des seit Jahrhunderten bestehenden Schismas zwischen Ost- und Westkirche. Auf jeden Fall bedeutet der Dialog der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ auf Lokalebene einen weiteren Schritt in den Fragen, mit denen sich die *Internationale Gemischte Dialogkommission* noch nicht befasste.

³⁸¹ Zur Lösung dieses Problems in der Orthodoxen Kirche in USA siehe Luykx, *Autocephaly: The Orthodox Church in America*, Crestwood, NY, 1971.

³⁸² B. Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 198 f.

³⁸³ A. Ugolnik, *An Anxiety of Influence*, 391.

³⁸⁴ A. Onuferko, *Interviu z Vladykoju Kallistos (Ware)*, Oxford 12. August 1992 (ukr.), in: Logos 34: 1993, 314-318.

³⁸⁵ „Is it not understandable that the Orthodox prefer treating with Rome, secure in the conviction that the Catholic power to loose and bind resides there and that the Eastern Catholics would be bound by any agreement freely concluded between Rome and the Orthodox, while an agreement struck with Eastern Catholics, independently of Rome, strikes the Orthodox as little more than an oxymoron?“ R. M. Haddad, *A Response*, 388.

2. DIE PRAKTISCHE ÖKUMENE NACH DEM NEUEN DIREKTORIUM ZUM ÖKUMENISMUS (1993) MIT BERÜCKSICHTIGUNG DER SITUATION IN DER UKRAINE IN DEN JAHREN 1991-2004

Neben dem theologischen Dialog kann man zudem ebenso gut von einer Bewegung im Bereich der praktischen Ökumene in der Ukraine sprechen. Im vorliegenden Abschnitt wird versucht, die schwierige religiöse Lage und die Errungenschaften im Bereich des praktischen Ökumenismus in der Ukraine in den Jahren 1991-2004 darzustellen. In diesem Zeitraum trat im Bereich des religiösen Lebens eine deutliche Wende ein. Das staatliche System, das die Freiheit der religiösen Tätigkeit verschiedener konfessioneller Bünde einschränkte, trat zurück. Seit 1991 ist die Zahl der religiösen Gemeinschaften drastisch gestiegen. Mit der Entwicklung des religiösen Lebens kamen viele Probleme, auch ökumenischer Natur, zum Vorschein, sowohl im Bereich der einzelnen Pfarrgemeinden als auch auf der zwischenkonfessionellen Ebene landesweit. Die organisatorischen Probleme innerhalb der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die zur Zeit der Erlangung der staatlichen Unabhängigkeit erschienen, haben die Kirchen gezwungen, die Aufgaben und die konkreten Maßnahmen zwecks ihrer Überwindung festzulegen. Von großer Bedeutung für das Zusammenleben in der Ukraine waren sowohl die gesetzliche Regelung der gemeinsamen Beziehungen zwischen den Kirchen und verschiedenen religiösen Organisationen als auch die Versuche, den Dialog und die Zusammenarbeit aufzunehmen.

Was bedeutet der praktische Ökumenismus? Welches sind seine Prinzipien und Formen? In welcher Gestalt erscheint die ökumenische Zusammenarbeit in der Ukraine? Welches sind ihre Perspektiven? Was können die Katholiken in der Ukraine im Licht des neuen ökumenischen *Direktoriums zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* vom Jahre 1993 tun, um ihren Beitrag zur Verwirklichung der christlichen Einheit zu leisten?

Die Antwort auf die Fragen bezüglich des praktischen Ökumenismus kann man im *Dekret über den Ökumenismus* (1964), zwei Direktorien (1967, 1970) und besonders im neuen Direktorium (1993) finden, die als grundlegende Quellen dieses Abschnittes dienen. Im Lichte der Normen und Formen dieser Dokumente werden die Beispiele der ökumenischen Zusammenarbeit in der Ukraine dargestellt. Das neue Direktorium enthält die ganze bisher erarbeitete Lehre der katholischen Kirche in Bezug auf die Ökumene und zeigt gleichzeitig die neuen Wege des ökumenischen Engagements auf. Es dient als ein Wegweiser für die Führung und Entwicklung der ökumenischen Zusammenarbeit auf den bisher geprüften Ebenen, aber auch auf den neuen Feldern des praktischen Ökumenismus.

2.1. Der praktische Ökumenismus nach dem neuen Direktorium (1993)

2.1.1. Das Verständnis des praktischen Ökumenismus

Laut dem Zweiten Vatikanum macht der praktische Ökumenismus neben dem dogmatischen und dem geistlichen einen von drei Bereichen in der ökumenischen Bewegung aus. Er erscheint in der Zusammenarbeit der Christen in allen Gebieten und Bereichen, die ihnen angesichts des Gemeinwohls das christliche Gewissen stellt.³⁸⁶ Der praktische Ökumenismus ist die Verwirklichung des Guten, das im Herzen jedes Menschen entsteht, vornehmlich beim Christen durch den Heiligen Geist. Das Zusammenwirken aller Christen zugunsten des menschlichen Wohles ist eine Art Glaubensbekenntnis, das in der konkreten Tat in Erscheinung tritt. Das gemeinsame Gebet, das unentbehrlich ist, reicht nicht aus und kann das Tun nicht ersetzen. So erscheint der praktische Ökumenismus als "das Tun des Glaubens", in dem die Liebe in der Einheit der Christen zum Ausdruck kommt. Der praktische Ökumenismus ist vor allem der Ausdruck und die Verwirklichung der suchenden Liebe Christi zur vereinigten Kirche.³⁸⁷ Deshalb ermuntert das neue Direktorium zur Aufnahme der Zusammenarbeit auf vielen Ebenen, wodurch das Zeugnis des Glaubensbekenntnisses an den dreieinigigen Gott abgelegt wird.³⁸⁸

Der praktische Ökumenismus ist daher eine Bewegung, die unbedingt im Zusammenhang mit dem geistlichen und doktrinären Ökumenismus gesehen werden muss. Dies sind Erscheinungen derselben Wirklichkeit, deren Ziel darin besteht, die Einheit aller Christen zu erlangen. Die Dynamik der

³⁸⁶ Vgl. UR 12.

³⁸⁷ Vgl. UR 2; Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen; *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* (1993), in: VApS 110, Bonn 1993, [weiter *Direktorium*] 9, 20.

³⁸⁸ Vgl. UR 12.

ökumenischen Bewegung ist keineswegs das Ergebnis des menschlichen Handelns. Sie ist das Geheimnis und vor allem ein Werk der Liebe, deren Quelle und erste Initiative der Heilige Geist ist. Sein Wirken vollzieht sich wiederum auf verschiedene Weise und in zahlreichen Bereichen des menschlichen Engagements. Die Tätigkeit soll ihrerseits eine Antwort auf die Gabe der Gnade Gottes sein, die alle Christen zum Glauben an das Geheimnis der Kirche herausfordert.

2.1.2. Die katholischen Prinzipien des praktischen Ökumenismus

Die Grundlage des neuen Direktoriums sind die Lehre des II. Vatikanischen Konzils und die normativen Regelungen im neuen CIC (1983) und im CCEO (1990). Das Direktorium konzentriert sich nicht nur auf die Ermutigung zur Zusammenarbeit, die durch die Konzilsväter aufgezeigt wurde, sondern es gibt die neuen Prinzipien vor, deren Verwirklichung Aufgabe und Herausforderung für das ganze Volk Gottes ist. Diese Prinzipien sind folgende:

1) *Das Prinzip des integralen Verstehens der Ökumene*

Die praktische Ökumene soll im Zusammenhang mit dem geistlichen und doktrinären Ökumenismus betrachtet werden.³⁸⁹

2) *Das Prinzip der Einheit mit der kirchlichen Hierarchie*

In der lokalen Kirche sollen die Gläubigen ihr ökumenisches Engagement in Übereinstimmung mit dem Ordinarius vornehmen.³⁹⁰

3) *Das Prinzip der allgemeinen Verpflichtung zum ökumenischen Engagement*

Die Pflicht, sich in der ökumenischen Zusammenarbeit zu engagieren, liegt nicht nur bei der kirchlichen Hierarchie, sondern bei allen Gläubigen.³⁹¹

4) *Das Prinzip des ersten Schrittes*

Die Katholiken sollen die Initiative in der ökumenischen Zusammenarbeit zeigen.³⁹²

5) *Der christliche Charakter des Ökumenismus*

In der ökumenischen Zusammenarbeit engagieren sich die Christen, die den dreieinigen Gott anrufen, Jesus als den Herrn und Erlöser bekennen.³⁹³

6) *Das Prinzip der Einheit in der Vielfalt*

Die Einheit der Kirche verwirklicht sich in der großen Vielfalt, die das Zeichen ihrer Katholizität ist.³⁹⁴

7) *Das Prinzip der Notwendigkeit des Zeugnisses*

Dank der Einheit untereinander sollen alle Christen das Zeugnis ihrer Zugehörigkeit zu Gott für die Welt ablegen.³⁹⁵

8) *Die Suche und Wertschätzung der Güter bei anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.*

Die Katholiken sollen die Elemente und Güter der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften wertschätzen, die der einen Kirche Christi gehören.³⁹⁶

9) *Die Überzeugung von eigener Unvollkommenheit*

Die Katholiken wissen selber, dass sie nicht immer vollen Gebrauch von Gnadenmitteln machen. Sie sind sich dessen bewusst, dass sie an der Spaltung der Kirche auch schuldig sind.³⁹⁷

³⁸⁹ Direktorium 212.

³⁹⁰ Direktorium 4, 30, 31; CIC 775; CCEO 902-904.

³⁹¹ Direktorium 55; UR 5; CCEO 902-903.

³⁹² Direktorium 23; UR 4.

³⁹³ UR 1, 12; Direktorium 5, 9, 35, 36.

³⁹⁴ Direktorium 16, 20, 58; UR 16f.

³⁹⁵ Direktorium 15, Kapitel V; UUS 98-99.

³⁹⁶ Direktorium 63a, 18, 61b, 104b; UR 3f, 12, 15, 21; UUS 47-48; KK 5.

³⁹⁷ Direktorium 17, 18; UR 3, 4, 7, 14; UUS 34-35.

10) *Die Notwendigkeit der gründlichen Bildungsarbeit*

Den Personen, die sich in der ökumenischen Zusammenarbeit engagieren, soll ermöglicht werden, eine gründliche Fachbildung zu bekommen.³⁹⁸

11) *Der Glaube als Determinante der Zusammenarbeit*

Die Christen sollen nur das zusammen tun, was ihnen ihr Glaube erlaubt.³⁹⁹

12) *Die Normen als Leistungsprinzip*

Die Diözesanbischöfe sollen die Normen aufstellen, gemäß derer die verantwortlichen Personen oder Kommissionen die ökumenische Arbeit leisten können.⁴⁰⁰

13) *Die Vervollkommnung der Zusammenarbeit*

Die Vervollkommnung der Zusammenarbeit soll vor allem die Lebensqualität derjenigen betreffen, die sich in der ökumenischen Arbeit engagieren.⁴⁰¹

14) *Ehrlichkeit, Klugheit und Sachkenntnis*

Um die Gefahren des Indifferentismus oder des Proselytismus zu überwinden, sollen die Katholiken mit Ehrlichkeit, Klugheit und Sachkenntnis handeln.⁴⁰²

15) *Die Geduld und die Beharrlichkeit*

Im Falle des Widerstandes oder irgendwelcher Hindernisse sollen die Katholiken geduldig und beharrlich sein.⁴⁰³

16) *Die Kenntnis des lokalen Kontextes*

Die Zusammenarbeit hängt im großen Maße vom lokalen Kontext ab. Seine Kenntnis wäre sehr hilfreich für die Entwicklung der Zusammenarbeit in dieser Region.⁴⁰⁴

2.1.3. Die Bereiche und Formen des praktischen Ökumenismus

Die Verschiedenartigkeit der Bereiche und der Formen der Zusammenarbeit weist auf Reichtum und Kompliziertheit der ökumenischen Bewegung hin, die besonders die konkreten existentiellen Bedürfnisse vieler Menschen, sowohl materieller als auch geistlicher Art betreffen. Der praktische Ökumenismus ist eine Antwort auf die Bedürfnisse der ganzen zeitgenössischen Welt. Nach dem neuen Direktorium kann die Zusammenarbeit in den folgenden Formen geschehen:

- a) in der Teilnahme der verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften an einem, schon von einem Mitglied begonnenen Programm;
- b) in der Koordination der unabhängigen Tätigkeiten;
- c) in gemeinsamen Initiativen und Programmen.⁴⁰⁵

Indem das Direktorium die Bereiche und die Formen der Zusammenarbeit behandelt, empfiehlt es auch die Bildung verschiedener Räte und Komitees, die zur Erleichterung der Kontakte und Unterstützung der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften beitragen. Die Entscheidung über den Anschluss der katholischen Seite an einen Rat trifft der Ortsbischof in Verbindung mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen.⁴⁰⁶ Die ökumenische Zusammenarbeit auf der lokalen Ebene kann sich auch in verschiedenen informellen Gruppen spontanen Charakters realisieren.

³⁹⁸ *Direktorium* 55-58, 24, 72; *Direktorium* (1970) Kapiteln I-III; UR 5, 9-11.

³⁹⁹ *Direktorium* 162.

⁴⁰⁰ *Direktorium* 6, 40, 50g, 63b; UR 8.

⁴⁰¹ UR 4, 7, 12; *Direktorium* 63; UUS 15-17.

⁴⁰² *Direktorium* 23.

⁴⁰³ Ebd. 23.

⁴⁰⁴ Ebd. 31-34.

⁴⁰⁵ Ebd. 163.

⁴⁰⁶ Ebd. 163, 168.

Ihre Tätigkeit soll im Verhältnis zum Ganzen der ökumenischen Bewegung unter der Leitung des Ordinarius verwirklicht werden.

Eine sehr wichtige Rolle in der ökumenischen Zusammenarbeit spielt der Dialog, der am Anfang aller ökumenischen Handlungen steht. Er entsteht in der Begegnung mit Christen der anderen Kirchen und sollte zum konkreten Tun führen.⁴⁰⁷ Das Direktorium charakterisiert die Formen der Zusammenarbeit, die schon vorher entstanden sind und deutet gleichzeitig auf die neuen Bereiche und Formen der praktischen Ökumene hin. Diese Bereiche und Formen sind folgende:

- die gemeinsame Bibelarbeit;⁴⁰⁸
- die Verfassung von gemeinsamen liturgischen Texten;⁴⁰⁹
- die ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Katechese;⁴¹⁰
- die Zusammenarbeit in Hochschuleinrichtungen;⁴¹¹
- die pastorale Zusammenarbeit in besonderen Situationen;⁴¹²
- die Zusammenarbeit in der missionarischen Tätigkeit;⁴¹³
- die ökumenische Zusammenarbeit im Dialog mit den anderen Religionen;⁴¹⁴
- die ökumenische Zusammenarbeit im sozialen und kulturellen Leben.⁴¹⁵

Die neuen Bereiche der Zusammenarbeit sind:

- Die Zusammenarbeit im gemeinsamen Studium sozialer und ethischer Fragen;⁴¹⁶
- Die Zusammenarbeit auf dem Feld der Entwicklung, der Bedürfnisse der Menschen und der Bewahrung der Schöpfung;⁴¹⁷
- Die Zusammenarbeit auf medizinischem Gebiet;⁴¹⁸
- Die Zusammenarbeit in den sozialen Kommunikationsmitteln.⁴¹⁹

Die genannten Bereiche und Formen der ökumenischen Zusammenarbeit sind nur ein Ausschnitt, ein Versuch, sich der reichen Wirklichkeit des praktischen Ökumenismus anzunähern. Das Direktorium selbst sagt, dass es auch weitere Formen der ökumenischen Zusammenarbeit gibt, die sich jedoch erst in der Zukunft zeigen werden.

⁴⁰⁷ Vgl. Ebd. 172-182.

⁴⁰⁸ *Direktorium* 183-186; CIC 825; CCEO 665.

⁴⁰⁹ *Direktorium* 187.

⁴¹⁰ Ebd. 188-190; Ctr 33.

⁴¹¹ *Direktorium* 191-201; ebd., II Kapitel V.

⁴¹² *Direktorium* 204.

⁴¹³ Ebd. 205-209.

⁴¹⁴ Ebd. 210.

⁴¹⁵ *Direktorium* 211; UR 12.

⁴¹⁶ *Direktorium* 214.

⁴¹⁷ *Direktorium* 215; RH 8, 15-16.

⁴¹⁸ *Direktorium* 216.

⁴¹⁹ Ebd. 217-218.

2.2. Die ökumenische Zusammenarbeit in der Ukraine in den Jahren 1991-2004⁴²⁰

Mit M. Gorbačov kam es vor allem in den Ländern der ehemaligen Sowjetunion zu radikalen Reformen auf vielen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens. Nachdem das Gesetz „über die Freiheit des Gewissens und der religiösen Organisationen“ (23.04.1991) beschlossen worden war, konnten die Gemeinschaften verschiedener Religionen in der Ukraine ihre Tätigkeit wiederaufnehmen. Seit 1985 ist die Zahl der religiösen Gemeinschaften um das Fünffache gestiegen und umfasste 2004 etwa 27.579 registrierte Gemeinden. Zum Eigentum dieser Gemeinschaften gehören 18.634 (im Jahr 2002) Kultgebäude. Im Land bestehen 365 Klöster und 164 theologische Hochschulen. Es gibt ca. 323 registrierte Verlage. Die größte und einflussreichste Kirche in der Ukraine ist die in drei Jurisdiktionen aufgeteilte Orthodoxe Kirche mit 13.495 registrierten Gemeinden (52% aller Christen). Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der protestantischen Tradition umfassen ca. 5.650 Gemeinden (24%). Die Griechisch-Katholische Kirche umfasst 3.289 Gemeinden (17%). Die Römisch-Katholische Kirche umfasst 818 Gemeinden (4%). Die neuchristlichen Gemeinden und Muslime machen je 1% aus und die jüdischen Gemeinden entsprechen 0,5%.⁴²¹

2.2.1. Die Gebiete und Formen des praktischen Ökumenismus

Die häufigste Form des Ökumenismus in der Ukraine war in den Jahren 1991-2004 der geistliche Ökumenismus.⁴²² Der Dialog ist eine Sache des Gebetes, wie der orthodoxe Kopräsident der *Gemischten Kommission*, Erzbischof Stylianos Harkianakis von Australien sagte.⁴²³ Seine Verwirklichung trat bei der Gelegenheit verschiedener religiöser Feiern in Erscheinung, während sich die Geistlichen und Kirchenoberhäupter mit ihren Gemeinden gegenseitig einluden, an Gottesdiensten teilzunehmen,⁴²⁴ etwa am Weltgebetstag um die Einheit der Christen⁴²⁵ oder zu dem am 1. Juli 1998 von orthodoxen, katholischen, jüdischen und muslimischen Geistlichen geleiteten Gedenktag der gefangenen polnischen Offiziere in Charkiv, die 1940 vom sowjetischen NKWD ermordet wurden.⁴²⁶ In den letzten Monaten des Jahres 2004 wurde in der Ukraine von der politischen Opposition die sogenannte „orangene Revolution“ ausgerufen. Im Laufe der Manifestationen in der ganzen Ukraine und auf dem „Platz der Unabhängigkeit“ in Kyjiv wurden regelmäßig zahlreiche ökumenische Gottesdienste abgehalten.⁴²⁷ Laut der Meldung der Nachrichtenagentur der Diözese Odessa-Simferopol (RKK) wurde am 1. Dezember ein ökumenischer Gottesdienst in der Gemeinde der Adventisten in Odessa abgehalten, der von Frauen verschiedener Konfessionen der Stadt initiiert wurde. Ein ähnliches Gebet fand an demselben Tag in der Kyjiver Lutherischen Gemeinde statt, zu dem sich junge Menschen aus der ganzen Umgebung trafen.⁴²⁸ Am 5. Dezember 2004 wurde seitens der Vertreter der führenden Konfessionen der Ukraine ein gemeinsamer

⁴²⁰ Als Quellen zur Darstellung der praktischen Zusammenarbeit in der Ukraine wurden grundsätzlich die religiöse Nachrichtenagentur von Kyjiv (Buletyn' CRI) und von Lemberg (Agencija Religijnoi Informacji – ARI) verwendet. Als Informationsquelle wurden auch die von mir (M. Stanczyszyn – polnische Transkription meines Namens) in den Jahren 1996/97 durchgeführten Interviews mit Hierarchen ausgewählter Kirchen in der Ukraine verwendet. Das Material der Interviews befindet sich im Archiv des Ökumenischen Institutes der Katholischen Universität in Lublin. Siehe auch M. Stanczyszyn, *Ekumenizm praktyczny na Ukrainie w latach 1991-1997*, in: *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 14: 1998, 33-49.

⁴²¹ Eine detaillierte Darstellung der konfessionellen Lage in der Ukraine in den Jahren 1990-2003 siehe im Anhang zu dieser Arbeit.

⁴²² Bischof Losten von Stamford berichtet von den Forderungen der unierten und orthodoxen Ukrainer in der USA nach der eucharistischen Kirchengemeinschaft. Siehe *The Ukrainian Catholic Church in the USA: Relations with the Mother Church of Kyiv and the Sister Churches in the United States*, in: *Logos* 40: 1999, 84 f.

⁴²³ S. Harkianakis, *Der offizielle Dialog*, 154.

⁴²⁴ Ju. Olenec', *Buty žyvyj prykladom chrystyjanskoji ljubovi...*, in: *Ludyna i Svit*, 11/12: 1994, 12; siehe auch M. Stanczyszyn, *Wywiad z Biskupem Marcjaniem Trofimiakiem z 30.12.1997*, in: *EPU. IE KUL* 1998, 1.

⁴²⁵ In Februar 1997 gründete die Geistlichkeit der RKK, UAOK, UGKK und UOK KP in Zoločiv die Tradition des gemeinsamen Weltgebetes um die Einheit der Christen. Diese Initiative wurde sehr positiv von den Gläubigen aller Kirchen wahrgenommen. Vgl. *I čudesna i dovhoočikuvana* (ukr.), in: *Buletyn' CRI* 3-4: 1997, 4; die Tage des Weltgebetes um die Einheit der Christen finden auch im Lemberger Dom der RKK statt. Vgl. Stanczyszyn, *Wywiad z Biskupem Trofimiakiem*, 2.

⁴²⁶ L. Burka, *Ekumenična pomynalna molytva na mohylach pol'skich vijs'kovopolononych*, in: *ARI* 26: 1998, 4.

⁴²⁷ *Chrystyjany, musulmany ta judeji molat'sia razom za Ukrainu* (ukr.), in: *ARI* 11: 2004, 7; S. Ševčuk, *Jakščo chtos' v spokoji vidstojuje pravdu – ce označaje, ščo vin je syl'nyj* (ukr.), in: *ARI* 11: 2004, 21.

⁴²⁸ *Žinky rıznych konfesji jednajut'sia u spilnij molytvi za Ukrainu* (ukr.), in: *ARI* 11: 2004, 19.

Aufruf zum Gebet verfasst. Dieser Initiative schlossen sich die orthodoxen (UOK KP, UAOK) und katholischen Ortskirchen (UGKK, RKK), der Bund der evangelischen Kirchen, die Union der Muslime und die Juden an.⁴²⁹

Der geistliche Ökumenismus hat seinen Platz auch in der Wirkung der zwischenkonfessionellen Gebetsgruppen⁴³⁰, der ökumenischen Zentren⁴³¹, der Organisierung der Jugendtage mit der Teilnahme der kirchlichen Hierarchen⁴³² oder auch in den zwischenkonfessionellen Osterexerzitien für die Jugend.⁴³³ Immer größere Bedeutung gewinnt in der Ukraine die ökumenische Jugendbewegung "Ukrainische Christliche Liga der Jugend", gegründet in der ersten Hälfte des Jahres 1995. Ihre Aufgabe besteht in der Einigung der jungen Menschen aus verschiedenen christlichen Konfessionen durch das gemeinsame Gebet, Pilgerfahrten zu den heiligen Orten und das Miteinandersein.⁴³⁴ Eine andere christliche Jugendorganisation, gegründet 1990 im Westen der Ukraine, ist die "Ukrainische Jugend für Christus".

Der Ökumenismus in der Ukraine wird in praktischen Initiativen, sowohl im staatlichen Bereich in der Form eines Memorandums,⁴³⁵ als auch in individuellen Vereinbarungen an einem konkreten Ort zwischen zwei Pfarrern verschiedener Konfessionen, etwa bezüglich der gemeinsamen Nutzung der kirchlichen Gebäude, sichtbar. Am 2. September 1997 hat man zwischen den Vertretern der größten Konfessionen im Bezirk Ivano-Frankivs'k (Ukrainische Orthodoxe Autokephale Kirche - UAOK, Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche - UGKK, Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kyjiver Patriarchats - UOK KP, Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats - UOK MP) in Bezug auf die Nutzung der kirchlichen Gebäude den Beschluss⁴³⁶ gefasst, dass die Gläubigen der oben erwähnten Kirchen, die keine eigenen Gebetsgebäude besitzen und in derselben Region leben, ein gemeinsames Gebäude benützen können.⁴³⁷

Im Lichte der vom neuen Direktorium aufgezeichneten Prinzipien und Formen sind in den Jahren 1991-2004 in der Ukraine folgende Beispiele der Zusammenarbeit zu verzeichnen:

a) „Der Rat der Kirchen und religiösen Organisationen der ganzen Ukraine“ (RKOU)

„Der Rat der Kirchen und religiösen Organisationen der ganzen Ukraine“ wurde am 4. Dezember 1996 in Kyjiv gegründet. Das Ziel des Rates ist: • die Koordination des zwischenkirchlichen Dialogs; • die Suche nach Wegen der gemeinsamen Übereinstimmung zwischen den Kirchen; • die Einigung der Kräfte im

⁴²⁹ *Zaklyk predstavnykiv pravoslavnoho, katolic'koho, protestans'koho, judejs'koho ta musulmans'koho virospovidan' Ukrainy do molytvy (5. Dezember 2005)*, in: ARI 12: 2004, 20.

⁴³⁰ Ende 1996 wurde in Luc'k, bei der Kapelle des Heiligen Wasyl', des Großen, der UGKK, eine Gebetsgemeinschaft gegründet. An Gebeten nehmen die Vertreter verschiedener Konfessionen teil. Das Ziel der Gemeinschaft ist, den Wert des Gebetes im christlichen Leben zu vermitteln. Vgl. in: ARI 9: 1997, 5.

⁴³¹ Vgl. Stanczyszyn, *Wywiad z S. Serhijenko, kierownikiem Centrum Ekumenicznego w Kyjevi z dnia 9.12.1997*, in: EPU. IE KUL 1998, S 1.

⁴³² Im Juli 1995 fand im Dorf Trostianec' (Bezirk Lemberg) auf Initiative des Bischofs J. Gameihera (Deutschland) ein ökumenisches Lager des Gebetes und der Arbeit "ZLAHODA-95 (Versöhnung 95)" statt. Die Teilnehmer waren Jugendliche aus Deutschland, der Tschechei und der Ukraine. Das Ziel dieses Treffens war die gegenseitige Annäherung Jugendlicher der verschiedenen Konfessionen und gegenseitiges Kennenlernen. An der Veranstaltung nahmen die Hierarchen von UOK KP, UAOK, UGKK, RKK und der Armenischen Apostolischen Kirche teil. N. Pastyrnjak, *Usi dorohy vedut' do chramu*, in: Patriarchat 28: 1995, Oktober, 19-21; Jedes Jahr während der Fastenzeit findet auf den Straßen von Ivano-Frankivs'k der Kreuzweg statt, der von den Geistlichen der UGKK, RKK, UOK KP und UAOK geleitet wird. Vgl. *Ivano-Frankivs'ka ta Bučac'ka jeparhii*, in: ARI 4: 2001, 9.

⁴³³ Auf Initiative des Frauenordens der UGKK in Kyjiv wurden vom 24.-29.03.1997 die zwischenkonfessionellen Osterexerzitien für Jugendliche durchgeführt. Wie P. I. Onušenko berichtet, haben an den Exerzitien Ukrainische Griechisch-Katholiken, Orthodoxe und Protestanten teilgenommen. Vgl. *Ekumenični velykopostni rekolekciji na Askoldovij Mohyli* (ukr.), in: ARI 14: 1997, 4.

⁴³⁴ Vgl. *Molodi Ukraïnci chočut' myrtytsia* (ukr.), in: Biuleten' CRI 7: 1995, 5.

⁴³⁵ „Memorandum chrystyjans'kykh konfesij Ukrainy pro nesprijniattia sylovykh dij u mižkonfesijnych vzajemynach“ wurde am 21.07.1997 in Kyjiv in Anwesenheit des Präsidenten L. Kučma und der Vertreter der 15 Konfessionen der Ukraine unterschrieben. Siehe in: *Parafialna Hazeta* 15: 1997, 1.

⁴³⁶ Am 21.02.1995 hat der lokale Rat des Bezirks Ivano Frankivs'k einen Brief an die Hierarchen der religiösen Organisationen und Gläubigen des Bezirkes gerichtet. Der Brief betraf den gemeinsamen Gebrauch der sakralen Gebäude durch Gläubige des Bezirkes Ivano-Frankivs'k. An der Verfassung des Briefes beteiligten sich die Vertreter der größten Kirchen des Bezirkes.

⁴³⁷ Vgl. *Cja doroha vede do chramu* (ukr.), in: Biuleten' CRI 15: 1997, 4.

Bereich des sozialen Engagements; • die Teilnahme an der Bildung der Prinzipien und normativen Gesetze, die die Beziehungen zwischen dem Staat und den religiösen Institutionen regulieren; • die sittliche Erziehung des Volkes u.a. Die Mitgliedschaft im Rat erfordert von den Mitgliedern den Besitz eines offiziellen Status einer Organisation. RKOU ist ein unabhängiges Beratungsorgan, das auf der Grundlage der gesellschaftlichen Prinzipien agiert. Die Beschlüsse dieses Organs haben einen empfehlenden Charakter.⁴³⁸

b) Der ökumenische Bezirksrat

Am 25.12.1996 traf in Ivano-Frankivsk zum ersten Mal der ökumenische Bezirksrat zusammen. Das Thema der ersten Sitzung war die Milderung der zwischenkonfessionellen Konflikte und die Klärung der Missverständnisse auf Lokalebene. Der Rat verfasste eine Botschaft an alle Geistlichen, Mitglieder der Kirchenkomitees und die Gläubigen aller Konfessionen mit dem Aufruf zur zwischenkonfessionellen Verständigung im Geiste Christi. Die Mitglieder dieses Rates sind UGKK, UOK KP, UAOK, UOK MP und der Leiter der regionalen staatlichen Verwaltung.⁴³⁹

c) „Die Ukrainische Gesellschaft der Religionswissenschaftler“

„Die Ukrainische Gesellschaft der Religionswissenschaftler“ ist eine außerparteiliche, zivile und gesellschaftliche Organisation der Wissenschaftler, Theologen und Lehrer der Religion in der Ukraine, die im März 1993 gegründet wurde. Das Ziel der Organisation ist: • das Streben nach der geistlichen Erneuerung des Volkes; • die Verbreitung der Toleranzeinstellung in der Gesellschaft; • die Koordination der wissenschaftlichen Forschungen über die Probleme im Gebiet der Religionswissenschaft; • die Senkung der Spannungen in der Sphäre der zwischenkonfessionellen Konflikte.⁴⁴⁰

d) Die Gemeinsame Bibelarbeit

In der internationalen biblischen Konferenz in Kyjiv wurde im Juni 1991 die *Ukrainische Biblische Gesellschaft* gegründet,⁴⁴¹ zu deren Zusammensetzung Mitglieder fast aller Kirchen der Ukraine gehören. Der Präsident der biblischen Gesellschaft ist Dr. J. K. Duchončenko. Die Gesellschaft leitete die Arbeit an einer Übersetzung der Bibel in die zeitgenössische ukrainische Sprache. Diese Ausgabe war für das Jahr 2000 aus Anlass des Jubiläums „2000 Jahre Christentum“ geplant.⁴⁴² Wenn diese neue Übersetzung von den Hierarchien der christlichen Kirchen der Ukraine anerkannt wird, dann kann sie in den Liturgien dieser Kirchen benutzt werden.⁴⁴³

e) Die ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Katechese

Auf Anordnung des Kultusministeriums der drei westlichen Bezirke der Ukraine und mit der Segnung von allen kirchlichen Hierarchen hat man ein Programm der christlichen Ethik für die 1.-11. Klasse der allgemeinbildenden Schulen vereinbart. Die Verwirklichung dieses Programms erfolgt auf Grund des Handbuchs für christliche Ethik⁴⁴⁴ durch die Lehrer, die einen Kurs der Katechese absolviert haben.⁴⁴⁵

f) Die Zusammenarbeit in Hochschuleinrichtungen

⁴³⁸ Im Rahmen der RKOU wurden zahlreiche Sitzungen durchgeführt, in denen die folgenden Fragen diskutiert wurden: die Beziehung zwischen Staat und religiösen Organisationen; das Einwirken der Massenmedien in der Ukraine; die Erziehung der Jugend und Kinder im Geiste der Nächstenliebe; die Entwicklung der karitativen Tätigkeit; die soziale und geistliche Hilfe für Pensionäre, Invalide, Veteranen des Krieges und der Arbeit u.a. Im Verlauf der Versammlung der RKOU am 14. Juni 2005, an der Präsident Juščenko teilnahm, wurden die Fragen des interkonfessionellen Dialogs und der Beziehung zwischen der Kirche und dem Staat in der Ukraine behandelt. Siehe *Chronika cerkovnych podij*, in: *Cerkovna Hazeta* (UOK MP) 22 (130): 2005, 2.

⁴³⁹ Siehe *Na Ivano-Frankivščyni stvoreno Ekumeničnu Radu* (ukr.), in: ARI 2: 1997, 3.

⁴⁴⁰ M. Babij, Art. „*Ukrainska Asocjacija Relihijeznavciv*“ (ukr.), RC 345.

⁴⁴¹ Wie United Bible Societies (UBS) berichtet, sei sie die erste Biblische Gesellschaft in der Geschichte in der Ukraine.

⁴⁴² *Ukrainian Bible Society Founded (USSR)*, in: „Keston News Service“ 1991 nr 379, S. 7.

⁴⁴³ Vgl. *Novyj ukrains'kyj pereklad Biblii* (ukr.), in: ARI 21: 1996, 9; vgl. auch *Pro nove vydannia UBT ukrains'koho perekladu Swiatoho Pys'ma. Interview mit Pr R. Turkonjanenko, UGKK, dem Mitglied der „Ukrainischen Bibelgesellschaft“*, in: ARI 30: 1998, 12-15.

⁴⁴⁴ Das Handbuch der christlichen Ethik wurde in Zusammenarbeit des Kultusministeriums und der Vertreter der traditionellen christlichen Kirchen der Ukraine erarbeitet.

⁴⁴⁵ O. Hentoš, *Čy zmožut' naši dity vyvčaty v školi chrystyjansku etyku?* (ukr.), in: *Biuletyn' CRI* 13-14: 1997, 46.

Am 9. November 1997 eröffnete das Kollegium des Patriarchen Mstyslav (UAOK) sein drittes akademisches Jahr. Auf Initiative des Erzbischofs von Poltava I. Isičenko, dem Rektor des Kollegiums, werden jedes Jahr die griechisch-katholischen Professoren der Ukrainischen Katholischen Universität (UKU) in Lemberg, sowie auch die Lehrbeauftragten vom Diözesan-Kathechetischen Institut der UGKK in Drohobyč zu Vorlesungen eingeladen.⁴⁴⁶ Der Rektor hat vor, auch die Professoren der RKK im Lehrkörper des Kollegiums mitwirken zu lassen.⁴⁴⁷

Seit Oktober 1995 übt das Biblische Seminar der Evangelischen Kirche in Ternopil' seine Tätigkeit aus. Unter den Studenten des Seminars sind auch Mitglieder anderer Glaubensbekenntnisse. Die gleiche Situation besteht an der UKU in Lemberg,⁴⁴⁸ oder im Theologischen Kollegium des hl. Thomas in Kyjiv,⁴⁴⁹ an denen Vertreter verschiedener Konfessionen studieren können.

g) Die pastorale Zusammenarbeit in besonderen Situationen

Am 8. Dezember 1994 wurde in Odessa ein christliches Zentrum „Missija dla Moreplavciv“ (Mission für die Marine) gegründet. An der Tätigkeit dieser Organisation beteiligen sich Geistliche verschiedener christlicher Konfessionen: Katholiken, Lutheraner, Orthodoxe u.a. Das Ziel des Zentrums ist die Sorge um die Entwicklung der religiösen Werte der Marine und ihrer Familien.⁴⁵⁰

Am 18. April 1997 fand in Žitomir unter dem Titel „Armee und Spiritualität“ das Treffen der Offiziere mit den Geistlichen verschiedener Konfessionen der Ukraine statt. Die katholische Geistlichkeit hat vorgeschlagen, ein internationales Unterrichtsprogramm für die Glaubensprinzipien vorzubereiten und es in die Ausbildung der Militäreinheiten einzuführen.⁴⁵¹

h) Die Zusammenarbeit in der missionarischen Tätigkeit

Anfang 1994 wurde in Ivano-Frankivs'k ein missionarisches Ausbildungszentrum gegründet, dessen Ziel in der Organisation der missionarischen Arbeit in den Militäreinheiten und Gesundheitseinrichtungen in der Ukraine besteht. Aufgabe des Zentrums ist es ebenso, zur ökumenischen Zusammenarbeit und Annäherung zwischen den christlichen Kirchen in der Ukraine beizutragen.⁴⁵²

i) Die ökumenische Zusammenarbeit im Dialog mit den anderen Religionen

Seit Jahren wird von dem Diakon A. Čumakov (römisch-katholisch) eine Zufluchtsstätte für obdachlose Kinder in Odessa geleitet. Große Unterstützung erfährt er in seinem Unternehmen von einem Rabbiner aus Odessa, Šaja Chisser. Diese Zuflucht ist ein Beispiel der Zusammenarbeit von Christen und Juden in einem so wichtigen Bereich des gesellschaftlichen Lebens. Eine Zusammenarbeit dieser Art zwischen Christen und Juden ist in Odessa seit vielen Jahren bekannt.⁴⁵³

Am 21. Januar 1997 fand in der Pfarrei der Auferstehung Christi in Odessa, mit Zustimmung von Metropolit UOK KP Nestor Kuliš, ein Treffen zwischen dem Pfarrer derselben Pfarrei, Dosyfeja, und dem Mitglied des Rates der Krišna Gesellschaft in Odessa, Ariča-Das statt. Die Diskussionen handelten hauptsächlich von der Spiritualität in der heutigen Gesellschaft im Lichte des Evangeliums und des Buches Weda. Zu einem Treffen dieser Art kam es in Odessa zum ersten Mal.⁴⁵⁴

j) Die Zusammenarbeit in der Evangelisierung

⁴⁴⁶ Vgl. *Spivpracia navčalnych zakladiv UGKC ta UAPC* (ukr.), in: ARI 7: 1997, 3.

⁴⁴⁷ Vgl. Stanczyszyn, *Wywiad z arcybiskupem charkowsko - połtawskiej diecezji UAOP, Ihorem Isiczenką, z dnia 26.12.1997 rok.*, in: EPU. IE KUL 1998, 4 f.

⁴⁴⁸ Vgl. *Ternopil maje biblijnyj instytut* (ukr.), in: Biuletyn' CRI 1: 1997, 11 f.

⁴⁴⁹ Stanczyszyn, *Wywiad (...) z rektorem Lwowskiej Bohosłowskiej Akademii, księdzem doktorem M. Dymydem, z dnia 28.12.1996 roku*, in: EPU. IE KUL 1998, 4.

⁴⁵⁰ A. Dobrojer, „*Ut unum sint*“ a ekumenizm na Ukrainie. in: *Perspektywy jedności*, in: (Hg.), P. Jaskóła. *Perspektywy jedności*, in: Sympozja 13: 1996, 154–155; vgl. auch „*Misja dla moreplavciv*“ *vidvidala korabli NATO* (ukr.), in: ARI 13: 1997, 5.

⁴⁵¹ A. Kardaš, *Armija i duchovnist'* (ukr.), in: Parafialna Hazeta 9: 1997, 3.

⁴⁵² Vgl. *Dijalnist' Misijno-Prosvitskoho Centru* (ukr.), in: ARI 16: 1994, 5 f.

⁴⁵³ Vgl. *Spivpracia Evreiv iz chrystyjanskymy Cerkvamy* (ukr.), in: ARI 31: 1996, 7.

⁴⁵⁴ Siehe *Zustrič predstavnykiv UPC KP i Tovarystva Cvidomosti Krišny* (ukr.), in: ARI 3: 1997, 6.

Am 9. Oktober 1995 fand in Donec'k ein biblischer Marathon „Tyžden' Biblii“ (Bibelwoche) statt. Im Laufe der Woche organisierten die Gläubigen der ukrainischen orthodoxen Kirche und der Pfingstgemeinde gemeinsame religiöse Veranstaltungen und Gebete und verkündeten das Wort Gottes.⁴⁵⁵

Im Jahre 1994 hat in Kyjiv eine Gemeinschaft der Evangelisation und des christlichen Lebens ihre Tätigkeit aufgenommen. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft sind junge Leute aus verschiedenen christlichen Kirchen der Ukraine. Diese Gemeinschaft übt ihre Arbeit sowohl in der Ukraine als auch außerhalb ihrer Grenzen aus.⁴⁵⁶

k) Die ökumenische Zusammenarbeit im sozialen und kulturellen Leben

Ende des Jahres 1994 begann eine ökumenische Sektion des Kultur-Bildungszentrums „Neues Leben“ ihre Tätigkeit. Im Zentrum hat man einen zwischenkonfessionellen Lesesaal eröffnet und eine Ausgabe der Landeszeitschrift „Die eine Kirche“ zum Druck vorbereitet. Die Mitglieder dieser Sektion ermutigen ständig die Einwohner der Region, die Gebetswochen um die Einheit der Christen in allen Pfarreien zu organisieren.⁴⁵⁷

Am 29. August 1995, am Tag der Verklärung Christi, fand in Charkiv in einer Kirche der UAOK die erste Sitzung eines wissenschaftlich-christlichen Kreises statt. Die Beteiligten setzten sich als Ziel, die Bewahrung und Vergrößerung der spirituellen Tradition zu fördern, die für alle Christen in der Ukraine gemeinsam ist. Zu diesem Kreis gehören Gläubige aus verschiedenen Konfessionen.⁴⁵⁸

Am 19. Februar 1996 fand in Rivne eine Sitzung der Gesellschaft „Osvita“ (Bildung) statt, an der die Vertreter der größten Konfessionen dieser Region teilnahmen: UOK MP, UOK KP, UAOK, RKK, EK und Golgota Kirche. Die Debatten bezogen sich auf die Rolle der Kirche in der Jugenderziehung. Während dieser Sitzung wurde beschlossen, sich für sozial schwache Menschen gemeinsam einzusetzen.⁴⁵⁹

Am 4.-5. Mai 1996 fand im Internationalen Kultur- und Kunstzentrum in Kyjiv die erste Ausstellung der christlichen Verlage in der Ukraine statt. Die katholischen, orthodoxen und protestantischen Verlage haben Neuerscheinungen aus dem religiösen Bereich der wissenschaftlichen Schul- und Kinderliteratur vorgestellt. Der Direktor der Nachrichtenagentur „Pokij wam“ (Frieden sei mit euch), Henadij Vakulenko, sprach hinsichtlich dieser Ausstellung vom ersten Schritt auf dem Weg zur Überwindung der zwischenkonfessionellen Konflikte.⁴⁶⁰

Am 10. Oktober 1995 fand im Nationalhaus in Kolomyja der erste Wettbewerb der religiösen Chormusik statt, an dem 14 Gruppen von verschiedenen Kirchen aus der Ukraine teilgenommen haben.⁴⁶¹

Seit Beginn des Jahres 2000 wurde in Volynien das 2000-jährige Jubiläum des Christentums gefeiert. Zahlreiche Konzerte wurden auf Initiative der größten Kirchen des Bezirkes Luc'k organisiert. Vom 3.-4. März 2000 fand das erste Liederfestival „Z imenem jedynym“ statt, an dem 12 Chöre von der UOK MP, UOK KP, RKK, ECB und der Kirche des vollen Evangeliums teilgenommen haben.⁴⁶²

l) Die Zusammenarbeit auf dem Feld der Entwicklung, der Bedürfnisse der Menschen und der Bewahrung der Schöpfung

Am 1.-3. Juni 1995 fand in Kyjiv der III. Europäische Kongress „Lubov, Žyttia i Rodyna“ (Liebe, Leben und Familie) unter dem Motto „Rodyna – Majbutnje Ukrainy“ (Familie – die Zukunft der Ukraine) statt. An den Beratungen nahmen Vertreter der verschiedenen Kirchen der Ukraine teil. Zum

⁴⁵⁵ Vgl. *Biblijnyj maraton* (ukr.), in: Biuleten' CRI 10: 1995, 2.

⁴⁵⁶ N. Popač, *Ja ne bojuca svidčyty pro Chrysta* (ukr.), in: Chrystyjanskyj Vistnyk 11: 1994, 6-7.

⁴⁵⁷ Vgl. *Dijalnist' ekumeničnoi sekcii kulturno-prosviatskoho centru, 'Nove Žyttia'* (ukr.), in: ARI 39: 1994, 7.

⁴⁵⁸ Vgl. *Stvorennia „Klubu Chrystyjanskoj Intelihencii“ pry Sviatodmytrievskomu Chrami UAPC v Charkovi* (ukr.), ARI 37: 1995, 6.

⁴⁵⁹ Vgl. *Zasidannia predstavnykiv riznych konfesij u Rivnomu* (ukr.), ARI 9: 1996, 7.

⁴⁶⁰ Vgl. *Vystavka chrystijanskich izdatelstv prošla v Kieve* (ukr.), in: Biuleten' CRI 7: 1996, 7.

⁴⁶¹ Vgl. *Iskustvo primirijet konfesii* (russ.), in: Biuleten' CRI 10: 1995, 8.

⁴⁶² Vgl. *Luc'k*, in: ARI 3: 2000, 4.

Kongressabschluss haben die Teilnehmer einen Brief an den Präsidenten und die Regierung der Ukraine gerichtet, in dem sie den Bedarf des Schutzes der Familie und des menschlichen Lebens unterstrichen.⁴⁶³

Die Gesellschaft „Ekolohija Dytynstva“ (Ökologie der Kindheit) leistet aktive Beiträge zur Zusammenarbeit zwischen Katholiken und Orthodoxen in Odessa. Ihre Hauptaufgabe besteht in der Betreuung der Kinder und der obdachlosen Jugend.⁴⁶⁴

Als ein echtes Zeugnis des praktischen Ökumenismus hat sich eine Initiative in Charkiv erwiesen. Bei der Beseitigung der Folgen des Brandes, der sich in einem Dom der UOK MP entzündet hatte, haben die Vertreter von allen Konfessionen und Religionen (Katholiken, Lutheraner, Muslime und Juden) aus der Region ihre Hilfe beim Wiederaufbau angeboten. Der Dom ist eines der wertvollsten Baudenkmäler in der Ukraine.⁴⁶⁵

Seit einigen Jahren üben die Gemeinden „Glaube und Licht“ ihre Tätigkeit in der Ukraine aus. Die Unterstützung, die sie den behinderten Menschen bieten, ist häufig Ergebnis der Zusammenarbeit der verschiedenen Kirchen des Landes. Der Gemeinde „Glaube und Licht“ gehören Vertreter von verschiedenen Kirchen an.⁴⁶⁶

Vom 20. bis 24. Mai 2000 fand in Alupka auf dem Krim ein internationales Seminar „Ukraine – Krim“ statt, das den Fragen des sozialen Engagements gewidmet war. Die Organisation wurde vom Osteuropäischen Büro des Weltkirchenrats und der Diözese Simferopol' der UOK MP initiiert. Zu diesem Forum kamen die Vertreter verschiedener Konfessionen und der kirchlichen Sozialanstalten der Ukraine, Polens, Weißrusslands, Schwedens und Finnlands zusammen. Im Laufe der Tagung wurde die gegenwärtige ökumenische Situation in der Ukraine besprochen. Eine Sitzung wurde der Arbeit des zwischenkonfessionellen Rates auf dem Krim gewidmet.⁴⁶⁷

m) Die Zusammenarbeit auf medizinischem Gebiet

Im Oktober 1995 fand in Lemberg die V. Konferenz der christlichen Mediziner der ganzen Ukraine unter dem Motto „Ich – Herr, dein Heiler“ statt. An der Konferenz nahmen 600 Delegierte verschiedener Kirchen teil. Man beschäftigte sich mit folgenden Fragen: dem Zustand der zeitgenössischen Medizin; ihrem moral-ethischen Charakter; dem Verhältnis eines Mediziners zum Schöpfer und zu seiner Schöpfung; der christlichen Einstellung der Medizin; den Problemen der Abtreibung, der natürlichen Familienplanung sowie der Ehe im Lichte der Bibel.⁴⁶⁸

Im Februar fand in Kyjiv eine wissenschaftliche Konferenz „Medycyna ta Relihija“ (Medizin und Religion) statt, zu Ehren des 900. Geburtstags des ersten Facharztes der Kyjiver Rus', Ahapin Pečerski. An der Konferenz nahmen die Wissenschaftler und Vertreter verschiedener Konfessionen teil. Das Hauptthema der Konferenz war, die Notwendigkeit einer Annäherung von Religion und Medizin aufzuzeigen.⁴⁶⁹

n) Die Zusammenarbeit in den sozialen Kommunikationsmitteln

Am 5. April 1993 begann aufgrund der Initiative der UGKK in Lemberg der christliche Rundfunk „Voskresinnia“ seine öffentliche Tätigkeit. Das Hauptprinzip des Rundfunks sei, wie sein Leiter berichtet, Zwischenkonfessionalität und Ökumenismus.⁴⁷⁰

⁴⁶³ Die Botschaft der ukrainischen Teilnehmer des III. Europäischen Kongresses 'Liebe, Leben und Familie', der vom 1-3. Mai 1995 in Kyjiv unter dem Motto 'Familie – Zukunft der Ukraine' stattfand, an den Präsidenten der Ukraine, das Ukrainische Parlament und die Leiter der Massenmedien, in: KOLLEHIJA 6: 1995, 111.

⁴⁶⁴ A. Dobrojer. „*Ut unum sint*“ a ekumenizm na Ukrainie, 156.

⁴⁶⁵ Vgl. *Ludy riznych virospovidan' dopomožut' vidbuduvaty Blahoviščenskyj chram* (ukr.), in: ARI 23: 1997, 6.

⁴⁶⁶ Vgl. R. Bocakovs'kyj, *Chmary rozsyjalysia i Tvoje svitlo, Hospode, zasijalo nad zemleju* (ukr.), in: Parafialna Hazeta 51: 1995, 5.

⁴⁶⁷ Vgl. in: ARI 5: 2000, 6.

⁴⁶⁸ Vgl. *Mediki svierjajutsia s Biblijej* (ukr.), in: Biuletен' CRI 10: 1995, 18.

⁴⁶⁹ Die Teilnehmer der Konferenz: der Vertreter des Vatikans in der Ukraine, Erzbischof A. Franko; der Patriarch UAOK Dymitrij; das Oberhaupt des muslimischen Vorstandes in der Ukraine, Scheich, A. Tamim; der Bischof der Armenischen Apostolischen Kirche, N. Ohanesian u.a. Vgl. *Chvoroby ploti u svitli Sviatoho Pys'ma*, in: Biuletен' CRI 3: 1995, 15 - 16.

⁴⁷⁰ Vgl. *Radio „Voskresinnia“ ne lyše dla katolykiv* (ukr.), in: ARI 12: 1995, 13.

o) Die Zusammenarbeit in der Spendung der Sakramente

Zur Feier der Spendung des Sakraments der Taufe werden oft die Angehörigen einer anderen kirchlichen Gemeinschaft als Taufzeugen eingeladen. Solche interkonfessionellen Taufgottesdienste finden aufgrund der freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Angehörigen beider Kirchen statt. Es kommt häufig vor, dass Geistliche, die einer anderen Gemeinschaft angehören, am Vollzug des Sakramentes der Taufe teilnehmen.

Die Katholiken sowohl des byzantinischen als auch des lateinischen Ritus empfangen oft das Sakrament der Buße in der orthodoxen Kirche. Viele Probleme entstehen hingegen im Falle der konfessionsverschiedenen Ehen, denn es ist in dieser Frage schwierig, zu einer Übereinstimmung zu gelangen. Es kommt trotzdem oft zur Schließung gemischter Ehen.⁴⁷¹

2.2.2. Die Spannungen im Bereich des praktischen Ökumenismus

Obwohl die Hierarchen der Kirchen in der Ukraine meistens ihren guten Willen zur Zusammenarbeit deklarieren, erweisen sich ihre Deklarationen oft als weit von der konkreten Verwirklichung entfernt. Die Häufigkeit der Konflikte, die vor allem in den Jahren 1991-1994 zwischen den Kirchen in der Ukraine entstanden, verhinderte jede Gelegenheit zu Begegnung und Dialog. Die Hauptursachen der Konflikte auf zwischenkonfessioneller Ebene aufzuzeigen ist sehr schwierig, denn sie sind sehr unterschiedlich und zahlreich. Ihre Wurzeln liegen sowohl in der weiten Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Die Betrachtung der angespannten zwischenkonfessionellen Lage in der Ukraine ausschließlich im Lichte der unangenehmen geschichtlichen Erinnerungen, die im großen Maße für den Westen der Ukraine charakteristisch sind, wäre einseitig und würde zur Entwicklung der ökumenischen Zusammenarbeit kaum beitragen.

Die meisten Konflikte im Westen der Ukraine entstanden auf Grund der Verteilung der Kirchengüter zwischen Orthodoxen und den unierten Ostkatholiken.⁴⁷² Die Gemeinden konnten zu keiner Übereinstimmung in der gemeinsamen Nutzung der Kirchengebäude kommen. Es gab in dieser Region praktisch keine Zusammenarbeit und keinen Dialog. Bis zum heutigen Tag bestehen Spannungen in den Beziehungen zwischen Griechisch-Katholiken und Orthodoxen Christen des Moskauer Patriarchats in der ganzen Ukraine. Das wird oft durch die geschichtliche Erinnerung, die heute für beide Seiten des Konfliktes schmerzhaft ist, hervorgerufen. Es ist erforderlich, hier zu erwähnen, dass der Staat bei der Lösung der Konflikte nicht immer eine positive Rolle spielte, indem er das Recht auf Gebäudenutzung ausschließlich einer Seite zuerkannte. Abhängig von der Region unterstützte der Staat oft die Mehrheitskirche und vertiefte damit den Konflikt.⁴⁷³

Zu einer Zusammenarbeit der Römisch-Katholiken mit den Christen der protestantischen Tradition kommt es selten. Eine ähnliche Situation besteht zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, sowohl der Moskauer als auch Kyjiver Patriarchate. Dies wird vor allem durch die Kirchentrennung hervorgerufen sowie durch die peinliche Erinnerung an die Vergangenheit oder durch die staatliche Politik gegenüber der Kirche. Es lässt sich von einer Zusammenarbeit zwischen den protestantischen Kirchen sprechen, die sehr oft ökumenische Ideen anregen und dann einheitlich zu ihrer Verwirklichung streben.

Die Religionswissenschaftler des philosophischen Institutes der Ukrainischen Nationalen Akademie haben Untersuchungen durchgeführt, um die Ursachen der kirchlichen Konflikte festzustellen.⁴⁷⁴ Die Ergebnisse sind folgende: 55, 5% der Befragten sehen die Hauptursache der Konflikte zwischen den

⁴⁷¹ Vgl. M. Stanczyszyn, *Wywiad z dziekanem diecezji samborsko - drohobyckiej, ks. mgr Myronem Bendykem, z dnia 22.12.1996 roku*, 6; ders., *Wywiad z arcybiskupem charkowsko-połtawskiej diecezji UAKP, I. Isiczenką*, 5; ders., *Wywiad z rektorem Lwowskiej Bohosłowskiej Akademii, ks. dr Michał Dymydem, z dnia 28.12.1996*, 2; ders., *Wywiad z biskupem pomocniczym Kościoła rzymskokatolickiego diecezji żytomierskiej, Stanisławem Szyrokoradiukiem OFM, z dnia 28.12.1997*, 3; ders., *Wywiad z biskupem M. Trofimiakiem*, 2.

⁴⁷² Vgl. *Miżkonfesijnyj spir u Medyniŭčach rozviazav 'Berkut'* (ukr.), in: *Biuletyn' CRI* 3: 1995, 12; vgl. *Deržava i cerkva* (ukr.), in: *Biuletyn' CRI* 4: 1996, 3.

⁴⁷³ Vgl. M. Stanczyszyn, *Wywiad z arcybiskupem I. Isiczenką*, 1.

⁴⁷⁴ Die Ergebnisse der Untersuchungen wurden 1995 anhand der Befragung von 1100 Personen aus verschiedenen Konfessionen der Ukraine zusammengestellt.

Konfessionen im Erwerb des Rechtes an Kirchengütern;⁴⁷⁵ 43, 2% sehen die Ursache in der allgemeinen Krise des ganzen Landes und der Verbreitung der Gesetzlosigkeit; 40, 9% beschuldigen die lokale Behörde, die angeblich in ihrer Tätigkeit nicht kompetent ist; 35, 9% sehen die Ursache in der negativen Einmischung der verschiedensten politischen Fraktionen und Organisationen in das kirchliche Leben. Nur 22, 2% sehen die Ursache der Krise auf der rein religiösen Ebene (Proselytismus oder andere Faktoren religiösen Charakters).⁴⁷⁶ Der Großteil der zwischenkonfessionellen Konflikte steht im Zusammenhang mit der Aufteilung des kirchlichen Vermögens. Das ist zweifellos ein Problem, das heutzutage noch viele Missverständnisse und Konflikte in der schwierigen ökonomischen Lage des Landes erzeugt. Diese Probleme werden sicher mit der Zeit verschwinden. Ob auch die anderen, genauso problematischen Fragen, die auf der religiösen Ebene zwischen christlichen Kirchen in der Ukraine seit Jahrzehnten bestehen, gelöst werden, bleibt zu wünschen.

In der Ukraine lassen sich heutzutage folgende Kategorien von Konflikten aufzeigen:

1. zwischen Orthodoxen und Ostkatholiken;
2. zwischen den orthodoxen Kirchen allein – UOK KP, UOK MP und UAOK;
3. die Konflikte und Missverständnisse innerhalb der anderen Konfessionen;
4. zwischen traditionellen Religionen und Neureligionen.⁴⁷⁷

Die Ursachen der Konflikte sind nicht nur auf der nationalen, religiös-dogmatischen oder geschichtlichen Ebene zu suchen, sondern auch im politischen und ökonomischen Zusammenhang. Die Bemühungen zur Überwindung der Spaltung vor allem zwischen den traditionellen orthodoxen Kirchen in der Ukraine gleichen einem Versuch der Vereinigung dieser Kirchen zu einer Nationalkirche.⁴⁷⁸ Ob man dann wirklich nach einer streng mit der Nationalkultur verbundenen Kirche strebt, die diese Kultur des Volkes gestaltet? Ob es dann eine Kirche wäre, die sich mit dem Volk in seiner Geschichte solidarisiert und die Verantwortung für dieses Volk übernimmt, seine Entwicklung im Lichte der christlichen Werte anstrebt? Die bejahende Antwort auf diese Fragen würde bedeuten, dass eine solche Kirche entstehen soll.⁴⁷⁹

Es gibt zwischen der UGKK und der UOK MP, die eine weltweite Anerkennung genießen, und der UOK KP und UAOK, die nicht anerkannt werden, ein Problem kanonischer Natur. Auf der ideologischen Ebene geht es um Widersprüche zwischen den UOK KP, UAOK, UGKK, die auf die Entwicklung des nationalen Bewusstseins aufmerksam machen, und der UOK MP, für die nationale Werte gleichgültig sind. Auf der moralisch-rechtlichen Ebene befindet sich die UOK KP in Opposition zu den anderen orthodoxen Kirchen, da sie von diesen für die Mitarbeit mit der kommunistischen Regierung in den Jahren 1992-1994 verantwortlich erklärt wurde.⁴⁸⁰

Eine häufige Ursache für die Konflikte auf der religiösen Ebene sind oft, wie bereits erwähnt, die Streitgespräche um das kirchliche Eigentum, aber auch der Kampf um die Einflussosphäre. Dazu tragen auch verschiedene ausländische Religionszentren bei, die die Ukraine als Missionsgebiet betrachten. Weniger wesentlich, aber trotzdem bemerkbar, ist die Tätigkeit der neureligiösen ausländischen Missionen, die auf der Suche nach Anhängern ihre finanziellen Möglichkeiten nutzen, ohne sich mit der traditionellen Religiosität und Kultur des Volkes auseinandersetzen zu wollen.⁴⁸¹

Zusammenfassung

Wenn man die ökumenische Lage in der Ukraine der Jahre 1991-2004 genau unter die Lupe nehmen würde, könnte man feststellen, dass in den Beziehungen zwischen den Kirchen in diesem Zeitraum deutliche Veränderungen eingetreten sind. Vor allem sank die Zahl der Konflikte. Dadurch sind bessere

⁴⁷⁵ Die Streitigkeiten um die Sakralgebäude sind an 600 Orten des Landes nachweisbar.

⁴⁷⁶ Vgl. M. Novičenko, *Mižkonfesijni konfliktky v Ukraïni: pryčyny i naslidky* (ukr.), in: *Ludyna i Svit* 9: 1995, 16.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., 17.

⁴⁷⁸ Für die Vereinigung der traditionellen orthodoxen Kirchen in eine Nationalkirche plädieren die Hierarchen der UOK KP und UAOK.

⁴⁷⁹ Vgl. V. Čyževskij, *Pro deržavu i nacionalnu cerkvu. Rozmova z o. Oleksandrom Gauke-Ligovskym OP, dekanom Koledžu Katolyckoi Teolohii sv. Tomy Akvins'kogo* (ukr.), in: *Parafialna Hazeta* 4: 1997, 8.

⁴⁸⁰ Vgl. M. Bileckij, *Podolannia mižcerkovnoho protystojannia i rol' u niomu suspilstva* (ukr.), in: *Biuletyn' CRI* 18-19: 1996, 26.

⁴⁸¹ Vgl. Ebd., 26.

Bedingungen für die ökumenische Zusammenarbeit entstanden, die darin besteht, sich mehr für die Entwicklung verschiedener Arten des ökumenischen Engagements um des menschlichen Wohlwollens willen und die Annäherung der Kirchen einzusetzen. Die heutige zwischenkonfessionelle Lage im Zusammenhang der Geschichte des Christentums in der Ukraine wahrnehmend, und in der Hoffnung auf eine noch bessere Zukunft der Kirche dieses Landes, hat Kardinal Achille Silvestrini, der im Oktober 1996 auf Einladung der UGKK in Lemberg zu Gast war, seinen Wunsch geäußert, „dass Lemberg und die ganze Ukraine ein Symbol des geschwisterlichen Miteinanders der verschiedenen Bekenntnisse, Riten und Nationalitäten werden möge“.⁴⁸² Wenn die Nachprüfung der Aufrichtigkeit der Intentionen und der deklarierten Prinzipien durch so viele Hierarchen der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im konkreten Leben und in der ökumenischen Zusammenarbeit der Mitglieder aus verschiedenen Konfessionen der Ukraine ihre Verwirklichung findet, wie dies vom Zweiten Vatikanum gefordert wird,⁴⁸³ wenn die ökumenische Idee nicht nur eine Inspiration für den Dialog bleibt, sondern in der aktiven Zusammenarbeit zwecks der Erleichterung des geistlichen und materiellen Elends, der besseren Jugendpastoralarbeit, der Erschaffung menschlicher Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens und der Festigung des allgemeinen Friedens konkret und sichtbar wird, dann findet der Ruf Christi zur Einheit und Nächstenliebe seine Erfüllung. Denn: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird in das Gottes Reich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt“ (Mt 7,21).⁴⁸⁴ Das ist eine Art Herausforderung zur praktischen Erfüllung dessen, woran jeder Christ glaubt, wonach er streben soll, und was die Sehnsucht Christi war, der zur Einheit ruft. Eine mündliche Deklaration des Glaubens allein, oder ein Text der Übereinstimmung reicht nicht aus. Der gute Wille sollte seine Widerspiegelung in der konkreten Tat finden, was wiederum ein gemeinsames Zeugnis der Einheit desselben Geistes und der Zugehörigkeit zu Christus ist.

Das Ziel dieses Abschnittes war, den praktischen Ökumenismus in den Jahren 1991-2004 im Lichte des neuen Direktoriums von 1993 darzustellen. Die Ökumene in der Ukraine befindet sich im Anfangsstadium ihrer Entwicklung und erscheint besonders deutlich in der Zusammenarbeit verschiedener Konfessionen. In dieser Tätigkeit engagieren sich auch Mitglieder aus anderen Religionen. Diese Arbeit hat, je nach Region des Landes, unterschiedlichen Charakter. Aus dem oben Gesagten lassen sich folgende Merkmale der ökumenischen Zusammenarbeit in der Ukraine skizzieren: Für den praktischen Ökumenismus ist eine eigene Dynamik und eine Verschiedenheit der Formen, in denen er erscheint, charakteristisch. Diese Dynamik ist vor allem durch die Notsituation hervorgerufen, den Bedürfnissen der ukrainischen Gesellschaft Abhilfe zu schaffen. Sie ist auch das Ergebnis der erworbenen Religionsfreiheit. Die große Zahl und die Verschiedenheit der Formen und Gebiete, in denen sich der praktische Ökumenismus kundtut, ist das Ergebnis der ungeheuren Größe der Bedürfnisse des heutigen Menschen, die nur durch die gemeinsame Anstrengung der Mitglieder aller Kirchen und religiösen Gemeinschaften befriedigt werden können.

⁴⁸² Vgl. R. Figel, „...Oby Ukraina stala sie symbolem braterskiego wspolzycia chrzescijan roznych wyznan, obzadkow, narodowosci“, in: *Radość wiary* 4: 1996, H. 4, 4.

⁴⁸³ Vgl. UR 23.

⁴⁸⁴ UUS 74.

KAPITEL IV: DIE PROBLEMFELDER DER ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der Ausrufung der Unabhängigkeit der Ukraine (1991) hat sich die religiöse Situation im ganzen Lande zu einem schwer durchschaubaren Problemfeld entwickelt. Die erreichte Religionsfreiheit hat dazu beigetragen, dass es zur Wiederbelebung vieler alter Konflikte, vor allem zwischen den seit Jahrhunderten nebeneinander existierenden traditionellen Religionsgemeinschaften kam. Die Vermischung von National- und Kirchenpolitik verschärfte die zwischenkirchlichen Beziehungen und macht sie unübersichtlich bis zum heutigen Tag. Erst ein Versuch, die Übersicht über die für dieses geografische Gebiet charakteristischen Problemfelder zu gewinnen, macht es möglich, die Ansatzperspektiven für die Zukunft zu skizzieren.

1. DAS ORTHODOX-KATHOLISCHE PROBLEMFELD

1.1. Die Notwendigkeit der gegenseitigen Vergebung und des Vertrauens

Nachdem der Uniatismus im ökumenischen Dialog als eine fehlerhafte Methode verworfen wurde, erscheint es in der heutigen Situation als angebracht, mit aller Kraft dafür zu sorgen, dass das gegenseitige Vertrauen zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche, sowohl der lateinischen als auch der byzantinischen Tradition, wiederhergestellt wird.¹ Die Gesamtheit der Dialogpapiere allein wird es nicht schaffen, zahlreiche Verletzungen, die zwischen den Kirchen im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte tiefe Verwurzelung fanden, aus dem Weg zu räumen. Nach dem Verfall der Sowjetunion erwachten bei den orthodoxen Christen erneut die Ängste „angesichts der missionarischen Aktivitäten anderer Kirchen in den ehemaligen Ostblockländern“. „Viele fürchten, dass vor allem die katholische Kirche die alten Träume der ‚Bekehrung Russlands‘ nicht aufgegeben hat.“² Hryniewicz zieht in Zweifel, dass diese lange Geschichte der Illusion tatsächlich an ein Ende gelangt sei. „Diese Frage muss heute noch unbeantwortet bleiben.“ Er ruft die Gestalt des Bischofs Michel d’Herbigny SJ (1880-1957) aus Frankreich in Erinnerung, als ein „Musterbeispiel eines Konquistadors der Kirche, der in Osteuropa das Feld reif für die Ernte ansah“.³ Seine missionarische Haltung sei für Jahrzehnte die Ursache des Misstrauens der Russisch-Orthodoxen Kirche gegenüber den Katholiken gewesen, so Hryniewicz. Trotz vieler ökumenischer Papiere und Gesten, die den Weg zur Einheit gewiss ein Stück nach vorne brachten, ist die Realität des Mangels an Vertrauen in den Beziehungen zwischen beiden Schwesterkirchen deutlich erfassbar. „Die tiefen Wurzeln des Misstrauens, die durch die traurigen Erfahrungen der Vergangenheit entstanden sind, machen den Prozess der Versöhnung immer noch zu einer schwierigen ökumenischen Aufgabe.“⁴

Während der Feier des 1900-jährigen Jubiläums der Offenbarung des Apostels und Evangelisten Johannes auf Patmos Ende September 1995, bei der alle Autokephalen Orthodoxen Kirchen, mit Ausnahme von Russland und Polen, vertreten waren, wurde eine gemeinsame Botschaft an die orthodoxen Gläubigen und alle Kirchen und Christen in der Welt verfasst, in der unter anderem von der „Unia und dem Proselytismus“ als den „ernsthaften Hindernissen für den Fortschritt des Dialogs“ der

¹ J. Meyendorff schreibt vom Misstrauen seitens der orthodoxen Christen den Katholiken gegenüber. „Auf katholischer Seite ermöglicht der Zentralismus die rasche Einsetzung von autorisierten und kompetenten Organen für den Dialog mit den Orthodoxen. Darin besteht gewiss ein Vorteil, obwohl die Orthodoxen immer dazu neigen, diese römischen Organe zu verdächtigen, gleichzeitig auf mehreren Klavieren zu spielen, die inneren Teilungen der Orthodoxie zu manipulieren, um nicht zu einer wahren Einigung im Glauben zu gelangen, sondern einfach zu einer De-facto-Anerkennung des römischen Primats. Diese traditionsreichen Befürchtungen – die das römische Sekretariat für die Einigung so oft zu zerstreuen sucht – müssten ein für alle Mal durch die Aufgabe einer Geisteshaltung beseitigt werden, die die Orthodoxen ‚Uniatismus‘ nennen, als auch durch eine ernste Haltung den ekklesiologischen und theologischen Problemen *per se* gegenüber“. Siehe *Schwesterkirchen*, 51.

² W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 168; ders., *Bekehrung Russlands? Ökumenische Reflexionen über eine jahrhundertelange Illusion*, in: COst 52: 1997, 89-106.

³ W. Rood, *Rom und Moskau*, 129, zitiert bei Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 166; auf die Person des Bischofs Michel d’Herbigny beruft sich ebenso Erzpriester V. Čaplin von Moskauer Patriarchat. Vgl. *Aus der Verantwortung vor Gott*, 8 f.

⁴ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 174.

orthodoxen Kirchen mit der Römisch-Katholischen Kirche und den reformatorischen Christen die Rede ist.⁵ Aus dieser Botschaft lässt sich leicht ablesen, dass das Problem des Uniatismus und des Proselytismus in seiner ganzen Schärfe auch nach Balamand fortbesteht. Die Befürchtungen sind immer noch da, dass „katholische und evangelische Missionare orthodoxe Gläubige abwerben und dass die katholische Kirche durch Teilunionen Glieder der orthodoxen Kirche aus dem Leib der Schwesterkirche herausreißt und ihrer Jurisdiktion unterordnet. Solange dieses Misstrauen nicht überwunden ist, tritt der ökumenische Dialog auf der Stelle“, so F. Gahbauer.⁶

Ein dauerhafter Dialog zwischen der ROK und der unierten Kirche in der Ukraine ist nur dann möglich, wenn die „historischen Verletzungen“ geheilt sind, die das gemeinsame Gedächtnis belasten.⁷ W. Hryniewicz schreibt von Konflikten und Verständigungsschwierigkeiten, die oft nur Konsequenzen des Mangels an „ökumenischer Kultur“ im Umgang miteinander seien. In Osteuropa von heute stellt er insbesondere Mangel an einer „anamnetischen Kultur“ fest, die absolut notwendig sei, vor allem angesichts vieler schmerzhafter Erfahrungen aus der Vergangenheit, welche bis heute auf den gegenseitigen Beziehungen lasten. Die Versöhnung in Osteuropa wird ohne notwendige ‚Heilung des Gedächtnisses‘ kaum möglich sein.“⁸ Die gegenseitige Vergebung ist eine notwendige Voraussetzung für das gegenseitige Vertrauen und das Fortschreiten des Dialogs. Johannes Paul II. schreibt in seiner Enzyklika *Ut unum sint* von den „schmerzlichen Erinnerungen“, die das Gedächtnis der beiden Kirchen belasten. „Soweit wir dafür verantwortlich sind, bitte ich mit meinem Vorgänger Paul VI. um Verzeihung.“⁹ Am 29. Juni 1995 hat der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. bei seinem Besuch in Rom gemeinsam mit dem Papst eine Erklärung über die Beziehungen der beiden Schwesterkirchen veröffentlicht, in der alle Gläubigen eingeladen sind, „sich gegenseitig zu vergeben und den festen Willen zu bekunden, eine neue Beziehung der Brüderlichkeit und der praktischen Zusammenarbeit herzustellen.“¹⁰ Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. sagte am Fest des Heiligen Andreas am 30. November 2000 in Phanar, dass die Betrachtung der Vergangenheit und die Untersuchung menschlicher Verschuldung in alle Richtungen fortgeführt werden müsse. Denn wer den Untaten eines anderen zustimme oder sie schweigend dulde, teile die Verantwortung mit dem Verursacher dieser Taten.¹¹

Für die Annäherung zwischen den Kirchen ist das Studium der gemeinsamen Geschichte unentbehrlich. Im Dokument von Balamand ist von einem Anstreben einer „unvoreingenommenen und umfassenden Darstellung“, einer „miteinander abgesprochenen oder sogar gemeinsamen Geschichtsschreibung der beiden Kirchen“ die Rede (30). Die objektive Darstellung der Themen, die den Verlauf der Geschichte und die Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine stark geprägt haben, dass etwa der Uniatismus keine Erfindung der Unierten selbst ist, oder dass die unierte Kirche in der Ukraine durch die Pseudo-Synode von Lemberg/L'viv (1946) zwangsmäßig in den Untergrund getrieben wurde, wird zur Annäherung der Kirchen auf Lokalebene beitragen. Die Unierten erheben ihre Ansprüche auf das Existenzrecht, dessen sie beraubt wurden. Sie selbst dürfen auf keinen Fall als der eigentliche Auslöser des Konflikts betrachtet werden, der den orthodox-katholischen Dialog abzuwürgen drohte.¹² Die

⁵ KNA-Dokumentation Nr. 10 vom 14. November 1995, 1.

⁶ F. R. Gahbauer, *Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute*, Paderborn 1997, 174.

⁷ R. G. Weakland, *Ecumenism and the Eastern Catholic Churches*, in: *Logos* 40: 1999, 343; siehe F. Hummer, *Was zwischen Papst und Patriarch steht. Die Last der Vergangenheit ist das größte Hindernis für ein Treffen der beiden Kirchenführer*, in: *Deutsche Tagespost* vom 8. August, 95: 1996, 5; zu dem nicht stattgefundenen Treffen zwischen Papst Johannes Paul II. und dem Patriarchen Alexij II. von Moskau im September 1996 in Pannonhalma in Ungarn. Siehe D. Treffert, *Pannonhalma soll „Ort der Einheit“ werden*, in: *Deutsche Tagespost* vom 10. September 1995, 5.

⁸ Vgl. W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 174 f.

⁹ Johannes Paul II., *Enzyklika UT UNUM SINT über den Einsatz für die Ökumene* vom 25. Mai 1995, in: *VApS* 121: 1995, Nr. 88.

¹⁰ *Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. am 29. Juni 1995*, in: *COst* 50: 1995, 172-175, hier 173; vgl. auch in: *OrthFor* 9: 1995, 247-249.

¹¹ „Le retour sur le passé et l'examen des fautes humaines doit continuer dans toutes les directions [...] parce que quiconque consent aux méfaits d'un autre ou les tolère par son silence, partage la responsabilité de leur auteur.“ Vgl. *Orthodoxes et autres chrétiens*, in: *Irén.* 73: 2000, 112.

¹² Der Uniatismus als Modell und Methode ist kein Produkt der unierten Kirchen, sondern der Römisch-Katholischen Kirche. Siehe auch die von der Studiengruppe erarbeitete Stellungnahme zur Erklärung von Ariccia.

Gewaltmaßnahmen, die im Falle der Liquidierung der unierten Kirchen in der sowjetischen Ukraine, Rumänien oder der Tschechoslowakei seitens des Staates angewendet und von der orthodoxen Kirche geduldet, oder auch von den Unierten im Falle ihrer „Wiederbelebung“ ergriffen wurden, sind zu verurteilen. Ihre Aufklärung wird mit Sicherheit zur Wiederherstellung des gegenseitigen Vertrauens zwischen der orthodoxen Kirche und der unierten Kirche und somit zur Weiterentwicklung des orthodox-katholischen Dialogs beitragen. Jede Verleumdung der Geschichte ist dabei zu vermeiden¹³, denn sie führt zu keiner Verständigung und nicht zum Wiederaufbau des Vertrauens. Der Dialog kann nur dann fortgesetzt werden, wenn auch über die Vergangenheit gesprochen wird, denn die Vergangenheit sei das eigentliche Problem, das jeglichen zukünftigen Fortschritt blockiere, so R. Taft. Die Basis für den Dialog wird nur dann geschaffen sein, wenn sich beide Seiten der „gemeinsamen Vergangenheit mit historischer Objektivität und Wahrheit stellen“, sich zu eigenen Verantwortlichkeiten bekennen, um Vergebung bitten und so dann in die Zukunft weiterschreiten können. Die Feindseligkeiten, die durch die bittere Vergangenheit entstanden sind, sind bei den Katholiken und Orthodoxen im Osten tief verwurzelt. R. Taft betont die starke Notwendigkeit der „Heilung und Reinigung der Erinnerung“,¹⁴ zu der Papst Johannes Paul II. so oft aufgerufen hat.¹⁵ Diese „Heilung und Reinigung der Erinnerung“, die durch das Studium der Geschichte und die Verzeihung zum größeren Vertrauen führen kann, muss von beiden Seiten angestrebt werden. Die Bitte um Vergebung, die Johannes Paul II. am ersten Fastensonntag 2000 in Rom an „alle Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ formulierte, blieb ohne Erwiderung. Der Metropolit Kallinikos von Piraeus, offizieller Sprecher der Griechisch-Orthodoxen Kirche, und der russisch-orthodoxe Bischof Pawel von Wien erklärten, dass es nichts gäbe, wofür die Orthodoxie um Verzeihung bitten müsse.¹⁶ Eine solche Situation, bei der nur eine Seite ein „Schuldbekenntnis“ ablegt, erschwert die weiteren Schritte im ökumenischen Dialog.¹⁷

Der Großbischof für die Ukraine, Lubačivs'kyj, ergriff die Initiative und bot in seiner Ansprache am 6. November 1987 dem Moskauer Patriarchat die Hand zur Versöhnung.¹⁸ Auf diese Geste der Vergebung gab es keine offizielle Reaktion seitens der ROK, außer dass Patriarch Alexij II. mehrmals

Reflections on the Ariccia Working Draft by the Kievan Church Study Group, Meeting in Ottawa, Canada, April 21-23, 1993, in: Logos 35: 1994, 79-81, hier 80.

¹³ R. Taft zitiert hier die Aussage des Moskauer Patriarchen Pimen, der gegenüber dem italienischen Journalisten Alceste Santini von einer Kollaboration der unierten Hierarchie mit den Nazis sprach, dass seiner Meinung nach durch die Aufhebung der UGKK durch die Synoden von Lemberg 1946 und Mukačevo 1949 den Gefühlen der orthodoxen Gläubigen in Galizien und Transkarpatien entsprochen gewesen sei. Siehe *Mille anni di fede in Russia. Pimen, Patriarca di Mosca e di tutte le Russie intervistato da Alceste Santini*, (Cinisello Balsamo), Milano 1987, 216, Vgl. *The Problem of „Uniatism“*, 178, Anm. 43; zum Thema der Angelegenheit der unierten Hierarchie in der Ukraine und der Nazis siehe W. Maser, *Der Wortbruch. Hitler, Stalin und der Zweite Weltkrieg*, München 1994; vgl. auch H. Stehle, *Sheptyts'kyi and the German Regime*, in: P. R. Magosci (Hg.), *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, Edmonton 1989, 125-144.

¹⁴ R. Taft, *The Problem of „Uniatism“*, 181 f.; vgl. W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 175; „Die schmerzlichen Erfahrungen leben weiter im Gedächtnis der Gemeinschaften. In ihm stecken auch noch die tiefen Wurzeln des Mangels an Vertrauen, der noch immer nicht überwunden oder noch nicht ganz überwunden ist“. Siehe *Ansprache Johannes Paul II. bei der ökumenischen Begegnung in der orthodoxen Kathedrale in Białystok*, 8.

¹⁵ Johannes Paul II., *Verzeihen ist Voraussetzung zur Versöhnung. Inständiges Gebet und besinnliche Stille*, in: OR(D) 30: 2000, Nr. 11, 1, 6; zur theologischen Bedeutung der päpstlichen Bitte um Verzeihung am ersten Fastensonntag 2000 in Rom siehe P. Gervais, *La demande de pardon de Jean Paul II et ses implications théologiques*, in: Nouvelle revue théologique 23: 2001, 4-18; *Chronique des Églises*, in: Irén. 3/4: 2000, 455-461.

¹⁶ Siehe SOP 247 (April 2000) 14; Bischof Pawel, *Die Orthodoxie hat kein mea culpa nötig*, in: Pressespiegel Pro Oriente 15: 2000, 19-20.

¹⁷ R. Taft stellt eine kurze Liste von Ereignissen, versehen mit zahlreichen Literaturangaben, dar, die für die Orthodoxen „Grund zur Erforschung ihres ‚Geschichtsgewissens‘“ sein könnten: Die erzwungene Konversion von Juden schon vom vierten Jahrhundert, die Verfolgung von Jakobiten, Armenier und Kopten nach dem Konzil von Chalcedon (451). Die Rolle der byzantinischen Herrscherklasse in der schrecklichen Katastrophe der Eroberung von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer. Die Verfolgung von Altgläubigen durch die Russisch-Orthodoxen im 17. Jahrhundert. Die Unterdrückung der Georgischen Katholischen-Orthodoxen Kirche im Jahr 1811. Die Verfolgung der Katholiken im russischen Reich nach den Dreiteilungen Polens 1772, 1793 und 1863. Der russische Antisemitismus. Vgl. *A Problem of „Uniatism“*, 182-189.

¹⁸ Ansprache von Kardinal Myroslaw Iwan Lubačivs'kyj am 06.11.1987 aus Anlass der 40-Jahrfeier von „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe“ in Rom, in: Hg. Kirche in Not/Ostpriesterhilfe, die ukrainische Kirche (Beiträge zur Religions- und Glaubensfreiheit, München 1990, 55-58.

öffentlich Reue bekundete, dass der orthodoxen Kirche die Kraft und der Mut gefehlt habe, sich dem Druck des Staates zu widersetzen.¹⁹ Metropolit Filaret von Kyjiv beschränkte sich während seines Aufenthaltes in Deutschland im Februar 1988 auf eine protokollarische Erörterung bezüglich des Schreibens von Lubačivs'kyj.²⁰ Der Leiter des Außenamtes der ROK, Metropolit Kirill von Smolensk und Kaliningrad, erklärte am 30. November 1989, dass die Wiedererrichtung der UGKK für die Orthodoxie inakzeptabel sei.²¹ Im Interview für *La Croix* am 12. März 1991 sagte er, dass es nicht die ROK gewesen sei, sondern Stalin, der die Unierten verbannt habe. Sie habe ohne Gewalt diejenigen aufgenommen, die den Wunsch äußerten, orthodox zu werden, und nicht katholisch des lateinischen Ritus oder atheistisch. Im Weiteren äußerte er seine Überzeugung, dass die Unierten unter normalen Lebensbedingungen das Recht auf ihre Existenz bekommen sollten.²²

Aus der gegenwärtigen interkonfessionellen Situation in der Ukraine lässt sich vermuten, dass es oft den einzelnen ukrainischen Kirchen schwer fällt, die eigene Geschichte so darzustellen, dass sie auch für die anderen Kirchen akzeptabel wäre. „Wenn der Ökumenismus Fortschritte machen soll, müssen wir unsere eigene, oftmals hagiographische Ansicht über unsere Vergangenheit beiseite legen und versuchen zu verstehen, wie andere uns sehen“, so R. Taft.²³ Dieser Schritt der „Heilung und Reinigung der Erinnerung“ muss zuerst geschehen, damit der ökumenische Dialog Erfolg haben kann. Eine gemeinsame Darstellung der Kirchengeschichte, in der sich alle traditionellen Konfessionen der Ukraine wiedererkennen könnten, wird dem Fortschritt im Dialog und dem Aufbau des Vertrauens dienen. Dass das Vertrauen im ökumenischen Dialog immer noch fehlt und eine große Rolle spielt, ist am besten am Verlauf der 8. *Vollversammlung der Internationalen Gemischten Dialogkommission* in Baltimore im Juli 2000 zu erkennen. Man sprach von einem „vollständigen Fiasko“, da es am gegenseitigen Vertrauen mangelte.²⁴

1.2. Der verworfene Uniatismus und eine darüber verbleibende Diskussion

In der ersten Phase des bilateralen theologischen Dialogs stimmten die Delegierten der orthodox-katholischen Dialogkommission bezüglich der ekklesiologischen Grundprinzipien der gemeinsamen Tradition der Schwesterkirchen überein. Die zweite Phase drohte von Anfang an zu scheitern, vor allem wegen der „Wiederbelebung“ der unierten Kirchen in Ost- und Südeuropa.²⁵ So bildete der Uniatismus im Zusammenhang mit dem Primat sowie der Unfehlbarkeit des Papstes, als eine Folge des in der Vergangenheit vorherrschenden ekklesiologischen Exklusivismus, den Kernpunkt im orthodox-katholischen Dialog. Auch wenn die Uniertenfrage während der 6. und 7. *Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission* in Freising und Balamand in den Vordergrund der theologischen Debatten rückte, so muss sie unbedingt im breiten Kontext der unterschiedlichen Ekklesiologien betrachtet werden. Papst Paul VI. erklärte 1967 feierlich, dass „der Papst das größte Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus ist“.²⁶ Nach Auffassung des orthodoxen Metropoliten von Österreich, Michael Staikos, stelle der päpstliche Primat das einzige Hindernis zwischen der katholischen und der orthodoxen

¹⁹ Das Fastenrundsreiben des Patriarchen Alexij an die Pfarrgemeinden, 1994, vgl. N. Lossky, *Orthodoxie et oecuménisme après la libéralisation à l'Est*, in: SOP 1994, Nr. 186, 27.

²⁰ Vgl. I. Dac'ko, *Die Ukrainische Griechischkatholische Kirche und die anderen Konfessionen*, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Ukraine. Ihre christlichen Kirchen vor dem Hintergrund der Geschichte in Hoffnung und Spannung, München 1993, 84.

²¹ Den Bericht über die Presseerklärung des Erzbischofs Kirill siehe *Drohung und Mahnung nach Rom. Der Erzbischof von Smolensk warnt vor Wiedererrichtung der ukrainisch-katholischen Kirche*, in: Deutsche Tagespost vom 30. November, Nr. 143: 1989, 4.

²² Die Aussage des Metropoliten Kirill von Smolensk siehe in: *La Croix* vom 12. März 1991, zitiert bei G. Zyablitsev, *Uniatism as An Ecclesiological Problem today*, 198 f.

²³ R. Taft, *The Problem of „Uniatism“*, 182.

²⁴ E. Lanne, M. von Parys, *Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore – Emmitsburg*, in: Irén 3/4: 2000, 405-418; Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, 221, 317 f.

²⁵ Siehe, W. Hryniewicz, *Hoffnung, den Dialog zu retten*, in: OS 40: 1991, 313.

²⁶ „Le Pape, Nous le savons bien, est sans doute l'obstacle le plus grave sur la route de l'œcuménisme.“ Die Rede von Papst Paul VI., die er am 28.4.1967 vor den Mitgliedern des Einheitssekretariats hielt, in: AAS 59: 1967, 493-498, hier 498; W. Klausnitzer, *„Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene“ (Paul VI.). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht*, in: Cath(M) 50: 1996, 193-209.

Kirche dar und schließe eine Kircheneinheit sowie die gemeinsame Eucharistie aus.²⁷ Die orthodoxe Position in der Frage des Jurisdiktionsprimats des Bischofs von Rom ist eindeutig ablehnend.²⁸ Der Kernpunkt der Kritik des orthodoxen Athener Theologen J. Panagopoulos ist der Anspruch der römischen Kirche auf den Besitz der vollen Wahrheit, der nach der Sicht von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* weder den orthodoxen noch den evangelischen Kirchen zukommt. Er lehnt ebenso einen *iure divino* begründeten päpstlichen Primat ab und lässt nur einen im Sinne des *primus inter pares* gelten.²⁹ „Im Blick auf das Papsttum, die Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche, seinen Jurisdiktionsprimat und seine Unfehlbarkeit kommt es den Orthodoxen wesentlich darauf an, dass die Kirche sich in ihrer Gestalt als Gemeinschaft von Ortskirchen versteht, die durch das Band des gemeinsamen Glaubens, des Gottesdienstes und der eucharistischen Gemeinschaft miteinander verbunden sind. Auf der Strukturebene der Kirche soll diese Gemeinschaft ihren sichtbaren Ausdruck in der Kollegialität der Ortskirchen und der Bischöfe finden, die ihrerseits wiederum ihre Sichtbarkeit in der Synodalität und Konziliarität der Kirche haben.“ Das Bischofsamt, welches keine Über- oder Unterordnung unter einen anderen Bischof kenne, und somit das Kollegium, vornehmlich das Ökumenische Konzil, sei das höchste, verbindliche und unfehlbare Lehramt der Kirche, so der orthodoxe Theologe A. Basdekis.³⁰ Es müsse ein Konsens erzielt werden in Bezug auf die Frage, wie der Primat des Bischofs von Rom in der Kirche des ersten Jahrtausends tatsächlich verstanden und praktiziert worden sei. „War es nur ein Primat der Liebe und Ehre oder auch ein Primat echter und wirklicher Machtausübung gegenüber den anderen Kirchen?“³¹ Für den griechisch-orthodoxen Theologen Evangelos Theodorou bestehen die konkreten Voraussetzungen für die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit in: „a) zuallererst der Aufgabe des päpstlichen Primates als eines Primates der Macht über die ganze Kirche; b) der Aufgabe des Vatikans und des Heiligen Stuhls als eines Macht- und Staatsapparates (Vatikan als Staatsform), und c) der Aufgabe der Unia, d.h. des Systems der mit Rom unierten katholischen Kirchen.“³² Das Problem des Primats des Bischofs von Rom und der Kirchenleitung macht somit im Zusammenhang mit dem Uniatismus die Kernfrage aus, die über den künftigen Verlauf und endgültigen Erfolg oder Fiasko des orthodox-katholischen Dialogs entscheiden wird.

Wie schon im dritten Kapitel dieser Arbeit signalisiert wurde, kristallisierte sich die Problemschärfe des Uniatismus bereits vor dem Beginn des theologischen Dialogs heraus, begleitete seinen Verlauf und bleibt bis heute diskussionsbedürftig. Der orthodoxen Seite der Internationalen Gemischten Kommission ging es bei der ersten Vollversammlung auf Rhodos 1980 um das Teilnahmeverbot für die Unierten am theologischen Dialog und ihre Duldung bedeutete seitens der orthodoxen Kirche keine Anerkennung der Unierten.³³ Den Uniatismus nahm man als einen Stolperstein zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche wahr. Die Aktualität der Uniertenfrage wurde spürbar während der Vollversammlung

²⁷ „Papstprimat derzeit einziges Hindernis der Ökumene“, in: Deutsche Tagespost (13. Februar) 19: 1996, 5.

²⁸ „a) Die höchste Autorität in der Kirche besitzt das Ökumenische Konzil. b) Keiner der Bischöfe hat eine Autorität oder einen Rechtsanspruch oder ein kanonisch verliehenes Recht auf irgendeine kirchliche Jurisdiktion ohne das kanonische Einvernehmen und die Zustimmung des anderen.“ Vgl. A. Kallis, *Par cum pari. Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: ders. (Hg.), *Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 20.

²⁹ „Im Sinne der Orthodoxen gilt immer noch die allein aus dem lebendigen Potential der *Una Sancta* hervortretende Forderung: Ein inklusives eucharistisch-charismatisches Kirchenverständnis und eine eucharistisch-synodal begründete Einheit auf dem Boden der einen, ungeteilten Kirche der ersten acht Jahrhunderte. An Stelle des päpstlichen Anspruchs (95) soll also gelten: Die Gemeinschaft aller lokalen Kirchen mit dem Glauben und Leben der Kirche der ersten acht Jahrhunderte ist die notwendige Voraussetzung für die Einheit.“ Siehe J. Panagopoulos, *Ut unum sint. Bemerkungen zu der neuen päpstlichen Enzyklika aus Orthodoxer Sicht*, in: *Conc(D)* 31: 1995, 475.

³⁰ A. Basdekis, *Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche*, in: *OrthFor* 9: 1995, 85.

³¹ A. Basdekis, *Die Ökumene-Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. „Ut unum sint“*. Würdigung und Anmerkungen aus orthodoxer Sicht, in: W. Seidel, P. Reifenberg (Hgg.), *Neue Anstöße für die Ökumene? Zur Ökumene-Enzyklika Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint“*, (Materialien 11, Erbacher Hof, Bildungszentrum der Diözese Mainz), Studententagung am 14. Oktober 1995 im Erbacher Hof, 22.

³² E. Theodorou, *Paratereseis kai s'cholia*, in: *Ekk(A)* Nr. 10: 1995, 418-420, zitiert bei A. Basdekis, *Die Ökumene-Enzyklika des Papstes Johannes Paul II.*, 19.

³³ *Erste Plenartagung der Gemischten Kommission: Patmos – Rhodos, 29. Mai bis 4. Juni 1980*, in: *Pro Oriente* Bd. 12, 1987, 53-74; C. G. Zaphiris, *Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland*, in: *Theol* 52: 1981, 779-851; H. M. Biedermann, *Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand*, in: *COst* 37: 1982, 4-14.

in Neu-Valamo 1988, rückte aber besonders deutlich nach der politischen Wende in Osteuropa in den Vordergrund. Das Landeskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche, das Anfang Juni 1990 tagte, stellte fest, dass das Uniertenproblem, situationsbezogen auf die Westukraine, die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Russisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche bedrohe und damit „die Hoffnung auf eine erfolgreiche Fortsetzung des orthodox-katholischen Dialogs“ untergrabe.³⁴

Ein Rückblick auf den Verlauf des theologischen Dialogs in Freising, Ariccia und Balamand zeigt einen Wandel, der sich in der Einstellung der orthodoxen Kirche zu den katholischen Ostkirchen vollzog: von einer Ablehnung des Existenzrechtes der Unierten und dem Teilnahmeverbot am theologischen Dialog zu einer tolerierenden bzw. duldbaren Haltung und der Einladung bei der Mitwirkung am „Dialog der Liebe und der Wahrheit“. Trotz des Erreichten kann man mit M. Basarab sagen, dass der Uniatismus auch nach Balamand andauernd einen Grund zur Aufregung in der Diskussion zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche ausmache, und seit dem Beginn des Dialogs zwischen beiden Kirchen bilden die mit Rom unierten Ostkirchen den empfindlichen Punkt, die offene Wunde am Leibe der orthodoxen Kirche,³⁵ und diese Wunde, wie sich aus den Gesprächen der 8. *Vollversammlung der Internationalen Gemischten Dialogkommission* in Baltimore ergab, betrifft alle Lokalkirchen, sowohl orthodoxe als auch katholische.³⁶

Wie sich auch immer die Problemverlagerung in den am bilateralen orthodox-katholischen Dialog beteiligten Kirchen auf Grund der geschichtlichen Forschung der Ereignisse im Zusammenhang mit der Brester Union (1596) darstellen mag, in der Lösung der Uniertenfrage wird im überwiegenden Maße die Stimme derer zählen, die so oft – zu Unrecht – als eigentliche Auslöser des Konflikts betrachtet werden. Seit dem Beginn der Arbeit der *Internationalen Gemischten Dialogkommission* scheint die Tatsache äußerst problematisch zu sein, dass eben die Teilnahme der unierten Kirche mehr oder weniger von beiden Seiten des orthodox-katholischen Dialogs permanent ignoriert wurde. Ihre spätere Einladung zum theologischen Dialog kann man als einen enormen Fortschritt bezeichnen. Gewiss wird auch die künftige Lösung der Uniertenfrage im großen Maße von den Unierten selbst abhängen, von dem, wie sie sich selbst im Lichte des Zweiten Vatikanums verstehen, wie sich die UGKK mit der Erfahrung von über 400 Jahren ihres Bestehens in der konkreten Situation zu Anfang des 21. Jahrhunderts artikuliert. Jede theologische Stellungnahme, sei es katholisch oder orthodox, ist von geringem Nutzen, wenn sie das Selbstverständnis der unierten Kirche in den Dialogsdokumenten nicht mitberücksichtigt. Aus dem Dokument von Balamand 1993 kann man den Eindruck gewinnen, als wäre die Uniertenfrage auf der theologischen Ebene gelöst. Die Klärung der praktischen Streitangelegenheiten sei nur eine Frage der Zeit. Dieser Eindruck ist trügerisch, wenn man genau den ekklesiologisch tiefgehenden Bemerkungen zum Balamand Dokument von Kardinal Lubačivs'kyj nachgeht. Das Oberhaupt der UGKK schätzt zwar, im Vergleich zu den unierten Rumänen, die das Dokument ablehnten, das Ergebnis von Balamand grundsätzlich sehr hoch ein, macht aber gleichzeitig starke Aussagen, die die ekklesiologische Selbstbestimmung der UGKK charakterisieren und auch bereits bei seinen Vorgängern³⁷ im Amt als bestimmende Prinzipien der katholischen Ostkirche galten. Das Ignorieren der Aussagen von Kardinal Lubačivs'kyj verspricht keine fortschreitende Einigung im orthodox-katholischen Dialog und auch keine Entspannung der Beziehung zwischen der römischen und orientalisches-katholischen Kirche. Aufgrund des Rechts auf Religionsfreiheit kann von den Unierten nicht erzwungen werden, dass sie sich absolut der römischen oder der orthodoxen Ekklesiologie anpassen und auf ihre Identität verzichten, zumal die Eigenständigkeit der Kyjiver Kirche ihr selbst bereits vor der Union von Brest zu Eigen war.

Der Patriarch Bartholomaios I. sagte im Jahr 1996: „Wir wissen noch nicht, wie viel Zeit wir noch brauchen werden, um das brennende Problem des Uniatismus in zufriedenstellender Weise zu klären, so dass wir dann zu der ursprünglichen Thematik des Dialogs zurückkehren können“.³⁸ Auch in der heutigen Situation taucht die Uniertenfrage zweifelsfrei nicht nur für die Orthodoxie als diskussionsbedürftig auf.

³⁴ *Opredelenie Pomestnogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* (russ.), (Bestimmung des Landeskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche) in: ŽMP 9: 1990, 8.

³⁵ Vgl. M. Basarab, *Uniatismus und Proselytismus auf der Tagesordnung des internationalen katholisch/orthodoxen Dialogs*, in: US 45: 1990, 322 f.

³⁶ E. Lanne, *Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore*, 416.

³⁷ Im Kapitel V, 4 über die Perspektiven der Ökumene in der Ukraine werden die ökumenischen Ansätze von den Vorfahren des Großerbischofs Lubačivs'ky, dem Metropoliten Šeptyc'ky und dem Kardinal Slipyj, dargestellt.

³⁸ *Kurznachrichten*, in: Hermeneia 12: 1996, 177.

Im orthodox-katholischen Dialog bleibt der Uniatismus neben dem Papsttum das Haupthindernis, eine immer noch ungelöste Frage und zwar nicht nur im bilateralen Dialog zwischen der orthodoxen und römischen Kirche, sondern auch und im gleichen Maße für die katholischen Ostkirchen als gleichberechtigte Partner.

Die vom Ökumenischen Patriarchen einberufene Interorthodoxe Kommission für den theologischen Dialog mit der katholischen Kirche, die vom 13. bis 14. Juli 1995 in Phanar tagte, betonte die Notwendigkeit der Fortsetzung des Dialogs. Das Dokument von Balamand sei zwar ein wesentlicher Schritt in der Entwicklung des Dialogs, trotzdem müsse auch die nächste Vollversammlung die Diskussionen zum Thema „Uniatismus“ fortsetzen.³⁹ Einerseits hat man die Dialogergebnisse von Balamand als anerkennenswert erklärt, andererseits aber wurde der Erfolg als unzureichend bezeichnet. Die Uniertenfrage benötigt ein gründliches Studium, und zwar im Zusammenhang mit allen dogmatischen Entwicklungen und geschichtlichen Begebenheiten. Wenn immer wieder deutlicher bekräftigt wird, dass der Uniatismus als Modell und Methode keineswegs ein Produkt der unierten Kirchen sei, sondern der Römisch-Katholischen Kirche, wie es in der Stellungnahme der Studiengruppe der Kyjiver Kirche formuliert wurde, könnte dies zur Klärung der Frage beitragen.⁴⁰ Die Debatten der 8. *Vollversammlung der Internationalen Gemischten Dialogkommission* in Baltimore (2000) zeigten sehr deutlich, dass das Thema des Uniatismus immer noch diskussionsbedürftig ist und einen gründlichen Vorgang in theologischen, pastoralen, historischen und kanonischen Fragen benötigt. Der ekklesiologische Status der katholischen Ostkirchen wird seitens der Orthodoxie als „anormal“ betrachtet.⁴¹ Darauf deutet ebenfalls das Zweite Vatikanum im *Dekret über die katholischen Ostkirchen* hin, wenn es „Rechtsbestimmungen“ lehrt, die „nur für die gegenwärtigen Verhältnisse gelten, bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“ (30). Für E. Lanne ist nicht die ekklesiologische Situation der unierten Kirchen anormal, sondern die Trennung, die seit dem Schisma 1054 zwischen den Schwesterkirchen des Ostens und des Westens besteht.⁴² Die Unierten selbst betrachten den ekklesiologischen Status ihrer Kirche auf Grund der Kirchengemeinschaft mit Rom alles andere als anormal. Sie gehen den von ihnen selbst gewählten Weg, der sie durch beide Kirchentraditionen führt und sie miteinander verbindet. Sie sehen sich selbst in beiden großen Traditionen essentiell verwurzelt.

1.3. Der ekklesiologische Status der unierten Kirche aus der Sicht der Orthodoxie

Die Unierten in der Ukraine verstehen sich weder als eine Brücke⁴³ zwischen der West- und Ostkirche noch als eine Teilkirche der Römisch-Katholischen, sondern als eine eigenständige Kirche. Der Großerbischof der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche (UGKK), Ivan Kardinal Lubačivs'kyj schrieb 1993 in seinem Brief an Kardinal Cassidy von der UGKK als der „Schwesterkirche“ in Beziehung sowohl zur Orthodoxen Kirche als auch zur Römisch-Katholischen Kirche. Sie würde diesen Status auch dann beibehalten, nachdem die volle Einheit zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirchen vollzogen werde.⁴⁴ Dieses Selbstverständnis der unierten Kirchen wird leider im orthodox-katholischen Dialog kontinuierlich ignoriert. So hätten nach O. Turij die „unierten“ Kirchen in den Augen vieler katholischer und orthodoxer Theologen eine zweifelhafte ekklesiologische Identität, und zwar trotz ihrer geschichtlichen Bestrebung und bewiesener Lebensfähigkeit einer gleichberechtigten Kirche.⁴⁵ In diesem Zusammenhang lässt sich sehr deutlich sehen, dass, selbst wenn der Uniatismus sowohl als Modell und auch als Methode für die Einheit der Kirchen im Dokument von Balamand (1993) abgelehnt und damit die Uniertenfrage prinzipiell geklärt wurde, vor allem für die Orthodoxen Kirchen doch die Frage offen bleibt, was mit den katholischen Ostkirchen als einem Ergebnis des verworfenen Uniatismus geschehen soll.

³⁹ *Inter-Orthodox Commission for dialogue with Roman Catholic meets at the Phanar*, in: ECJ 3: 1995, (Nr. 2), 239 f.

⁴⁰ Siehe auch die von der Studiengruppe erarbeitete Stellungnahme zur Erklärung von Ariccia. *Reflections on the Ariccia Working Draft by the Kievan Church Study Group, Meeting in Ottawa, Canada, April 21-23, 1993*, in: Logos 35: 1994, 80.

⁴¹ E. Lanne, *Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore*, 416 ff.

⁴² Ebd. 416 f.

⁴³ D. Petras, *The Balamand Statement and Hierarchical Reception*, in: ECJ 1: 1993/94 (H. 1), 72.

⁴⁴ Vgl. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

⁴⁵ Vgl. O. Turij, *Die Union von Brest 1595/96. Entstehung und historische Hintergründe*, in: G2W 4: 1997, 11.

In der Stellungnahme des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zum Uniatismus sagt er, dass die Orthodoxie die anormale ekklesiologische Situation der unierten Kirchen toleriere, [jedoch] bis zu der Zeit, in der die unierten Kirchen endgültig realisierten, wohin sie gehörten.⁴⁶ Die Eingliederung in die orthodoxe Kirche wird durch das Aufheben der kanonischen Beziehung mit Rom als eigentlicher Weg zur Einheit gesehen, um dann im Schoße der orthodoxen Kirche die volle Einheit mit dem Apostolischen Stuhl zu suchen. Wenn man aber die unierte Kirche als Teil der Römisch-Katholischen Kirche versteht, dann dürfte der Vorschlag des Patriarchen Bartholomaios I. seitens Rom uneingeschränkt als Proselytismus betrachtet werden. So schreibt Stanislav Mykhailov in der russischen katholischen Zeitung *Svjat Evangelija* von einem „orthodoxen Proselytismus in der Ukraine“, wenn er sich auf die Aufhebung der UGKK durch die Synode von Lemberg 1946, den Jubel des Patriarchen Alexij I. über den „Triumph der Orthodoxie“ in der Ukraine sowie auf die 50 Jahre ihres Verbleibens in der ROK bezieht.⁴⁷ Der orthodoxe Theologe D. Oancea fragt sich, inwieweit die Unierten bereit wären, im Dienste der großen Einheit der Christen zur Orthodoxie überzutreten, auch wenn er die unierte Kirche, die die gemeinsame orientalische Tradition trotz einer Auseinanderentwicklung größtenteils bewahrt habe, in der Brückenfunktion zwischen West- und Ostkirche durchaus für möglich ansieht.⁴⁸ Die Rede von einem eigenständigen Status der unierten Kyjiver Kirche, aus dessen Bewusstsein es zu den Unionsverhandlungen von Brest kam und den sie heute beansprucht, hat im Licht dieser Aussagen keinen Bestand. Für die unierte Kirche bestünden daher zwei Möglichkeiten: entweder die Rückkehr zur Orthodoxie oder eine totale Eingliederung in die römische Kirche, wie es der orthodoxe Theologe Th. Zissis in seinem Vortrag während der Tagung der Unterkommission in Wien zum Ausdruck brachte.⁴⁹

Bei der gemeinsamen Feier des Peter- und Paul-Festes im Juni 1995 äußerte sich der Ökumenische Patriarch, dass die Orthodoxie die „ekklesialen“ Gemeinschaften der unierten Kirchen toleriere, damit sie selbst imstande sind, ihren natürlichen Weg zur orthodoxen Mutterkirche, von der sie seit langer Zeit getrennt waren, zurückzufinden.⁵⁰ Die provisorische Tolerierung der unierten Kirchen beruhe auf dem Prinzip der kirchlichen *Oikonomia* und sei keine vollständige Amnestie für den Uniatismus. Daher sei es inakzeptabel, dass die römische Kirche ihn zu einem legitimen ekklesialen Modell aufwerte. Laut dem kanonischen Recht der orthodoxen Kirche sei der Uniatismus vorbehaltlos zu verwerfen.⁵¹ Das Prinzip von *Akribeia* verlangt eine genaue und getreue Einhaltung, Bewahrung und Anwendung der Gesamtheit der authentischen kirchlichen Überlieferung. In diesem Zusammenhang kann man auch die Aussage vom Leiter der orthodoxen Delegation, dem Metropoliten Stylianos (Harkianakis) vom Ökumenischen Patriarchat sehen, der im August 1993 sagte, dass die Orthodoxen immer bereit seien, mit römisch-katholischen Christen in Verbindung zu kommen, zu diskutieren, zusammenzuarbeiten, aber mit den Unierten würden sie nie bereit sein, irgendeine Diskussion zu führen, weil sie in der Unia eine Fälschung ihrer Identität sahen.⁵²

Allein die Verneinung des Uniatismus als falsche Methode und falsches Modell ist im orthodox-katholischen Dialog nicht ausreichend. Die offene Frage bezieht sich auf den „geschwisterlichen Status“ der unierten Kirchen, der lediglich für manche Orthodoxe als annehmbar zu sein scheint. Der rumänisch-orthodoxe Metropolit Nikolaus von Banat erklärte, die Römisch-Katholische Kirche und die Orthodoxie sollten sich nicht nur gegenseitig als Schwesterkirche anerkennen, sondern auch die unierten Kirchen auf demselben Niveau betrachten.⁵³ Damit wird auf die ekklesiale Würde der unierten Kirchen als gleichberechtigte Schwesterkirchen hingewiesen, was natürlich mit dem Konzept von Balamand (3, 16) unvereinbar ist, in dem die Unierten Kirchen nur als Teilkirchen der katholischen Gemeinschaft bezeichnet werden. Dadurch scheint die Vorstellung des Textes von Balamand weit von der Realität entfernt zu sein, denn die UGKK aus dem Bewusstsein der Gleichberechtigung durch den Akt der Union von Brest 1596 nach der Kirchengemeinschaft mit der Kirche von Rom suchte, und seither um ihre ekklesiale Eigenständigkeit in der orthodox-katholischen Gemeinschaft bemüht ist.

⁴⁶ Vgl. Information Service 85: 1994, 39.

⁴⁷ S. Mychailov, *Pro pravoslavnyj prozelityzm v Ukrainini* (ukr.), in: ARI 10: 1998, 11.

⁴⁸ Vgl. D. Oancea, *Die griechisch-katholische Kirche aus orthodoxer Sicht*, 22-26.

⁴⁹ Vgl. Th. Zissis, *Uniatism: A Problem in the Dialogue*, 31.

⁵⁰ Vgl. *Patriarch Bartholomew Regarding the Eastern Catholic Churches*, in: ECJ 2: 1995, (H. 3), 30.

⁵¹ P. Boumis, *Grundriss des kanonischen Rechts der orthodoxen Kirche*, in: HOK III, Düsseldorf 1997, 155; Kallis, *Orthodoxe Kirche*, 259 f.

⁵² Vgl. G. Larentzakis, *Interview mit Erzbischof Stylianos*, 118 f.

⁵³ Vgl. D. Petras, *The Balamand Statement and Hierarchical Reception*, in: ECJ 1: 1993/94, (H. 1), 84.

Mit Recht kann man mit Patriarch Theoctist behaupten, dass im Lichte des Dokuments von Balamand die Frage nach der Einheit der Kirchen keine Utopie mehr ist⁵⁴, gleichwohl sie diskussionsbedürftig bleibt. Das Dokument von Balamand ist ein gelungener Versuch, die Übereinstimmung in strittigen Fragen des Uniatismus zu erzielen. Damit ist aber das eigentliche Problem nicht gelöst, solange der Dialog nur einen bilateralen Charakter hat. Die katholischen Ostkirchen sollten als gleichberechtigte Partner in diesem Dialog auftreten, und das muss sowohl von der Orthodoxen als auch von der Römisch-Katholischen Kirche akzeptiert werden. Sehr stark klingt die kritische Aussage des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. über das Apostolische Schreiben von Johannes Paul II. *Orientalis Lumen*, in dem die unierten Gemeinschaften und orthodoxen Kirchen, die die authentische Tradition des ersten christlichen Jahrtausends ohne Unterbrechung fortsetzen, auf die gleiche Ebene gestellt werden (1). Dies erwecke den Anschein, dass die provisorische Toleranz des anormalen vorherrschenden Systems des Uniatismus, das ausschließlich auf der Grundlage des kirchlichen Prinzips der *oikonomia* zu tolerieren sei, von der Kirche von Rom als eine völlige Billigung des Uniatismus betrachtet werde, als wäre er ein legitimes kirchliches Modell.⁵⁵ Ein solches Konzept wird laut der Aussage des Ökumenischen Patriarchen für die Orthodoxie niemals akzeptabel sein. Daher dürften laut diesem Konzept die unierten und die Orthodoxen Kirchen keineswegs von demselben Grundsatz her betrachtet werden. In Bezug auf die zwischenkonfessionellen Beziehungen in der Ukraine betont Stanislav Mykhailov mit Recht, dass die Schlüsselfrage zweifelsohne darin besteht, ob die ROK das Existenzrecht der Strukturen der UGKK anerkenne und dessen Folgen akzeptiere.⁵⁶ Zu dessen grundlegenden Folgen gehört die Anerkennung des Status jeder einzelnen unierten Kirche als einer Ortskirche, die ihre Kirchengemeinschaft mit der Kirche von Rom beibehält und nach der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mit der gesamten Orthodoxie strebt. In seiner Reaktion auf das Konzilsdekret *Orientalium Ecclesiarum* unterstrich Alexander Schmemmann, dass es vielleicht die wichtigste Erklärung in diesem Dokument sei, dass die „Unierten“ Kirchen nicht mehr als Vertreter für die Orthodoxen Kirchen betrachtet werden, sondern als Brücken zur vollen Einheit mit beiden.⁵⁷ Darin sieht der unierte Archimandrit aus Kalifornien, Boniface Luykx, in Übereinstimmung mit dem Bischof Vsevolod der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchats, eine große Chance für die UGKK, ihre volle Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel wiederherzustellen, ohne die mit Rom abzubrechen.⁵⁸

1.4. Bitteres Streiten um Kirchengüter

Die *Empfehlungen zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in der Ukraine* vom 17. Januar 1990 sahen die Bildung einer Viererkommission für die Lösung der praktischen Fragen, vor allem der friedlichen Kirchengüterverteilung, im Zusammenleben der beiden Konfessionen vor. Das Zusammenkommen der Viererkommission fand vom 7. bis zum 13. März 1990 in Kyjiv und Lemberg statt. Bereits am ersten Tag der Tagung wurde ein „Aufruf der Viererkommission zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine“⁵⁹ veröffentlicht, den aber ausschließlich der Erzbischof Marušyn, der Sekretär der Kongregation für die Ostkirchen sowie der orthodoxe Metropolit Mefodij von Voroniež unterschrieben hatten. Die fehlenden Unterschriften der unierten Teilnehmer zeigen, dass das Dokument bei den Dialogpartnern der UGKK keine Akzeptanz fand. Die Delegation der UGKK hat am 13. März 1990 die Verhandlungen der Viererkommission, die aus den Vertretern des Vatikans, der UGKK, des Moskauer Patriarchats und den Repräsentanten des ukrainischen Exarchates der ROK bestand, abgebrochen. Am 17. März 1990 verabschiedeten die unierten Bischöfe in der Lemberger

⁵⁴ *Le rêve du patriarche de Roumanie*, in: La Croix v. 16.04.1994, 14.

⁵⁵ „It appears that the provisional toleration of the irregular regime of uniatism, tolerated only by ecclesiastical economy, has been considered by the Church of Rome as a total amnesty granted to uniatism, in other words, that Uniatism has become a definitively regularized situation and thus a legitimate ecclesial model. Obviously we shall never accept this, despite our constantly peaceful disposition and our wish for reconciliation in the spirit of the Gospel.“ Siehe *Patriarch Bartholomew Regarding the Eastern Catholic Churches*, in: ECJ 2: 1995, 30 f.

⁵⁶ S. Mychailov, *Pro pravoslavnyj prozelityzm v Ukraini*, 10.

⁵⁷ A. Schmemmann, *A Response*, in: W. M. Abbott (Hg.), *The Documents of Vatican II*, New York 1966, 387.

⁵⁸ B. Luykx, *Thirty Years Later: Reflections on Vatican II's Unitatis Redintegratio and Orientalium Ecclesiarum*, in: Logos 34: 1993, 386; ders., *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 172-199; Majdansky (Bischof Vsevolod), *Does the Restoration of Communion*, 152-171.

⁵⁹ Siehe *Zvernennia Čotyrystoronnioji Komissii* (Aufruf der Viererkommission), 6-7.

Verklärungskirche eine „Erklärung zum Stand der Gespräche der Viererkommission“.⁶⁰ Bereits am Anfang dieser Erklärung wird eindeutig ausgesagt, dass jedes Dokument der Viererkommission bezüglich der Übergabe von Kirchengebäuden als ungültig zu betrachten sei. Den Hauptanstoß für den Abbruch der Verhandlungen begründete man mit der andauernden Weigerung der ROK, die Pseudosynode von Lemberg 1946 für unkanonisch zu erklären. Die unierten Bischöfe forderten vom Moskauer Patriarchat die Anerkennung der UGKK nicht nur als „Gemeinden oder Gruppen der Gläubigen des östlichen Ritus“, sondern als eine Kirche, Institution und Rechtssubjekt. Unter diesen Voraussetzungen sehen die UGKK die Möglichkeit eines weiteren Dialogs. Bevor über die Aufteilung der Kirchengebäude zwischen Orthodoxen und Katholiken diskutiert werden könne, müssten zunächst die Fragen der vollständigen Legalisierung und Rehabilitierung der UGKK geklärt sein. Dieser Ansicht nach sollte die UGKK das gesamte Eigentum erhalten, das ihr nach 1946 von der Sowjetmacht konfisziert wurde. Erst nach der Rückgabe der Kirchengebäude könne über den Kirchenbedarf der Orthodoxen diskutiert werden.

Die Forderungen seitens der UGKK, gerichtet sowohl an den Staat als auch an die ROK, haben einen durchaus berechtigten Charakter, denn sie beruhen auf dem allgemein anerkannten Recht auf Religionsfreiheit und auf Eigentum. Erst die Annullierung des juridischen Aktes von 1946 ist für die UGKK ein Zeichen seitens der ROK, dass sie die UGKK als einen gleichberechtigten Dialogpartner anerkennt.⁶¹ Die Bischöfe der UGKK bestehen auf dem Besitzrecht an ihren Kirchengütern, deren sie durch die Sowjetmacht ungerecht enteignet wurden. Das Beharren auf die Restitution wird aber gleichzeitig im Lichte der ökumenischen Offenheit zur Orthodoxie gesehen, denn die UGKK sieht sich zu Verhandlungen mit Orthodoxen über die Verteilung von Kirchengebäuden bereit, nachdem sie alle Kirchengüter vom Staat zurückbekommen habe. Die Stellung der Bischöfe fand weite Unterstützung bei den Hierarchen, Geistlichen und Laien der UGKK in der Ukraine und der Diaspora.

Die Orthodoxen sehen das Vorgehen der Unierten in der Ukraine, was die Rückgabe der Kirchengebäude angeht, als inakzeptabel und „mit christlichem Geist unvereinbar“ an. Anfang Juni 1990 tagte das Landeskonzil der ROK, deren Teilnehmer „das Recht der unierten Gemeinschaften auf legale Existenz“ anerkannten. Sie verurteilten gleichzeitig nicht nur die Gewaltmaßnahmen bei der Übernahme der Kirchengebäude, sondern auch die Einmischung der lokalen weltlichen Behörden. Den Unierten warf das Konzil verstärkte Aggressivität bei der Wiedererlangung ihrer Gotteshäuser vor.⁶² Die Konzilsväter wandten sich an die Leitung der Römisch-Katholischen Kirche, ihren Einfluss auf die Katholiken des östlichen Ritus in der Ukraine auszuüben und sie zur Wiederaufnahme des Dialogs im Rahmen der Viererkommission zu bewegen. Allein aus dieser Geste ergibt sich eindeutig, dass die UGKK für die ROK kein gleichberechtigter Dialogpartner ist, an den sie sich direkt wenden könnten, um über die klärungsbedürftigen Fragen zu verhandeln.

Die Rede von der Kirchengüterverteilung wird in der Erklärung von Balamand unter den Regeln für die Praxis besprochen. Das Dokument unterstreicht, dass in der Frage des Kircheneigentums nicht nur die Restitution der früheren Verhältnisse und die Anwendung allgemeiner Rechtsgrundsätze Geltung haben dürfen, sondern es müssten auch die örtlichen Gegebenheiten und die Komplexität pastoraler Notwendigkeiten in Rechnung gestellt werden (31). Das eigentliche Problem zwischen den Unierten und den Orthodoxen besteht darin, dass weder in den „Empfehlungen zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in der Ukraine“ noch im „Aufruf der Viererkommission zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine“ noch im Dokument von Balamand die UGKK als ein gleichberechtigter Dialogpartner aufgetreten ist und über die „örtlichen Gegebenheiten und die Komplexität pastoraler Notwendigkeiten“ gleichberechtigt mitentscheiden darf. Die katholischen Delegierten von Rom haben mit den Vertretern der ROK über das Eigentum der UGKK verhandelt, jedoch nicht mit der betroffenen Seite selbst. Somit geht es bei der Lösung des Problems der Kirchengüterverteilung nicht um die Kirchengebäude selbst, sondern eher um den Status der UGKK, die als gleichberechtigter Partner im Dialog sowohl mit der ROK als auch mit der ROK über die Verteilung der ihr gehörenden Kirchengebäude verhandeln möchte. Im Falle der Ukraine liegt die Möglichkeit der

⁶⁰ Siehe „Erklärung zum Stand der Gespräche der Viererkommission“ der unierten Bischöfe (ukr.), in: Patriarchat 23:1990, 4-6.

⁶¹ D. Treffert, *Die Unierten wollen vertragsfähig werden*, 216.

⁶² *Opredelenije Pomestnogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* (Beschluss des Landeskonzils der ROK), (russ.) in: *ZMP* 9: 1990, 8.

Lösung der Streitfragen nicht ausschließlich im Bereich des Praktischen, sondern auch der ekklesiologischen Grundsätze und betrifft den kirchlichen Status der UGKK im katholisch-orthodoxen Dialog.

Die Erwartungen der UGKK sind damit nicht in Erfüllung gegangen. Diese Probleme belasten die Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine bereits seit über 10 Jahren. Die Unierten besetzen die Kirchengebäude, die bis 1946 ihnen gehörten. Der Staat hatte sie enteignet und zum größten Teil den Orthodoxen übergeben. Nach der Erlangung der Unabhängigkeit der Ukraine (1991) nahmen die Unierten ihr Eigentum zurück. Die Orthodoxen beanspruchen wiederum das Recht auf diese Kirchengüter. Und die gegenseitige Beschuldigung nimmt kein Ende.

1.5. Die Vorwürfe des Proselytismus

Während der 3. Plenarsitzung auf Kreta (1984) trat die Frage des Proselytismus auf, die in ganzer Schärfe von den Vertretern des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem zur Diskussion gestellt wurde.⁶³ Das Abschlusskommuniqué der Beratungen in Bari betonte ausdrücklich, dass die Vertreter der Orthodoxie ihrer Sorge über den Proselytismus von Seiten der Katholiken sowie über Existenz und Aktivität der mit Rom unierten Kirchen östlicher Riten Ausdruck geben. Man schlug vor, beide Probleme zum Gegenstand eventueller Untersuchungen innerhalb der Kommission zu machen, denn sie bilden immer wieder eine Quelle ernster Divergenzen zwischen den Dialogpartnern. Es wurde auch die Einberufung entsprechender kirchlicher Instanzen empfohlen, die sich mit der Lösung praktischer Probleme beschäftigen sollten, die sich aus wirklichem oder scheinbarem Proselytismus ergeben.⁶⁴ Die Frage des Proselytismus stand neben dem Uniatismus im Mittelpunkt der Diskussionen der Dialogkommission in Freising und in Balamand.

Vom 16. bis 24. November 1995 besuchte der russisch-orthodoxe Patriarch von Moskau und ganz Russland, Alexij II., auf Einladung der VELKD und der katholischen Bistümer die Bundesrepublik Deutschland. Der Patriarch richtete eine Friedensbotschaft an das deutsche Volk, ohne auf klare Worte hinsichtlich des Uniatismus und Proselytismus zu verzichten. Darauf antwortete Friedrich Kardinal Wetter am 19.11.1995 mit der Hervorhebung der Gemeinsamkeiten, die die Ost- und Westkirche verbinden: Heilige Schrift, Apostolische Tradition, die sieben ökumenischen Konzilien, die Sakramente und die gemeinsame Heiligenverehrung. Der Kardinal versicherte dem Patriarchen ebenso, dass die katholische Kirche dem Uniatismus und Proselytismus klare Absage erteilt habe. Er sagte: „Seien Sie versichert: Wir wollen in Ihrem Land nicht ihre Gläubigen abwerben, wir möchten keinen Uniatismus und nicht Proselytenmacherei. Wir haben den Wunsch, in Freiheit unseren Brüdern und Schwestern in Ihrem Land die nötigen pastoralen Dienste leisten zu dürfen, die auch Ihre Kirche Ihren Gläubigen in Deutschland anbietet. Ihre Kirche und Ihre Priester aber wollen wir mit Wohlwollen begleiten und ihnen beistehen, dass sie das Wort Gottes verkünden, die heiligen Mysterien feiern können auch in neu errichteten Gotteshäusern (...). Haben wir doch von unserem gemeinsamen Herrn Jesus Christus den Auftrag, miteinander und nicht gegeneinander die Frohbotschaft zu verkünden.“⁶⁵ Diese klare Absage an den Uniatismus und Proselytismus fand beim Patriarchen große Beachtung.

Trotz dieser vielversprechenden Begegnung erweckte der Widerruf der Teilnahme des Moskauer Patriarchen Alexij II. im Juni 1997 an der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, bei der ein Treffen zwischen ihm und Papst Johannes Paul II. geplant war, weltweite Aufmerksamkeit.⁶⁶ Der Hauptgrund für die Ablehnung des geplanten Treffens mit dem Papst lag in der Beschuldigung der RKK, Proselytismus in Russland zu betreiben, und in der Uniertenfrage. Erzpriester W. Borowoj vom Moskauer Patriarchat verdächtigte die UGKK, als wäre ihr Ziel nicht der Dialog, sondern die völlige Vernichtung der Orthodoxie in der Westukraine und der Gewinn der ganzen Ukraine für die Union.⁶⁷ Für die Orthodoxe Kirche in Russland selbst ist die Existenz der unierten Kirche nicht das eigentliche

⁶³ W. Hryniewicz, *Der Dialog ist ein heiliges Werk*, in: OS 35: 1986, 319.

⁶⁴ Ebd. 325.

⁶⁵ N. Thon, *Patriarch Alexij II. in Deutschland. Versuch einer kritischen Würdigung des Patriarchenbesuchs*, in: COst 51: 1996, 29.

⁶⁶ Vgl. „Geplatztter Patriarchengipfel“, in: COst 52: 1997, 203 f.

⁶⁷ Vgl. W. Borowoj, *Primirenije meždu pravoslavnyimi i katolikami: nieobchodimost' očišćenija pamiaty* (Versöhnung zwischen den Orthodoxen und Katholiken: Notwendigkeit der Reinigung des Gedächtnisses), in: Biblisch-theologisches Institut des hl. Apostels Andreas (Hg.), *Primirenije. Sammlung von Materialien des Kolloquiums im Kreuzerhöhungskloster* (Chevetogne 1995), Moskau 1997, 126.

Problem, sondern die pastorale Tätigkeit der ganzen katholischen Kirche, die in den Augen der Orthodoxen Kirche einen proselytischen Charakter hätte. In der „Augsburger katholischen Sonntagszeitung“ brachte der Moskauer Patriarch eindeutig zum Ausdruck, dass die Beziehungen zwischen der ROK und der RKK trotz ihrer Komplikation etwas besser geworden seien. Das Hauptproblem stelle der Proselytismus katholischer Missionare aus verschiedenen Ländern dar. Seiner Meinung nach versuchten sie, Pfarreien dort zu gründen, wo es nie katholische Gemeinden gegeben habe. So lockten sie Menschen an, die in der orthodoxen Kirche getauft worden seien oder dort ihre geschichtlichen Wurzeln hätten. In dieser Tätigkeit katholischer wie protestantischer „Pseudo-Missionare“ sieht der Patriarch den Grund für antikatholische und antiökumenische Stimmungen, die es vor kurzer Zeit noch nicht gegeben habe.⁶⁸

Am 10. Juni 2000 warf der Patriarch Alexij II. der katholischen Kirche die Betreibung des Proselytismus in Russland und der Ukraine vor und sagte, dass es ihm schwer falle, zu verstehen, dass im 20. Jahrhundert drei orthodoxe Diözesen in der Ukraine von Katholiken vernichtet, die Gläubigen aus ihren Kirchen vertrieben, Priester verprügelt und über die Heiligen gelästert würde. Der Patriarch beschuldigte den Papst, dass er die Unierten für ihre gewalttätigen Handlungen nicht verurteilt hätte. „So sollte man eine Schwesterkirche, wie die Katholiken die Orthodoxen benennen, nicht behandeln (...) Proselytenmacherei, Menschen, die orthodox getauft oder von ihren Wurzeln her orthodox sind, zum Katholizismus ‚bekehren‘ – auch das ist etwas, was zwischen Schwesterkirchen nicht geschehen darf. Das macht unsere Beziehungen heutzutage schwierig.“⁶⁹

V. Čaplin, der Erzpriester des Moskauer Patriarchats spricht von einer „umfassenden missionarischen Arbeit der Römisch-Katholischen Kirche“, die auf Proselytismus ausgerichtet sei. „Die Russische Orthodoxe Kirche ist der Meinung, dass der Vatikan gerade für diese Ziele und überhaupt nicht für eine ‚normale‘ Betreuung seiner Herde vier katholische Diözesen in unserem Land errichtet hat, wie auch ein neues Exarchat und zwei neue Diözesen in der Ukraine, und zwar in Gebieten, wo die Katholiken eine winzige Minderheit ausmachen.“⁷⁰ Im Proselytismus seitens der RKK sieht der Metropolit Kirill, der Vorsitzende des kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats, das Haupthindernis für den weiteren Dialog zwischen beiden Kirchen. „Der Proselytismus der Katholiken unter der traditionell orthodoxen Bevölkerung in Russland wie in den anderen Ländern der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten entwertet die auf dem II. Vatikanischen Konzil der Römisch-Katholischen Kirche erklärte Haltung zur orthodoxen Kirche als einer ‚Schwesterkirche‘.“⁷¹ Der Metropolit listet zahlreiche Beispiele von der missionarischen Tätigkeit der RKK unter den in der orthodoxen Kirche getauften Kindern und Heranwachsenden in Krankenhäusern, Oberschulen und Kindergärten auf, die er als Proselytismus bezeichnet. Metropolit Kirill ist der Meinung, dass es die katholischen Ordensgemeinschaften sind, die den Proselytismus am aktivsten betreiben.⁷² Es gibt keine Rechtfertigung für die Gründung von so vielen Klöstern für die Pastoralarbeit unter den Katholiken, die nur eine kleine Minderheit ausmachen. Es bestehe hier, so der Metropolit, „die Hoffnung auf Bekehrung einer größeren Zahl orthodoxer oder ‚ungläubiger‘ Russen“.

Dass es einzelne Übereifrige in der katholischen Kirche, wie auch in anderen Kirchen, immer wieder gibt, lässt sich nicht bestreiten. Im Umgang mit dieser Erscheinung ist es wichtig, sich nicht auf die Verallgemeinerungen zu stützen, sondern sich mit den konkreten missbräuchlichen Fällen auseinanderzusetzen.⁷³ Nur die Rede von konkreten Fällen des Proselytismus können zur Bekämpfung der antiökumenischen Mentalität und somit der Einleitung einer gegenseitigen Sensibilität beitragen. Einzelne Fälle des Proselytismus hat das Oberhaupt der russischen Katholiken, Erzbischof Kondrusiewicz, in seinem Antwortschreiben an den Metropoliten Kirill mit Bedauern zugegeben.⁷⁴

⁶⁸ Vgl. KNA vom 03.02.1997, 124.

⁶⁹ Vgl. in: SEIA Newsletter on the Eastern Churches and Ecumenism Nr. 57, 27. Juni 2000, 3, zitiert in: R. Taft, *The Problem of „Uniatism“*, 116, Anm. 44.

⁷⁰ V. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 5 ff.

⁷¹ Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus unter der orthodoxen Bevölkerung Russlands. Eine Klarstellung*, Moskau 25. Juni 2002, in: SOrth 3: 2002, 7-15, hier 7.

⁷² Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus*, 11 ff.

⁷³ W. Kasper, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, in: CivCatt 153: 2002, 538.

⁷⁴ Th. Bremer, *Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Russland*, in: HerKorr 56: 2002, (Nr. 9), 461.

Im Dossier des Moskauer Patriarchats zur Frage des Proselytismus erblickt der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, W. Kardinal Kasper, die neuen Ansätze der Anerkennung des Rechts der öffentlichen Religionsausübung der katholischen Kirche und des Prinzips der Gewissensfreiheit seitens der ROK. Somit wird „nicht mehr als Proselytismus“ angesehen, „wenn ein einzelner orthodoxer Christ oder ein nichtgetaufter Russe aus freien Stücken sich der katholischen Kirche anschließen will und diese ihn nach einer Zeit der Prüfung der Ernsthaftigkeit seiner Motive aufnimmt“. ⁷⁵ Ab wann kann man jedoch wirklich von einer freien Wahl sprechen, so dass sie von beiden Kirchen als eine solche anerkannt wäre?

Der orthodoxe Erzpriester V. Čaplin gibt zu, dass es solche Fälle eigener freier Entscheidungen zur Konversion geben könne. Sie sei aber keineswegs frei, wenn in der Regel solch eine ‚freie Wahl‘ gut vorbereitet worden sei durch vorhergehende Missionstätigkeit. Es sei eine Sache, so der Erzpriester, wenn jemand selbst in eine katholische Kirche gehe, eine andere Sache, wenn ein Missionar ihn dorthin bringe. ⁷⁶ Die Missionare einer Kirche, die einer anderen Kirche in irgendeinem Sinne überlegen sind, können in ihrer Arbeit gewiss einen größeren Erfolg erzielen. Gerade in der finanziellen Überlegenheit der katholischen Kirche im Osten sieht E. Ch. Suttner ein Konfliktpotenzial, das im Namen einer fairen Partnerschaft zwischen beiden Schwesterkirchen auf demselben Territorium unbedingt aus dem Weg geräumt werden muss. „Wenn der Klerus der einen Kirche – meist ist es die katholische Kirche, die Unterstützung durch ausländische Priester hat – dem Klerus der anderen Kirche bildungsmäßig bzw. den finanziellen Möglichkeiten nach überlegen ist, kann dies wirklich oder auch nur vorgeblich ein unlauteres und vom Recht auf Gewissensfreiheit nicht gedecktes Überflügeln der anderen Kirche zur Folge haben.“ ⁷⁷ In der Ausnutzung „finanzieller Zuwendungen oder anderer Vorteile“ für missionarische Zwecke sieht W. Kardinal Kasper ebenso einen Verstoß gegen das Evangelium und die menschliche Freiheit. ⁷⁸

Die westlichen Missionare eilen in den Osten, obwohl gerade der Westen als „Missionsland“ ⁷⁹ gilt, und die westlichen Kirchen an erster Stelle verpflichtet sind, zum Fortgang der Neuevangelisierung des europäischen Kontinents beizutragen. Der erste Grund für den Aufbruch der westlichen Missionare in den Osten besteht in der Tatsache, dass es immer noch, über 10 Jahre nach dem Verfall der Sowjetunion, an Geistlichen im Dienste der katholischen Kirche in den Ländern der ehemaligen UdSSR mangelt. Johannes Paul II. sprach zu den katholischen Bischöfen aus Russland vom dringenden Bedarf der Ausbildung des einheimischen Klerus, der die Mentalität dieser Völker besser fühlt und versteht. ⁸⁰ Es besteht große Hoffnung in diesem Anliegen des Papstes, dass der einheimische katholische Klerus, überwiegend aus Ländern der orthodoxen Tradition, auch über die Mentalität der Duldung oder des bloßen Respekts hinaus das Gefühl größerer Wertschätzung haben wird für die orthodoxe Kirche, die vom Zweiten Vatikanum ausdrücklich „Schwesterkirche“ genannt wird. Und diese neue Mentalität sollte nicht nur die Denkweise der Hierarchie der lateinischen Ortskirche prägen, sondern jedem einzelnen Geistlichen bewusst werden, jeder Person, die in der Pastoral Verantwortung trägt, und allen Gläubigen.

1.6. Zur Diskussion um das Prinzip des „kanonischen Territoriums“

Nach dem Verfall der Sowjetunion stellte sich die Römisch-Katholische Kirche (RKK) den neuen Missionsaufforderungen in den osteuropäischen Ländern. Die spirituellen Angebote richteten sich in erster Linie an die Gläubigen, die aus katholischer Tradition stammten und sich so deklarierten. In diesem Sinne besteht bis heute Einmütigkeit zwischen der RKK und der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK),

⁷⁵ Vgl. Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus*, 9; Erklärung von Kurienkardinal Walter Kasper zu Russland: *Für eine Wiederaufnahme des Dialogs mit Moskau*, in: www.kann.de/doku/aktuell/russland/bistuemer/vatikan.html.

⁷⁶ V. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 5.

⁷⁷ E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, 148.

⁷⁸ W. Kasper, *Le radici teologiche*, 537.

⁷⁹ Vgl. Bischofssynode Sonder-Versammlung für Europa in Dezember 1991. „In einigen Teilen des Kontinents, besonders aber in den neuen Staaten, ist der christliche Glaube fast unbekannt wegen der andauernden Verbreitung des Atheismus, oder der Prozeß der Säkularisierung ist schon so weit fortgeschritten, dass die Evangelisierung fast ‚von neuem‘ wieder beginnen muss“. *Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat*, 13. Dezember 1991, in: VApS 103, Bonn 1991, Art. 3.

⁸⁰ Johannes Paul II. sprach am 9. Februar 2001 beim „Ad-limina“-Besuch der russischen Bischöfe von der Wichtigkeit der Rekrutierung des Klerus aus der lokalen Bevölkerung, der „die Mentalität und das Erbe“ dieses großen Volkes, zu dem er gehört, zutiefst zu verstehen weiß. Vgl. Johannes Paul II., *Bereitet dem Volk Gottes ein Leben der Gnade*. Ansprache am 9. Februar 2001, in: OR(D) 9: 2001, 11.

dass es nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht jeder einzelnen Kirche ist, auf die pastoralen Bedürfnisse ihrer Gläubigen überall in der Welt zu reagieren. Gleichzeitig wandte sich die katholische Kirche an solche Menschen, die keiner Konfession angehörten und nach einem tiefen religiösen Leben suchten. Im Jahre 1991 wurden in der Russischen Föderation katholische Administraturen errichtet.⁸¹ In diesem Zusammenhang erklärte der Heilige Stuhl unter anderem, dass die Apostolischen Administraturen geschaffen wurden, um „den religiösen Erfordernissen der katholischen Gemeinden in den Orten zu entsprechen, in denen sie sich heute infolge der wohlbekannteren Massendeportation befinden“. Es wurden keine „parallelen missionarischen Strukturen“ mit „Absicht der Proselytenmacherei“ geschaffen. Damit will die katholische Kirche gemäß den „vom II. Vatikanischen Konzil befürworteten Prinzipien des Ökumenismus“ die orthodoxe Kirche als Schwesterkirche anerkennen.⁸² Im Dokument der „Pro Russia“-Kommission (1992) werden die katholischen Bischöfe dazu aufgerufen, außer der Hilfeleistung für die orthodoxe Kirche darauf zu achten, dass kein Aspekt der Tätigkeit in den Gebieten, welche sich unter ihrer Jurisdiktion befinden, als „parallele Evangelisationsstruktur“ ausgelegt werden könnte (II,2).⁸³ Am 11. Februar 2002 wurden die Apostolischen Administraturen auf dem Territorium der Russischen Föderation zu regulären Diözesen und somit zu einer „Kirchenprovinz“ der RKK erhoben.⁸⁴ Aus katholischer Sicht handelt es sich dabei um einen Akt der Normalisierung, d.h. des Übergangs von der vorläufigen Struktur Apostolischer Administraturen zu der Normalstruktur, in welcher die katholische Kirche überall auf der Welt in dauerhafter Form präsent ist.⁸⁵

Dieser Vorgang löste eine scharfe Kritik seitens der gesamten Orthodoxie⁸⁶, vor allem aber des Moskauer Patriarchats und der russischen Öffentlichkeit⁸⁷ aus. In der Erklärung des Moskauer Patriarchen Alexij II. und des Synods der ROK ist die Rede von einem „fehlerhaften“ und „unfreundlichen Schritt“ des Vatikans, der die Perspektiven der Verbesserung der Verhältnisse zwischen beiden Kirchen untergrabe. „Die Gründung der ‚Kirchenprovinz‘, der ‚Metropole‘, bedeutet im Grunde genommen Gründung der katholischen Ortskirche in Russland mit ihrem Zentrum in Moskau, die das Recht auf das Russische Volk als ihre Herde beansprucht, das kulturell, spirituell und geschichtlich die Herde der Russischen

⁸¹ Siehe AAS 83: 1991, 544-548, AAS 91: 1999, 840-841.

⁸² Siehe die Erklärung des Vatikans zur Gründung der Apostolischen Administraturen in der Russischen Föderation, „Tiefes Bedauern“ über Nichtteilnahme. Vatikans weist Vorwürfe des Moskauer Patriarchats zurück, in: OR(D) 43: 1991, 3.

⁸³ Päpstliche Kommission „Pro Russia“, *Allgemeine Prinzipien und praktische Normen*.

⁸⁴ Es wurde die Kirchenprovinz Moskau errichtet, die aus der Erzdiözese „Mutter Gottes“ in Moskau, der Diözese „Verklärung des Herrn“ in Novosibirsk, der Diözese „St. Josef“ in Irkutsk und der Diözese „St. Clemens“ in Saratow besteht. Siehe AAS 94: 2002, 596-601.

⁸⁵ W. Kasper, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, in: CivCatt 153: 2002, 531; gegenüber der KNA erläuterte W. Kardinal Kasper eine Reihe von Missverständnissen, die sich hinter den Beschuldigungen der ROK verbergen. „Eine Metropole, eine Kirchenprovinz, ist für die Russische Orthodoxe Kirche eine mächtige, wichtige Größe. Für uns handelt es sich bei der Erhebung einer Apostolischen Administratur zur Kirchenprovinz um einen administrativen Vorgang. Weder das Territorium noch die Personen noch deren Vollmachten ändern sich, es ändert sich nur der Name. Für uns ist das ein Schritt zur Normalisierung der Verhältnisse und nicht mehr.“ Siehe „Keine Alternative zum Dialog“, in: G2W Nr. 4, 2002, 7-8, hier 8.

⁸⁶ Es sei hier darauf hingewiesen, dass die Kritik an der Handlungsweise des Vatikans, außer vom Moskauer Patriarchat, ebenso von anderen Orthodoxen Kirchen ausgegangen ist. Die Errichtung einer neuen römisch-katholischen Kirchenprovinz in Russland kritisierten die Antiochenische, Serbische, Bulgarische und Polnische Orthodoxe Kirche. V. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott, der Geschichte und der Menschheit handeln*, in: Orthodoxie aktuell 8: 2002, 9; zur Kritik des Patriarchen Paul und der Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche siehe *Obrašćenije Sviatejšego Patriarcha Serbskogo Pavla i Sviatejšego Sinoda Serbskoj Pravoslavnoj Cerkvi k Papie Ioannu-Pavlu II po povodu ustrojstva Rimsko-Katoličeskoj Cerkvi v Rossii*, in: ŽMP 4: 2002, 71-73.

⁸⁷ Das Außenministerium der Russischen Föderation erklärte am 12. Februar 2002: „Ohne das Recht der Katholischen Kirche, sich in Übereinstimmung mit den kanonischen Normen zu organisieren, anzuzweifeln, ziehen wir in Betracht, dass diese Frage in erster Linie die zwischenkirchlichen Beziehungen betrifft und zum Grund für eine ernste Verkomplizierung werden kann und empfehlen daher dem Heiligen Stuhl, zum gegenwärtigen Zeitpunkt von einer Umwandlung der Apostolischen Administraturen in Diözesen Abstand zu nehmen und diese zusammen mit der Russischen Orthodoxen Kirche zu regeln“. Darüber hinaus wird Bedauern ausgedrückt, dass „eine solche Entscheidung ohne gebührende Berücksichtigung der Meinung der russischen Seite“ erfolgte. Siehe zitiert N. Thon, *Beziehungen zwischen Moskau und dem Vatikan am Ende?* in: Orthodoxie Aktuell 2: 2002, 8.

Orthodoxen Kirche ist.“⁸⁸ Man deutete den Vorgang der RKK als die „Schaffung einer vollwertigen, zentralisierten katholischen Ortskirche in Russland“, obwohl dort schon 1000 Jahre lang eine eigene Ortskirche bestehe. Aus orthodoxer Sicht bedeutet dieser Vorgang eine faktische Missachtung der ROK „als einen Teil der allgemeinen Kirche“, was letztendlich gegen die Ekklesiologie der Schwesterkirchen verstoße, die vom Zweiten Vatikanum gelehrt wurde. Wenn aber die Orthodoxe Kirche auf dem Prinzip des „kanonischen Territoriums“ beharre, dann wolle sie damit demonstrieren, dass sie die katholische Kirche für einen Teil der einen christlichen „Katholizität“ halte, auf die die Normen der Alten Kirche anzuwenden seien, die die Existenz paralleler Kirchenstrukturen nicht zulassen, so der russisch-orthodoxe Erzpriester Vsevolod Čaplin.⁸⁹ Für die ROK deutet die Vorgehensweise des Vatikans auf ein klares Zeichen des Proselytismus unter den Menschen, die „potentiell orthodox“ seien, hin. Für die orthodoxe Kirche ist es inakzeptabel, dass die Katholiken die orthodoxen Gläubigen, „die in der Orthodoxen Kirche getauft wurden oder die der Orthodoxen Kultur verbunden sind, was praktisch für die gesamte ethnische russische Bevölkerung der Russischen Föderation, aber gleichermaßen auch für viele traditionell orthodoxe Völker der Länder der Gemeinschaft Unabhängiger Staaten gilt, für ‚Ungläubige‘ halten“. Auf ihrem „kanonischen Territorium“ sei sie die einzige Kirche, die den ethnischen Russen das Evangelium verkünden dürfe.⁹⁰ Jede Kirche dürfe daher nur auf ihrem Territorium missionieren.

Von katholischer Seite wird dieses Verständnis des „kanonischen Territoriums“ entschieden zurückgewiesen. Von einer Aufteilung der Welt in kanonische Territorien kann daher keine Rede sein, da die Kirche ihren Missionsauftrag im universalen Sinne artikuliert und auszuführen hat (Mt 28,19). Auch die ROK betont den universalen Charakter ihrer Sendung ausdrücklich.⁹¹ Diese universale Kirche existiere in der Welt in Gestalt verschiedener Ortskirchen, die miteinander die Einheit bilden.⁹² Im Grundlagedokument zur Soziallehre der ROK wird zuerst der universale und übernationale Charakter der Kirche unterstrichen (II.1).⁹³ Im darauf folgenden Artikel wird der Begriff „Ortskirche“ im Sinne von „Autokephaler Landeskirchen“ eingeführt und präzisiert (II.2).⁹⁴ Diese autokephalen Nationalkirchen haben jeweils ihr national umschriebenes Territorium. Abgesehen von vielen Spannungen⁹⁵ hinsichtlich dieses Kirchensystems innerhalb der Orthodoxie verbleiben die autokephalen orthodoxen Kirchen

⁸⁸ Vgl. *Zajavlenie Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Alexija i Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v svjazi s sozdaniem v Rossii katoličeskich eparchii i „cerkovnoj provincii“* (Erklärung des Patriarchen von Moskau und Ganz Russland, Alexij und dem Heiligen Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche über die Gründung der katholischen Diözesen und der ‚Kirchenprovinz‘ in Russland, 12. Februar 2002), in: *ŽMP* 3: 2002, 4; siehe *Doklad patriarcha Moskovskogo i Vseja Rusi Alexija* (russ.), in: *ŽMP* 10: 2004, 46; siehe auch *Doklad Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Alexija II na Archijerejskom Sobore Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* (Vortrag des Patriarchen von Moskau und Ganz Russland Alexija II. auf der Synode der Russischen Orthodoxen Kirche – 18.02.1997), in: *ŽMP* 3: 1997, 59.

⁸⁹ Erzpriester Vsevolod Čaplin ist Stellvertretender Vorsitzender der Abteilung für kirchliche Außenbeziehungen des Moskauer Patriarchats. Siehe *Aus der Verantwortung vor Gott*, 4.

⁹⁰ Vgl. V. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 5 f.

⁹¹ Siehe das Dokument der Synode des Moskauer Patriarchates, die vom 13.-16.08.2000 in Moskau tagte. *Grundlegende Prinzipien über die Einstellung der Russischen Orthodoxen Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen* (russ.), in: *ŽMP* 10: 2000, Art. 1.4., S. 22.

⁹² Die Gemeinschaft der Kirchen bildet eine Einheit: „ein Haupt, einen Anfang, eine Mutter“ (Cyprian von Karthago). Vgl. *Grundlegende Prinzipien*, Art. 1.7.

⁹³ Die Soziallehre der Russischen Orthodoxen Kirche wurde auf der Heiligen Synode der ROK am 13.-16. August 2000 verabschiedet. Siehe deutsche Übersetzung *Die Grundlagen zur Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche*, J. Thesing, R. Uetz (Hgg.), Sankt Augustin 2001.

⁹⁴ „Der universale Charakter der Kirche bedeutet allerdings nicht, dass die Christen kein Recht auf nationale Eigenart und nationale Selbstverwirklichung hätten. Im Gegenteil, die Kirche verbindet in sich das universale mit dem nationalen Prinzip. Die Orthodoxe Kirche besteht somit in ihrer Eigenart als universale Kirche aus einer Anzahl Autokephaler Landeskirchen. Auch im Bewusstsein, Bürger des himmlischen Vaterlandes zu sein, dürfen die orthodoxen Christen ihre irdische Heimat nicht vergessen.“ Vgl. J. Thesing, R. Uetz (Hgg.), *Die Grundlagen zur Sozialdoktrin*, Art. II.2.

⁹⁵ H. J. Schulz betont mit Recht, dass man der orthodoxen Seite entgegenhalten könnte, „dass sie es unter ihren eigenen Mitgliedskirchen bisher nicht vermocht hat, die kanonisch unbezweifelte altkirchliche Norm der territorial einheitlichen Hierarchie durchzusetzen, dass vielmehr dieses Prinzip ständig neu in orthodoxen Kirchen durch den Aufbau ethnisch bedingter Parallelstrukturen auf gleichem Territorium konterkariert wird. Wie man weiß, ist die Bereinigung dieses Zustandes eines der wichtigsten Anliegen des künftigen Panorthodoxen Konzils, ohne dass konkrete Hoffnung auf eine durchgreifende Regelung besteht“. Siehe *Die Zurückweisung des Uniatismus*, 28.

geistlich unter sich in Kommunionsgemeinschaft und sind daher untereinander verpflichtet, die territoriale Integrität der anderen Kirche zu achten, gemäß dem Heiligen Paulus, der darauf Acht gab, „das Evangelium nicht dort zu verkündigen, wo der Name Christi schon bekannt gemacht war, um nicht auf einem fremden Fundament zu bauen“ (Röm 15,20). Das Prinzip des kanonischen Territoriums hat keine Gültigkeit in Bezug auf die Kirchen, mit denen die orthodoxe Kirche keine volle Kirchengemeinschaft hat. So bezieht sich dieses Prinzip weder auf die altorientalischen Kirchen noch auf die katholische Kirche.⁹⁶ Seitens der katholischen Kirche wird wiederum das Prinzip der jurisdiktionellen Territorien⁹⁷ nur auf Kirchen angewandt, die sich in der katholischen Kirchengemeinschaft befinden, während für die ROK die altkirchliche Patriarchalstruktur bleibende Gültigkeit hat. Das grundlegende Problem des Prinzips des „kanonischen Territoriums“ sieht Walter Kardinal Kasper in „dessen Umdeutung im nationalkirchlichen Sinne“. Das Grundlagenpapier zur Soziallehre beinhaltet eine doppelte Bedeutung von „Nation“ sowohl im Sinne einer ethnischen Gemeinschaft als auch der Gesamtheit der Bürger eines bestimmten Staates (II.1). Da die ROK nach dem Verfall der Sowjetunion die Freiheit gegenüber dem Staat erlangt hatte (III.5), begann sie daher die nationalkirchliche Umdeutung des „kanonischen Territoriums“ mit der „Identifikation mit den Bürgern eines Staates und darüber hinaus mit dem ethnischen Bereich russisch-orthodox geprägter Kultur zu deuten, der – wie etwa im Fall der Ukraine – über das Staatsgebiet der gegenwärtigen Russischen Föderation hinausreicht. Nach diesem Verständnis gehören nicht nur alle russischen Staatsbürger, sondern alle dem russischen Kulturraum Angehörigen entweder der Russisch-orthodoxen Kirche an oder sie sind ihr zuzuordnen – wie die vielen Ungläubigen oder Nichtpraktizierenden“.⁹⁸ Im Rahmen des Verständnisses des kanonischen Territoriums wird der pastorale Spielraum der anderen Kirchen auf die enge Gruppe ihrer Gläubigen sehr stark eingeschränkt. Unter diesen Bedingungen fällt es schwer, von der katholischen Kirche als Partnerin oder Schwesterkirche in der Pastoral zu sprechen. Nach W. Kardinal Kasper lasse sich eine solche Position, abgesehen von theologischen Gründen, in den heutigen Realitäten kaum akzeptieren, denn die katholischen Gläubigen in Russland seien keine ethnischen Russen, gleichwohl aber von der russischen Kultur und ihrer Sprache geprägt. Daher sei die RKK keine Auslandskirche in Russland, sondern eine gleichberechtigte Kirche, die sich um die Staatsbürger der Russischen Föderation kümmere. In diesem Sinne gelte aus orthodoxer Sicht als Proselytismus jede evangelisierende Tätigkeit, welche sich direkt oder indirekt an die vielen Nichtgläubigen vom heutigen Russland wende, ja sogar jede Form pastoraler Präsenz, welche auf Nichtgläubige attraktiv wirke oder auch nur wirken könnte.⁹⁹

Der Proselytismus als Methode der missionarischen Tätigkeit wurde mit Recht von allen Kirchen entschieden zurückgewiesen. Die Lösung der Frage der Einzelkonversionen zur Orthodoxie im Westen, sowie zahlreicher Konversionen zum Katholizismus im Osten, ist auch in Russland und in anderen Ländern des Ostblocks möglich, wenn man die heutigen Ressourcen der Ost- und Westkirche und ihre pastoralen Strategien miteinander vergleicht¹⁰⁰, die mit dem Proselytismus im eigentlichen Sinne nichts

⁹⁶ W. Kasper führt eine kurze Liste von Beispielen an, die die Existenz der parallelen Kirchenstrukturen darstellen. So erwähnt er Jerusalem und Konstantinopel, wo es nicht nur einen griechisch-orthodoxen, sondern auch einen armenischen Patriarchen (außerdem einen lateinischen Patriarchen bzw. einen katholischen Bischof) gibt, im Bereich des Patriarchats Alexandrien neben dem griechisch-orthodoxen Patriarchen den koptischen Papst-Patriarchen und einen armenischen Erzbischof (außerdem den katholisch-koptischen Patriarchen), im Bereich von Antiochien neben dem griechisch-orthodoxen Patriarchat das syrisch-orthodoxe Patriarchat (außerdem das melkitische und maronitische Patriarchat). Im Bereich der Diaspora der orthodoxen und altorientalischen Kirchen gehen die Jurisdiktionen vollends unkoordiniert nebeneinander her. Siehe *Le radici teologiche*, 534.

⁹⁷ Von einer territorialen Aufteilung, abgesehen von Personalstrukturen wie Orden, Personalprälatur, Militärseelsorge, spricht auch W. Kasper. In ihrem Binnenbereich gelte also die altkirchliche Regel, dass ein Bischof sich nicht in Angelegenheiten außerhalb seiner Diözese einmischen dürfe. Vgl. W. Kasper, *Le radici teologiche*, 532.

⁹⁸ Ebd. 536.

⁹⁹ Ebd. 537.

¹⁰⁰ Der Zahlenvergleich, den N. Thon, bezogen auf die Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland, einführt, ist signifikant. „Nicht von ungefähr gibt es in Deutschland mit seinen deutlich über einer Million orthodoxen Christen in rund 300 Gemeinden und Gottesdienststätten nur zwei offiziell deutschsprachige Pfarreien mit zusammen nicht einmal 300 Gläubigen. Da kann von einer den katholischen Zuwachsraten in Russland vergleichbaren Aktivität wohl keine Rede sein (...)“ N. Thon führt die Aussagen des Oberhauptes der russischen Katholiken, des Erzbischofs Kondrusiewicz, an, der von 600.000 Gläubigen und jährlich „zwei - bis dreitausend“ Taufen an Neubekehrten in

zu tun haben. Bei der Konvertitenfrage muss das Prinzip der Religionsfreiheit Achtung finden, das einen „tieferen theologischen Hintergrund der Auseinandersetzung um das kanonische Territorium“ bildet. Die katholische Kirche könne nach W. Kasper jedoch nicht zulassen, dass ihr im Namen eines missbräuchlich ausgeweiteten Proselytismusbegriffs die missionarische Dimension ihres Kircheseins aberkannt werde.¹⁰¹ Die Argumentation der ROK findet er daher ideologieverdächtig. Sie verteidige nicht nur eine inzwischen nicht mehr gegebene russische Wirklichkeit, sondern auch ein theologisch problematisches Kirche-Volk- bzw. Kirche-Kultur-Verhältnis, das darauf zielt, die Vormachtstellung der ROK auf Kosten nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch der persönlichen Freiheit des Einzelnen abzusichern.¹⁰² Eine solche Position habe keine zukunftsweisende Perspektive für einen konstruktiven Dialog.

Die RKK weist den Vorwurf des Proselytismus seitens der ROK zurück und verweist auf die Tatsache, dass die ROK ebenso im lateinischen Westen, der zweifelsohne nicht zu ihrem kanonischen Territorium gehöre, nicht nur kirchliche Administraturen eingerichtet habe, sondern auch kanonisch vollgültige Diözesen. „So gibt es etwa einen russisch-orthodoxen Erzbischof von Berlin und Deutschland, einen Bischof von Wien und Budapest, einen Bischof von Brüssel und Belgien.“¹⁰³ Dabei haben nach Čaplin „die Russischen Orthodoxen Diözesen im Ausland einen ethnischen und nicht einen geographischen Charakter. Sie betreuen ganz vorrangig die russischsprachige Diaspora und üben keine Mission unter der Ortsbevölkerung aus. Zur Jurisdiktion eines einzigen Bischofs der ROK können Gemeinden gehören, die in verschiedenen Ländern gelegen sind, wie dies der Fall bei der Korsuner Diözese ist, die unsere Gemeinden in Frankreich, Italien, Spanien und der Schweiz umfasst“. So habe die ROK nicht ein einziges Land im Ausland in Diözesen aufgeteilt, weil sie der Ansicht sei, dass der Westen das Territorium der pastoralen Verantwortung vor allem der Katholischen Kirche sei, so V. Čaplin,¹⁰⁴ die für „einen Teil der einen christlichen ‚Katholizität‘“¹⁰⁵ oder nach Metropolit von Minsk und ganz Weißrussland für die historische „Schwesterkirche“ mit der „apostolischen Sukzession“¹⁰⁶ gehalten wird. Somit offenbart nach Th. Bremer das Verständnis der ROK eine größere ökumenische Nähe und sehe in der katholischen und der orthodoxen Kirche die Nachfolgerinnen der einen Alten Kirche.¹⁰⁷

In der Erklärung des Pressedienstes des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats ist – bezogen auf die Situation in der Ukraine – von einem „noch ernsthafteren Verfall in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen“ die Rede.¹⁰⁸ In der Ukraine wurde mit dem Beschluss des Papstes vom 4. Mai 2002 die neue Diözese Odessa-Simferopol der RKK mit dem Bischofsitz in Odessa errichtet. Zur gleichen Zeit wurde die Errichtung der weiteren neuen Diözese Charkiv-Zaporizžia mit dem Bischofsitz in Charkiv angekündigt.¹⁰⁹ Im Januar 2002 bestätigte Johannes Paul II. die Entscheidung der Griechisch-Katholiken über die Gründung des Exarchates von Donec'k und Charkiv durch seine Ausgliederung aus dem Exarchat Kyjiv-Vyžhorod. Die Hierarchie der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche machte ebenso ihre Bestrebung bekannt, den Sitz ihres Oberhauptes von Lemberg nach Kyjiv umzusiedeln, mit der Absicht der Errichtung des Patriarchats. In der Erklärung des Heiligen Synodes der ROK zur Errichtung der neuen katholischen Diözesen in der Ukraine vom 17. Juli 2002 ist die Rede von der „festen Absicht einer seitens der orthodoxen Kirche unannehmbaren missionarischen Expansion des

seiner neuen Kirchenprovinz sprach, dabei die „Missionstätigkeit“ ausschloss. Die Übergänge von Orthodoxen zur RKK geschehen nur in Einzelfällen. Vgl. *Beziehungen*, 8 f.

¹⁰¹ Vgl. W. Kasper, *Le radici teologiche*, 539 f.

¹⁰² Vgl. ebd. 541.

¹⁰³ Vgl. ebd. 534.

¹⁰⁴ „Aus diesem Grunde gehen unsere Bischöfe und Priester nicht in italienische, französische, belgische Schulen und Universitäten, um dort zu missionieren, wie dies die Katholiken in Russland tun. Wir sind der Ansicht, dass der westlichen Jugend der eigene Klerus predigen soll.“ Vgl. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 7.

¹⁰⁵ Siehe V. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 4; vgl. *Erklärung des Patriarchen von Moskau und ganz Russland, Alexij*, 4.

¹⁰⁶ Filaret, Metropolit von Minsk und Sluzk, Patriarchalexarch von ganz Weißrussland, *Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums“*, in: *Ost-West Europäische Perspektiven* 3: 2002, H. 4, 297 f.

¹⁰⁷ Th. Bremer, *Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Russland*, in: *HerKorr* 56: 2002, Nr. 9, 461.

¹⁰⁸ Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchates. *Erklärung des Pressedienstes*, in: *SOrth* 3: 2002, 6.

¹⁰⁹ Siehe die Erklärung des Vatikans zur Errichtung der neuen Diözesen in der Ukraine: „Odesensis-Symphropolitana, Munkacsiensis Latinorum, Kharkiviensis-Zaporizhiensis“, in: *AAS* 94: 2002 511-514, 652 f.

Vatikans“ nach Osten, dem Proselytismus und der Bewahrung des kanonischen Territoriums.¹¹⁰ Der Heilige Synod betonte nachdrücklich, dass allein die Tatsache der katholischen Mission unter Christen des apostolischen Glaubens, die weder eine geschichtliche noch kulturelle Verbindung mit der katholischen Kirche hätten, Proselytismus sei. Einen realen Ausweg aus der Krise in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen, die sich mit den neuen Schritten der RKK in der Ukraine verschärft hat, sieht das Moskauer Patriarchat ausschließlich in der Annahme, dass die missionarischen Bemühungen auf dem Territorium, für das die pastorale Verantwortung eine andere Kirche trage, unzulässig seien. Es ist in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass der Heilige Stuhl, auch wenn er im Falle der Erhebung der Apostolischen Administraturen zu Diözesen in der Russischen Föderation sehr taktvoll vorgegangen sei, indem er etwa keine Diözese von Moskau parallel zum Patriarchat von Moskau errichtet habe, sondern die „Erzdiözese der Mutter Gottes in Moskau“, bezogen auf den Namen der Kathedrale in Moskau und nicht auf die Stadt,¹¹¹ in der Ukraine dagegen die neuen katholischen Diözesen parallel zu den orthodoxen errichtet hat. Dadurch war eine heftige Reaktion der ROK auf den Vorgang der RKK zu erwarten. Die große Reihe von Vorwürfen seitens der ROK bezüglich des „kanonischen Territoriums“ müssen unbedingt im Kontext der Geschehnisse der Wiederbelebung der Aktivitäten der unierten Kirche in der Westukraine gesehen werden, die das Zentrum des Konfliktes bis heute bilden. Der Vorwurf des Proselytismus habe sich nach Th. Bremer vor allem auf den massenhaften Übertritt von (formal) Orthodoxen zur wieder legalisierten griechisch-katholischen Kirche bezogen.¹¹²

Trotz der Schärfe des Konflikts schließen beide Kirchen die weitere Fortsetzung des Dialogs nicht aus. Die Einigung in Bezug auf das Verständnis des kanonischen Territoriums verlangt eine Änderung mehr ethischen als dogmatischen Charakters. Die Spannung, die sich aus der Existenz von kanonischen Parallelstrukturen ergibt, sei eine Notwendigkeit, die nur ökumenisch bzw. durch die Wiederherstellung voller Kirchengemeinschaft behoben werden könne, so W. Kasper.¹¹³ Den ersten Schritt zum Dialog und zur Zusammenarbeit sieht der Metropolitan Kirill, der Vorsitzende des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, „in der Anerkennung bestimmter traditioneller Territorien der pastoralen Verantwortung“, was keineswegs aus einer ideologischen Motivation, sondern aus der kanonischen Tradition der alten, ungeteilten Kirche stamme. Diese Grundregel, dass „es in einer Stadt nur einen Bischof gibt“, habe bis heute in der orthodoxen wie in der katholischen Kirche ihre Gültigkeit.¹¹⁴ Nach Th. Bremer könnte es in der heutigen Situation auch katholischerseits „angesichts der Aussagen des Konzils zum Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen und speziell zu den orthodoxen Kirchen durchaus denkbar“ sein, „in dieser Frage eine Haltung einzunehmen, die der der ROK näher käme.“¹¹⁵ Es muss auf jeden Fall eine „gemeinsame Sprache“ gefunden werden, die die Unterschiedlichkeit der Argumentationen berücksichtigen und so das Problem des „kanonischen Territoriums“ zu einer Lösung bewegen würde. Metropolitan Filaret von Minsk und Sluzk, Patriarchalexarch von ganz Weißrussland, betont die „Notwendigkeit der gemeinsamen Ausarbeitung eines zwischenkirchlichen Mechanismus zur Regelung der Schaffung neuer kirchlich-administrativer Strukturen in den national-territorialen Einheiten“, „wo administrativ eine der Schwesterkirchen schon besteht“.¹¹⁶ Bis dahin müssen auf katholischer Seite die allgemeinen Prinzipien und praktische Normen des Dokumentes der „Pro Russia“ Kommission vollständig Anwendung finden. Dass sie in der Praxis keine Beachtung finden, sei nach Th. Bremer umso bedauerlicher, da in dem Text wichtige Grundsätze angesprochen werden, die dazu beitragen könnten, Vertrauen zwischen den Kirchen herzustellen.¹¹⁷

Der Metropolitan Filaret von Minsk sieht eine Möglichkeit der Problemlösung in Bezug auf die Missionsarbeit der RKK in Osteuropa ausschließlich unter Berücksichtigung des Systems der neuen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Realitäten in Russland und anderen postsowjetischen Staaten. Seiner Meinung nach habe die RKK das westliche religiöse Modell des Funktionierens auf Russland

¹¹⁰ *Zajavlenie Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v svjazi s učreždeniem novych katoličeskich eparchij na Ukrainie* (Erklärung des Heiligen Synodes der Russisch-Orthodoxen Kirche über die Gründung der neuen katholischen Diözesen in der Ukraine), in: *ŽMP* 8: 2002, 18-19; siehe auch in: *SOrth* 3: 2002, 5-6.

¹¹¹ Vgl. W. Kasper, *Le radici teologiche*, 535.

¹¹² Th. Bremer, *Ist die Lage völlig verfahren?* 459.

¹¹³ W. Kasper, *Le radici teologiche*, 535; vgl. ders., „Keine Alternative zum Dialog“, 8.

¹¹⁴ Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus*, 8.

¹¹⁵ Th. Bremer, *Ist die Lage völlig verfahren?* 461 f.

¹¹⁶ Filaret, *Eine orthodoxe Stimme*, 300.

¹¹⁷ Th. Bremer, *Ist die Lage völlig verfahren?* 463.

übertragen, und zwar mechanisch, nicht kreativ, womit sie sich selber in die besondere Lage eines eigenartigen sozialen Ghettos in Russland gestellt und somit zu der gegenseitigen Abneigung unter den Orthodoxen und Katholiken beigetragen habe. Auch politische Konflikte auf der Ebene der Staaten auf dem Territorium der ehemaligen UdSSR übten einen destruktiven Einfluss auf zwischenkirchliche Beziehungen aus. In Bezug auf die wirtschaftliche Situation in der ehemaligen Sowjetunion weist er auf die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland hin, die nur manche Religionsgemeinschaften erhielten. Dies brachte das infrastrukturelle Gleichgewicht zwischen den Religionsgemeinschaften auf demselben Territorium sehr stark ins Schwanken. In diesem Zusammenhang betrachtet der Metropolit von Minsk die Anwendung des Konzeptes vom „kanonischen Territorium“ nicht nur als Frage des kanonischen Rechts, sondern vielmehr der Kirchenpolitik, die in die breitere Frage nach den Grundsätzen des Funktionierens und der Existenz der Konfessionen im postsowjetischen Raum eingebettet sei.¹¹⁸

Die orthodoxe Kirche fordert also von der RKK keinen Abbruch ihrer Pastoralarbeit in Osteuropa, sondern sie stellt die Frage, auf welche Weise diese Tätigkeit brüderlich reguliert werden könne und wie sie auf einer Grundlage, die für beide Seiten akzeptabel wäre, im Geiste einer friedlichen Lösung realisiert werden könne.¹¹⁹ Es geht mehr um die zwischenkirchliche Politik, die Ethik, die zwischen zwei Glaubensgemeinschaften herrschen sollte, wenn sie sich als Schwesterkirchen anerkennen. Nach Metropolit Kirill beziehe sich der Proselytismus weder auf säkulare Jurisprudenz noch auf das Gebiet der Menschenrechte, sondern auf zwischenchristliche und -kirchliche Ethik. Er sieht die Verletzung gerade dieser Ethik durch die Missionsarbeit besonders der katholischen Mönchsorden in Russland.¹²⁰ In seiner Erklärung zur Situation in Russland bezog sich Kardinal W. Kasper auf das Dokument der „Pro Russia“-Kommission und versicherte, dass sich an der „Politik“ der RKK seit 1992 nichts geändert habe. „Es müsste also bei gutem Willen auf beiden Seiten und im beiderseitigen Interesse möglich sein, auf der Linie der genannten Direktiven zu konkreten Vereinbarungen zwischen Moskau und Rom zu kommen.“ Der Präsident des Päpstlichen Einheitsrates hält es ebenso für notwendig, dass bei den Entscheidungen, welche den orthodoxen „Partner“ berühren, nicht nur vorhergehende Information, sondern auch Konsultation erfolgen sollte. Die Gegenseitigkeit ist in diesem Falle von großer Bedeutung.¹²¹ Die Unterschiede scheinen nicht unüberwindbar zu sein. Nach W. Kardinal Kasper handle es sich eher um „unterschiedliche Sichtweisen“, „die einander nicht widersprechen, sondern sich gegenseitig ergänzen und bereichern“.

Aus der Sicht der ROK lässt sich in der Missionsarbeit der katholischen Kirche im Grunde genommen keineswegs eine größere „Effektivität“ in der Pastoral aufweisen. Die relativen Erfolge der Katholiken und jeder anderen Christusverkündigung in Russland seien indirekt durch den Einfluss der Orthodoxie auf das Leben der Russen bedingt.¹²² Wenn die Lage so ist, dann gibt es keinen Grund, sich vor einer überdimensionalen Ausbreitung der RKK auf dem kanonischen Territorium der ROK zu fürchten. Gewiss muss die RKK, wie alle anderen Kirchen und religiösen Gemeinschaften, uneingeschränkte Freiheit genießen und sich als Schwesterkirche gegenüber der ROK und in der Partnerschaft mit allen anderen Kirchen und religiösen Gemeinschaften entwickeln dürfen. Aus dieser „brüderlichen“ Zusammenarbeit – und keiner „Konkurrenz“ oder keinem „Wettbewerb“, sondern einer gegenseitigen „christlichen“ Förderung, die die andere Kirche in Liebe zum Mehr im „Weinberg des Herrn“ anspricht¹²³ – könnte die ROK einen großen Gewinn für den Aufbau ihrer größeren pastoralen Effektivität schöpfen. Daraus könnten die beiden Kirchen dem Missionsauftrag des Herrn erfolgreicher nachkommen und somit der ganzen russischen Gesellschaft sowie dem ganzen westeuropäischen Kontinent in größerem Maße dienen. Sie könnten gewiss, selbst ohne volle Kirchengemeinschaft, in vielerlei Hinsicht „einander nach Kräften fördern und sich fördern lassen“. „Sie können sich gegenseitig zu tieferer Einsicht in die göttliche Wahrheit verhelfen, einander auf dem Weg zur Heiligkeit voranbringen, alle Erfahrungen miteinander teilen, die sie dank der Führung durch den Heiligen Geist beim Antworten auf die Herausforderungen der

¹¹⁸ Filaret, *Eine orthodoxe Stimme*, 295 f.

¹¹⁹ Filaret, *Eine orthodoxe Stimme*, 300.

¹²⁰ Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus*, 9.

¹²¹ Erklärung von Kurienkardinal Walter Kasper zu Russland: *Für eine Wiederaufnahme des Dialogs mit Moskau*, in: www.kann.de/doku/aktuell/russland/bistuemer/vatikan.html.

¹²² Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus*, 8; vgl. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 4 f.

¹²³ Vgl. E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, 148.

Gegenwart machten, und sich bei der Neuevangelisierung unserer säkularen Welt des 20. Jahrhunderts wechselseitig unterstützen.“¹²⁴

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt im *Dekret über die kirchliche Missionstätigkeit* die Pflicht der Kirche, „den Glauben und das Heil Christi auszubreiten, und zwar sowohl aufgrund des ausdrücklichen Auftrags, der von den Aposteln her dem Bischofskollegium, dem die Priester zur Seite stehen, in Einheit mit dem Nachfolger Petri und obersten Hirten der Kirche überkommen ist, wie auch aufgrund des Lebens, das Christus in seine Glieder einströmen lässt“ (AG 5). Damit unterstrich das Konzil, dass die Kirche ihren missionarischen Auftrag sowohl als Institution als auch aufgrund von Charismen zu erfüllen hat. Das erste Ziel ihrer institutionellen Sendung als missionarische Kirche bestünde laut dem Konzil in ihrer Pflicht, das Evangelium bei den Völkern und Gruppen zu predigen, die noch nicht an Christus glauben (AG 6). Ist die Kirche in den Ländern Osteuropas nach der Erstverkündigung bereits eingepflanzt, so dürfe sich nach dem Vorbild des Apostels Paulus keine Schwesterkirche derselben Aufgabe noch einmal unterziehen wollen (Röm 15,20)¹²⁵ und es obliege den Gemeinschaften, ihre Handlungsweise zu ändern, wenn dagegen begründete Einwände bestünden.¹²⁶ Laut der Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit sollen sie sich „jeder Art der Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als handle es sich um Zwang oder um unehrenhafte oder ungehörige Überredung, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft“ (DH 4).

Die Kirche vollzieht ihre Mission vor allem aufgrund von Charismata, die in jedem einzelnen Gläubigen wirksam werden. In diesem Sinne ist sie unbegrenzt, denn sie wird von Gott selbst geleitet. Aufgrund dessen betont E. Ch. Suttner mit Recht, dass es nicht möglich sei, Normen aufzustellen, die das Miteinander konfliktlos sichern würden. Schwesterkirchen, die – wie in Russland oder in der Ukraine – ohne volle Gemeinschaft nebeneinander leben und für ihr Miteinander-Auskommen Regeln suchen, haben zu beachten, dass sich das, was durch Charismata verursacht wird, unseren rechtlichen Verfügungen letztlich entzieht“. Das Konzil betont, dass die Gnade der Erneuerung in den Gemeinschaften nicht wachsen könne, „wenn nicht eine jede den Raum ihrer Liebe bis zu den Grenzen der Erde hin ausweitet und eine ähnliche Sorge für jene trägt, die in der Ferne leben, wie für jene, die ihre eigenen Mitglieder sind“ (AG 47). Dagegen ist die missionarische Tätigkeit der Kirche als Institution begrenzt durch die Normen des Nebeneinanders, das perspektivisch gesehen ein ökumenisches Miteinander ermöglicht.

Der Missionsauftrag für die ganze Welt betrifft gemäß dem Konzil die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Ihre Grenzen dürfen nicht mehr gleichgesetzt werden mit denen der in aller Welt „katholische Kirche“ genannten *Communio Ecclesiarum*, welche im Nachfolger Petri ihren Vorsteher hat. So könne der Ausdruck „katholische Kirche“ die Gesamtheit der Kirche bezeichnen. Andererseits sei er der Eigenname für die *Romana Ecclesia*, so E. Ch. Suttner.¹²⁷ Wenn das Konzil die Orthodoxe Kirche als Schwesterkirche anerkennt, dann sieht es sie in demselben Maß wie sich selbst diesem Auftrag, das Evangelium für die ganze Welt zu verkünden, gegenüber verpflichtet, und zwar trotz einer unvollendeten Kirchengemeinschaft. Die gemeinsame Verantwortung der ganzen Kirche, in Treue ihrer göttlichen Bestimmung, wurde in der Erklärung von Balamand 1993 ausdrücklich bekräftigt.¹²⁸ Trotz der „fast

¹²⁴ Suttner verweist auf die Aussage des russisch-orthodoxen Erzpriesters V. Borovoj, der die Möglichkeit solcher gegenseitigen Förderung unterstrich und die große Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils bejahte. Borovoj forderte die Fortsetzung der 1917/18 auf dem Landeskonzil der ROK begonnenen Reformlinie. Er betonte die große Bedeutung des Zweiten Vatikanums für die ROK und bezog sich vor allem auf „den Gehalt der konziliaren Diskussionen“ und den „theologischen Inhalt vieler seiner Dokumente“. Vgl. Zitat bei E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, 151, Anm. 21; siehe W. Borowoi, *Das Zweite Vatikanische Konzil und dessen Bedeutung für die Russische Orthodoxe Kirche*, in: *Conc(D)* 32: 1996, 563.

¹²⁵ Vgl. E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, 139.

¹²⁶ Vgl. ebd. 147.

¹²⁷ Ebd. 142.

¹²⁸ „Von beiden Seiten erkennt man nur an, dass das, was Christus seiner Kirche anvertraut hat – Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostelnachfolge der Bischöfe – nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann (...) Aus diesem Grunde erkennen sich die katholische Kirche und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirchen an, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, dass die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt, vor allem in Bezug auf die Einheit“. Vgl. Balamand Erklärung, *Der Uniatismus*, Art. 13 f.

vollendeten Gemeinschaft“ müssen die Schwesterkirchen ihrem gemeinsamen Auftrag, die Kirche Christi in Russland und in den andern Ländern der GUS zu erneuern, getrennt nachkommen,¹²⁹ im Nebeneinander, damit ein Miteinander möglich werden kann.

Im Dokument der päpstlichen Kommission „Pro Russia“ werden praktische Normen vorgeschlagen, die es der katholischen Kirche ermöglichen sollten, der Erfüllung des Missionsauftrags gemeinsam mit der orthodoxen Schwesterkirche nachzukommen. Es werden klare Grenzen umschrieben, die die Verhaltensweise der RKK in den Ländern Osteuropas, die überwiegend von der Orthodoxen Tradition geprägt sind, regeln sollten. Jegliche Konkurrenz gegenüber den einheimischen Kirchen sowie jede Art von Werben um die Beitritte werden entschieden zurückgewiesen. Im Falle eines ernsthaften Aufnahmeantrags müssen die Beweggründe sorgfältig geprüft werden. „Unter voller Achtung der Religionsfreiheit“ (I,5) dürfe es keinem Menschen verboten werden, eine freie Wahl zu treffen. Damit erklärt das Dokument, dass ein orthodox getaufter Russe oder Ukrainer, der kein praktizierender orthodoxer Christ ist, römisch-katholisch werden darf. Der Vorrang „des Heils der Seele“ vor der „kulturellen Verbindung“ müsse nach E. Ch. Suttner für das Christsein respektiert werden.¹³⁰ Gemäß dem Dokument sollen „die Bischöfe und Priester“ diejenigen, die der katholischen Kirche beitreten möchten, dazu bewegen, „sich ihrer Verpflichtungen gegenüber ihrer Ursprungsgemeinschaft bewusst [zu] werden“ (I,5). Darin bestünde, neben geistlicher Betreuung der Katholiken, die ebenso erstrangige Funktion der katholischen Kirche in Russland und anderen Ländern der GUS, der orthodoxen Schwesterkirche Beistand zu leisten. Jede Form von derzeitiger Überlegenheit der katholischen Kirche dürfe auf keinen Fall gegen die ROK ausgespielt werden. Das Dokument fordert zu einer „Zusammenarbeit mit den orthodoxen Bischöfen bei der Entwicklung von pastoralen Initiativen der orthodoxen Kirche“ (II,4) auf. Im Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die katholischen Ostkirchen, das den „Ehrevorzug“ (OE 9) der Patriarchate in der ostkirchlichen Überlieferung hervorhebt, sieht E. Ch. Suttner unter anderem gerade die Notwendigkeit der Respektierung der Grenzen zwischen den Territorien der Patriarchate in ihrer Zusammenarbeit.¹³¹ Trotz der „modernen Mobilität der Bevölkerung“ muss die herkömmliche Ordnung der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke, zumindest durch einen ausführlichen Informationsfluss über alle pastoralen Initiativen, vor allem über die Errichtung neuer katholischer Pfarrgemeinden, geachtet werden (II,3). Einen Mangel in diesem Bereich beklagte E. Ch. Suttner 1996. Dies wurde zum Hauptvorwurf seitens der ROK im Februar 2002, als die neuen Diözesen der RKK errichtet wurden, ohne dass die ROK darüber ausführlich informiert wurde.¹³² W. Hryniewicz ist ebenso der Meinung, dass die Evangelisation vor allem Pflicht derjenigen Kirche sei, die im betreffenden Land jahrhundertlang die Grundlagen christlicher Kultur gelegt hat. „Dieser Kirche gebührt aufrichtige und selbstlose Hilfe. Das wäre nur eine Konsequenz der *Communio*-Ekklesiologie und des Dialogs der Schwesterkirchen.“ Er drückt die Hoffnung aus, dass die entstandenen Probleme im Kontext der Schwesterkirchen-Ekklesiologie früher oder später ihre Lösung finden, wodurch die Befürchtungen der orthodoxen Christen den Katholiken gegenüber und die Ursachen der gegenwärtigen Konflikte beseitigt werden.¹³³

Die individuelle Gewissensfreiheit jedes Einzelnen muss unbedingt Vorrang vor der herkömmlichen Einteilung der Kirche und der bestehenden konfessionellen Geschlossenheit von Volksgruppen haben, die zum größten Teil von der einen religiösen Tradition geprägt sind. Es muss jeder Person freistehen, sich aus „ehemals für selbstverständlich gehaltener Einheitlichkeit“ lösen zu dürfen, wenn sie die Argumente einer anderen Gemeinde zwingender befindet. Nach E. Ch. Suttner habe das individuelle Gewissen des Einzelnen Anspruch auf vollen Schutz.¹³⁴ Zu dieser Überzeugung tendiert ebenso der Vorsitzende des Auswärtigen Amtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit Kirill, wenn er das Thema der freien Wahl des katholischen Glaubens durch einige Russen aufgreift und davon spricht, dass dies letzten Endes das Recht

¹²⁹ E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, 143.

¹³⁰ Ebd. 145.

¹³¹ „Die in der Tradition verankerte Patriarchalstruktur respektieren, bedeutet unter anderem, dass die Grenzen zwischen den Territorien der Patriarchate zu achten sind“. Ebd. 146.

¹³² Vgl. Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus*, 15; siehe ebenso V. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 3.

¹³³ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 172.

¹³⁴ E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, 147.

jedes einzelnen Menschen sei, dass jemand mit dem Katholizismus sympathisiere oder Katholik werde.¹³⁵ In diesem Fall sieht er keinen Proselytismus.

Gerade um das Problem des „kanonischen Territoriums“ wird die Spannung ersichtlich, die zwischen zwei Ekklesiologien besteht. Während die katholische Ekklesiologie Akzente eher auf den universalen Charakter der Kirche setzt, betont die orthodoxe das Prinzip der Konziliarität und der Autokephalie. Mit der Hervorhebung der Rolle der nationalen Bischofskonferenzen und der nachdrücklichen Betonung der patriarchalen Kirchenstruktur seitens der Unierten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschah eine bedeutende Annäherung im Verständnis der Form und der Existenz der Kirche, sowohl in ihrem universalen als auch ihrem lokalen Charakter zwischen beiden kirchlichen Traditionen. Eine andere Frage, die in der Diskussion um das „kanonische Territorium“ aufgegriffen wird, ist die der Anerkennung der RKK als Schwesterkirche seitens der ROK. Dies ist eine wichtige Aussage für den weiteren Verlauf des Dialogs, zumal der ekklesiologische Status und die Bezeichnung der RKK als „Schwesterkirche“ in der Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen oft umstritten ist, da diese Bezeichnung ausschließlich für eine Autokephale Orthodoxe Kirche verwendet wird, die zur orthodoxen Kirchengemeinschaft gehört. Damit aber ein weiterer Dialog möglich sein kann und die Bezeichnung „Schwesterkirche“ in Bezug auf die RKK unter den orthodoxen Kirchen weniger umstritten ist, muss seitens der RKK viel mehr Transparenz in ihrer pastoralen Tätigkeit sichtbar werden, wodurch vor allem das so kostbare Vertrauen der orthodoxen Christen gewonnen wird. Die faire Zusammenarbeit würde zweifelsohne einen viel größeren Erfolg für viele Menschen, die gesamte russische oder ukrainische Gesellschaft, ganz Europa und die Welt bewirken, und zwar nicht nur in einem bestimmten „Lager“, sei es orthodox oder katholisch, sondern im ganzen „Weinberg des Herrn“, in der einen christlichen Gemeinschaft, der einen, heiligen, orthodox-katholischen und apostolischen Kirche. Es muss viel mehr Transparenz seitens der RKK geben, damit keine „Ungeschicklichkeiten in der vatikanischen Informationspolitik gegenüber dem Moskauer Patriarchat und Fehleinschätzungen“¹³⁶ hinsichtlich der Entscheidungen der RKK auf russischer Seite vorkommen. Es muss mehr Absprachen geben, damit die Angst voreinander überwunden wird und das nötige Bewusstsein der Einheit der christlichen Gemeinschaft für die kommenden Generationen ständig wächst.

1.7. Die ökumenische Relevanz des Besuches von Johannes Paul II. in der Ukraine

Seit die Ukraine 1991 ihre Unabhängigkeit erlangt hat, baten die ukrainischen Katholiken Papst Johannes Paul II. inständig, sie in ihrer Heimat zu besuchen. Der erste Termin für den Besuch des Papstes war bereits 1996 im Gespräch gewesen. In der Hoffnung auf eine bessere ökumenische Lage im Lande wurde die Reise vom Vatikan immer wieder verschoben. Die Entscheidung fiel endgültig, als im Sommer 2000 der Moskauer Patriarch Alexij der katholischen Kirche vorwarf, dass die orthodoxen Gläubigen von den Unierten in der Westukraine verfolgt würden und die katholische Kirche den Proselytismus auf dem „kanonischen Territorium der russischen Orthodoxie“ betreibe.¹³⁷ Der unierte Bischof Julian Gbur, der Vorsitzende des Komitees für die Vorbereitung des päpstlichen Besuchs in der Ukraine, sprach Ende Oktober 2000 bei der *Catholic News Service* von der großen Bedeutsamkeit der Versöhnung, der Toleranz und der christlichen Liebe, die aus diesem Ereignis resultieren könnten. Überwiegend positiv war ebenso die verbreitete Meinung in der westlichen Presse, dass der Besuch des Papstes zur Verbesserung der ökumenischen Situation in der Ukraine beitragen werde.¹³⁸ Für die italienische Zeitschrift *Avvenire* drückte Walter Kardinal Kasper seine Hoffnung aus, dass die Reise des Papstes in

¹³⁵ Vgl. Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. *Katholischer Proselytismus*, 9; V. Čaplin, *Aus der Verantwortung vor Gott*, 5.

¹³⁶ Interview mit J. Oeldemann, dem Direktor am Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik siehe Marlies Mügge, *Perspektiven für den Dialog*, 4.

¹³⁷ Der Patriarch Alexij warf der katholischen Kirche Proselytismus in Russland und der Ukraine vor. Er erklärte es für unannehmbar, dass drei orthodoxe Diözesen von Katholiken vernichtet worden seien. Der Patriarch beschuldigte den Papst, dass er die Handlungen der Unierten nicht verurteilt hat. Siehe in: SEIA Newsletter on the Eastern Churches and Ecumenism Nr. 57, (27. Juni 2000), 3, zitiert in R. Taft, *The Problem of „Uniatism“*, 116, Anm. 44; siehe auch G. Marchesi, *Ucraina: La Chiesa Greco-Cattolica e l'Orthodossia*, in: *CivCatt* 3609: 2000, 271.

¹³⁸ Z. Kudrina, *Zakordonna pressa pro majbutnij vizyt Ivana Pavla II na Ukrainu: „Vizyt Papy na Ukrainu spryjatyme polipšenniu ekumeničnoji situacii“* (Ausländische Presse über den künftigen Besuch Johannes Paul II. in die Ukraine: „Der Besuch des Papstes wird zur Besserung der ökumenischen Lage in der Ukraine beitragen“), in: *ARI* 11: 2000, 5-6.

die Ukraine, ökumenisch gesehen, sowohl für das ukrainische Volk, das sich vom totalitären Regime befreite, wichtig sei, als auch einen großen Beitrag zur Verbesserung der Beziehung zwischen der RKK und der UOK leisten könnte.

Die Reise von Johannes Paul II. in die Ukraine, die vom 23. bis 27. Juni 2001 stattfand, hatte einen doppelten Charakter. Sie war politisch und pastoral von großem Gewicht. Der Papst, der Ende 1998 vom Präsidenten Leonid Kučma und der ukrainischen Regierung eingeladen worden war, kam als Staatsmann des Vatikans in die Ukraine. Es steht außer Zweifel, dass diese Reise des Papstes eine große politische Bedeutung für die Ukraine hatte. Bedenkt man die Rolle, die er für die Demokratisierung Polens gespielt hat, so versteht man die ganze politische Dimension dieses Besuches in einem Land, das sich erst vor wenigen Jahren von dem totalitären Regime befreit hatte, besser. Als ihr Hirte und Oberhaupt besuchte er die katholische Ortskirche des lateinischen und byzantinischen Ritus in der Ukraine. Außer Zweifel steht ebenso die enorme pastorale Bedeutung dieser Reise für alle Katholiken in der Ukraine, deren Begeisterung während der ganzen Papstreise deutlich zu spüren war. Vom Vatikan wurde immer wieder vorab erklärt, dass die Reise des Papstes der Stärkung der katholischen Christen beider Riten dienen sollte. Somit hatte die Reise des Papstes eine doppelte Relevanz für die ganze Ukraine als einen unabhängigen Staat und für alle Katholiken, die sich dem Apostolischen Stuhl zugehörig wissend, seit Jahrhunderten in diesem Land leben.

Da die Reise des Papstes Johannes Paul II. in die Ukraine gegen alle Bedenken und Bitten, vor allem seitens des Metropoliten Volodymyr von Kyjiv und der ganzen Ukraine stattgefunden hat, wurde sie von der UOK (MP), der größten Religionsgemeinschaft in der Ukraine und der ROK nicht gutgeheißen und schließlich abgelehnt. In seinem Brief vom 22. Januar 2001 an Papst Johannes Paul II. unterstreicht der Metropolit von Kyjiv Volodymyr, dass die Mehrheit der Bevölkerung der Ukraine nach ihrer Konfession immer orthodox gewesen sei und bleibe. Dieses Land sei ein organischer Teil des Orthodoxen Ostens. Nach Metropolit Volodymyr löse es Befremden aus, dass der Besuch des Papstes in der Ukraine ohne offizielle Benachrichtigung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (Moskauer Patriarchat) und ohne irgendeine Einladung ihrerseits geplant und vorbereitet gewesen sei. Der Metropolit wendet sich im Namen der Hierarchie der UOK (MP) an den Papst, dass der Besuch aufgeschoben werde, damit er in einer für die gegenseitigen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen günstigeren Zeit stattfinden könne und damit die Ukrainische Orthodoxe Kirche sich offiziell an der Einladung des Papstes und an der Vorbereitung des Programms des Besuchs beteiligen könne. Den Grund für die Aufschiebung des Besuchs sieht der Metropolit vor allem in den angespannten Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Griechisch-Katholischen in der Westukraine. Der Besuch des Papstes werde die endgültige friedliche Lösung dieses zwischenkonfessionellen Konflikts keineswegs fördern, so der Metropolit von Kyjiv. Ein weiteres Argument für die Aufschiebung des Besuchs sieht er in der Unklarheit der Einstellung der RKK zu den Abspaltungen, die in der ukrainischen Orthodoxie bestehen. Er findet es inakzeptabel, dass die RKK die Prinzipien der kanonischen Beziehungen zwischen den Kirchen ignoriere und sich auf grobe Weise in die inneren Angelegenheiten der Kirche in der Ukraine einmische, indem sie die Abspaltungen mit ihrer Autorität unterstütze. Der Verzicht auf die Einhaltung der ekklesiologischen Prinzipien der zwischenkirchlichen Beziehungen werde den praktischen Abbruch jedweder Beziehungen zwischen den Kirchen bedeuten – folglich das Ende der Epoche des Zweiten Vatikanischen Konzils in den orthodox-katholischen Beziehungen.¹³⁹

Eine scharfe Kritik über den Besuch des Papstes äußerte ebenso der Patriarch von Moskau und ganz Russland, Alexij II. In Bezug auf die weitere Gestaltung des Charakters der Beziehungen zwischen der ROK und RKK nach der Reise Johannes Paul II. in die Ukraine sprach der Patriarch in seinem Interview für die Presseagentur „Interfax“ von der Auslösung eines „starken Unmutes“ bei den orthodoxen Christen in der Ukraine. Eine derartige Ignorierung der Position der Ukrainischen Orthodoxen Kirche zeuge von dem faktischen Abrücken Roms nach Buchstaben und Geist vom Zweiten Vatikanischen Konzil, das die orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ genannt habe.¹⁴⁰ Die Reise des Papstes in die Ukraine habe

¹³⁹ Im Schreiben des Metropoliten Volodymyr von Kyjiv und der ganzen Ukraine wird unterstrichen, dass diese Position der Meinung von 42 Bischöfen der UOK (MP) entspricht. Siehe *Brief des Metropoliten von Kyjiv Volodymyr an Papst Johannes Paul II.*, in: ŽMP 3: 2001, 24-25; vgl. deutsche Übersetzung in: *Orthodoxie Aktuell* 2: 2001, 18-21.

¹⁴⁰ Alexij II. (Patriarch), „*Der Besuch des Papstes konnte keine Entspannung der interkonfessionellen Lage in der Ukraine bringen*“, in: SOrth 3: 2001, 6-7, hier 6.

weder eine Versöhnung der interkonfessionellen Spannung bringen noch eine Lösung für die akute Diskriminierung der Orthodoxen in der westlichen Ukraine fördern können, so der Moskauer Patriarch. Es wurde ebenso die Frage nach dem katholischen Proselytismus auf dem kanonischen Gebiet der ROK angesprochen.

Außer Zweifel steht, dass der Besuch des Papstes keineswegs der Entspannung der zwischenkonfessionellen Lage in der Ukraine diene. Dies geschah allein auf Grund der Tatsache, dass die UOK (MP), zu der die Mehrheit aller Christen in der Ukraine gehört, den Besuch des Papstes ablehnte. Es kam zu keiner Begegnung zwischen den Oberhäuptern der katholischen Kirche und der kanonischen UOK (MP). Daher kann man in diesem Fall durchaus von einem Misserfolg oder höchstens einem partiellen Erfolg des päpstlichen Besuchs in der Ukraine sprechen. Am Misserfolg waren, sei es direkt oder indirekt, beide Seiten beteiligt, obwohl davor von der Versöhnung als dem eigentlichen Hauptziel dieser Reise die Rede war. Nikolaus Thon unterstreicht mit Recht, dass es im Falle der Ukraine um die „ekklesiologische Fundierung dieser Aussöhnung und des gegenseitigen Verhältnisses, um die Natur der angestrebten Einheit“ gehe. Für N. Thon besteht die Frage im Status des Bischofs von Rom und seiner Stellung im Kollegium der Bischöfe, ob der Papst ein gleichberechtigter Partner in der Ökumene sei oder doch das universale Oberhaupt der Gesamtkirche, zumindest der Sprecher der christlichen Ökumene. Von einer gelungenen „Pilgerfahrt des Friedens“ hätte man nur dann sprechen können, wenn der Papst, als „Erster unter Gleichen“, die „Gefühle des anderen Gleichen“ geachtet hätte. Abschließend stellt N. Thon in seinem kritischen Aufsatz im Zusammenhang mit der Papstreise in die Ukraine berechnete „Fragen nach der Struktur der angestrebten wieder einigen christlichen Kirche aus den bisherigen Konfessionen, der Versöhnung aller in einer gesamtchristlichen Ökumene“. „Soll sie aus gleichberechtigten Partnern bestehen oder ist doch einer ‚gleicher als die anderen‘, indem er seinen Willen auch gegen den des anderen, sogar des gesuchten Gesprächspartners durchsetzt?“ Nach N. Thon muss die katholische Primatstheologie neu durchdacht werden. Diese neue Konzeption verlangt von Rom mehr Achtung vor der jeweiligen Ortskirche, die während des Papstbesuches in der Ukraine ausgeblieben ist. Der Autor beruft sich auf die berühmte These des Ignatius von Antiochien, laut der dem römischen Bischof als dem „ersten an Ehre“ der „Vorsitz in der Liebe“ zusteht. N. Thon bezieht sich ebenso auf die Aussage vom Papst Paul VI. aus dem Breve *Anno ineunte* von 1978, in dem er von der Position der gegenseitigen Anerkennung der Ost- und Westkirchen als „Schwesterkirchen“ ausgeht.¹⁴¹ Von der Lösung dieser Fragen wird bestimmt eine gelungene Ökumene bzw. dauerhafte Kircheneinheit abhängen, ob die *Communio-Ekklesiologie* in allen Bereichen des kirchlichen Lebens und an allen Orten ihre Verwirklichung findet.

Der Vatikan hätte gewiss mit dem Besuch des Papstes etwas abwarten können. Andererseits müsste man sich fragen, ob die ukrainischen Katholiken auf den Besuch ihres Oberhauptes nur deswegen hätten verzichten müssen, weil sie in der Ukraine die Minderheit ausmachen. So wie der Patriarch von Moskau zu jeder Zeit seine Gläubigen überall auf der Welt besuchen darf, so wünschten sich die Katholiken in der Ukraine, dass der Papst sie in ihrem Heimatland besucht.

N. Thon zitiert die Aussage des Oberhauptes der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, Ljubomyr Kardinal Husar, der während des von Papst Johannes Paul II. im byzantinischen Ritus gefeierten Gottesdienstes in Lemberg sagte, dass man den Zusammenbruch des Sowjetsystems vor 15 Jahren noch für undenkbar gehalten habe. In den Worten des Kardinals, die sich auf die zukünftigen Entwicklungen bezogen haben, „von denen jetzt noch niemand zu träumen wage“, befürchtet N. Thon die Hoffnung der Katholiken auf den „Zusammenbruch der russischen Orthodoxie“.¹⁴² Gewiss kann man nicht wissen, wie sich die Geschichte im weiteren Verlauf entwickeln wird. Man darf aber auf jeden Fall hoffen, dass sie sich gegen keine Kirche in der Ukraine und auf der ganzen Welt wendet, sondern dauernd das Wachstum jeder einzelnen Kirche und die Einheit in der Verschiedenheit zwischen allen Schwesterkirchen fördert.

¹⁴¹ N. Thon, *Pilgerfahrt des Friedens oder Einleitung einer neuen Eiszeit? Der Papst in der Ukraine und die Folgen*, in: *Orthodoxie Aktuell*, 6: 2001, 5 f.

¹⁴² Ebd. 5.

1.8. Die mühsame Rezeption der Dokumente der Dialogkommission

Die inhaltlichen Ergebnisse der *Internationalen Gemischten Dialogkommission* scheinen auf die gegenseitige Anerkennung der Sakramente und des vollen ekklesialen Charakters der beiden Kirchen hinzudeuten. Trotz ihrer großen theologischen Relevanz und einer positiven Reaktion, die sie hervorriefen, haben die erarbeiteten Dokumente dennoch keinen offiziellen Charakter gewonnen, deren Autorität für die am Dialog beteiligten Kirchen als bindend gelten würde.

Seitens der Orthodoxen Kirchen erschwert die ökumenische Situation die Tatsache, dass es bis heute kein verbindliches Papier gibt, das die volle Kirchlichkeit der Katholischen Kirche und die Gültigkeit der von ihr gespendeten Sakramente anerkennen würde. Die Aussagen der einzelnen orthodoxen Theologen gelten als Privatmeinungen. Selbst der Ökumenische Patriarch spricht nicht für die ganze Orthodoxie. Nur 9 von 15 Orthodoxen Kirchen unterzeichneten das Dokument von Balamand.¹⁴³ Während das Ökumenische Patriarchat und die Rumänische Orthodoxe Kirche die Ekklesiologie der Schwesterkirchen befürworteten, hat die Griechische Orthodoxe Kirche das Dokument von Balamand abgelehnt. Andere Orthodoxe Kirchen äußerten ihre Vorbehalte. Dies weist auf eine Eskalation der Situation hin, in deren Zusammenhang der Dialog stattfand, aber auch auf die innerorthodoxe Situation hinsichtlich einer gemeinsamen und die ganze Orthodoxie bindenden Entscheidung. Ob aufgrund der genannten Schwierigkeiten, die u.a. aus der Autokephalie der einzelnen orthodoxen Schwesterkirchen resultieren, überhaupt eine „Gesamtunion zwischen orthodoxen Kirchen und römischer Kirche“ zustande komme, ist nach dem Urteil von R. Hotz fraglich.¹⁴⁴

Nach E. Ch. Suttner besteht das Hauptproblem seitens der katholischen Kirche in dem Mangel an der erforderlichen Rezeption der Aussagen des Zweiten Vatikanums in Bezug auf die Ostkirchen. Die Anerkennung, dass sich in den orientalischen Kirchen die Kirche Gottes aufbaue und heranwache, habe nicht die notwendige Beachtung gefunden, um als wichtige dogmatische Aussage bewertet und aufgenommen worden zu sein.¹⁴⁵ Des Weiteren lässt sich von einer Unklarheit des Verhältnisses der katholischen Kirche zur Orthodoxie sprechen, die auf dem Zweiten Vatikanum in zwei Dokumenten festgelegt wurde. Im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis Redintegratio* werden die Orthodoxen Kirchen als Schwesterkirchen betrachtet, wodurch ihnen der volle ekklesiale Status zuerkannt wird. Dagegen sieht nach E. Lanne das Dekret *Orientalium Ecclesiarum* in den katholischen Ostkirchen das Modell für die Realisierung der Verhältnisse mit der Orthodoxie in der Vereinigung mit dem Apostolischen Stuhl und der Anerkennung des päpstlichen Primats.¹⁴⁶ Hiermit wird das Hauptproblem der jurisdiktionellen und unmittelbaren Macht des Bischofs von Rom im orthodox-katholischen Dialog angesprochen, in dessen Lichte die Uniertenfrage zu sehen und zu lösen ist. Eine zusätzliche Schwierigkeit im orthodox-katholischen Dialog hat der Brief der Glaubenskongregation *Über die Kirche als Communio* (1992) hervorgerufen, in dem die Orthodoxen Kirchen auf Grund ihres Mangels an der vollen Communio mit dem Apostolischen Stuhl als „verletzte“ (17) bezeichnet werden. Diese Art von Unterstellung-Ekklesiologie ist für die Orthodoxie ein Zeichen der Regression im orthodox-katholischen Dialog. Für die katholische Kirche ist somit die Communio der Kirche ausschließlich im Sinne von jurisdiktioneller Unterstellung dem Bischof von Rom realisierbar. O. Clément sprach in diesem Zusammenhang von einer „schlechten Communio-Ekklesiologie“.¹⁴⁷

Eine Verschärfung des Problems ergibt sich aus der Stellungnahme mancher katholischer Ostkirchen, die den Uniatismus betreffende Texte ablehnten.¹⁴⁸ Wenn auch seitens der UGKK das Balamand-Dokument

¹⁴³ R. Hotz, *Zwischen Nationalismus und Ökumene*, 12; ders., *Plädoyer für die mit Rom Unierte Ukrainische Griechisch-katholische Kirche und ihre Gläubigen*, in: FORUM im Rundbrief der MKM/AKM, Nr. 1, Januar-April 1996, 1-4.

¹⁴⁴ R. Hotz, *Zwischen Nationalismus und Ökumene*, 12.

¹⁴⁵ E. Ch. Suttner, *Das Ökumenismuskonkordat des Konzils*, in: StZ 118: 1993, 310.

¹⁴⁶ E. Lanne, *Eglise unies ou Eglises sœurs: un choix inéluctable*, in: Irén. 48 :1975, 322-342.

¹⁴⁷ O. Clément, *Réactions de théologiens orthodoxes à la lettre du cardinal Ratzinger*, in: SOP 170 :1992, 13 f.

¹⁴⁸ Das Dokument von Balamand wurde im Februar 1993 vom Hauptausschuss der rumänischen Unierten mit dem Sitz in Cluj abgelehnt. *Asociația Generală a Românilor Uniti (Greco-Catolici). Appel à la solidarité catholique*, Cluj, févr. 1993, 1 f.; G. Gutiu (Bischof), *Romanian Greek-Catholic Bishops on Balamand*, in: ECJ 1: 1993/94, (H. 2), 49-52. Die unierten Rumänen haben dadurch gegenüber beiden Seiten des bilateralen theologischen Dialogs ausdrücklich ihre Empörung geäußert. Man habe einfach ohne sie über sie diskutiert. Die Hauptursache für die Herabsetzung des Dokuments von Balamand und ihres Misstrauens ist für die rumänischen Unierten die Tatsache,

grundsätzlich positiv aufgenommen wurde, wird in der Stellungnahme des Groß-Erzbischofs von Lemberg, Lubačivs'kyj, gerichtet an den Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Edward Cassidy, ausdrücklich auf die Problemfelder der Uniertenfrage hinsichtlich der Veränderung des Modells des Uniatismus und des Status der katholischen Ostkirchen hingewiesen.¹⁴⁹

Die Dialogdokumente stellen allesamt das Ergebnis einer erfolgreichen Arbeit dar. Sie sind positiv und hoffnungsvoll. Sind diese Dokumente in den am Dialog beteiligten Kirchen bekannt? G. Larentzakis stellt die ganz berechtigte Frage, ob es vor allem den Verantwortlichen unserer Kirchen bewusst sei, welche bedeutungsvollen Feststellungen die gemischte internationale Kommission für unseren gemeinsamen Glauben gemacht habe.¹⁵⁰ Seiner Meinung nach sei es ebenfalls unerlässlich, dass die Ergebnisse des Dialogs eine breite Aufnahme und Rezeption sowohl von den Kirchenleitungen als auch von den Gläubigen der beiden beteiligten Kirchen finden, und zwar nach einer gemeinsamen synodalen Entscheidung zweier Schwesternkirchen, nachdem die Arbeit der Kommissionen als Vorbereitung für die Arbeit bzw. die Beschlussfassung durch eine Synode gelten müsse. Aus diesem Grund könne die Arbeit der Kommissionen durch die Vertreter der Kirchen nicht als widersprüchlich zur kirchlichen Praxis betrachtet werden.¹⁵¹

In einem Interview zum Stand des orthodox-katholischen Dialogs drückte Erzbischof Stylianos, der Kopräsident der *Internationalen Gemischten Kommission* für den offiziellen theologischen Dialog, sein Bedauern aus, dass die Texte des Dialogs noch nicht für das breitere Volk im Osten und Westen bekannt gemacht worden seien. „Jeder Bischof und jeder Theologe in seinem Bezirk, in seinem alltäglichen Wirken sollte von diesen Texten Gebrauch machen und daraus schöpfen, damit das Volk erfährt, dass dieser Dialog, auf den so lange gewartet wurde, wirklich etwas ins Leben gesetzt hat, etwas erzeugt, was von Bedeutung und von Wichtigkeit für die Annäherung und für die Versöhnung der getrennten Christen ist. Natürlich ist diese Verbreitung des theologischen Guts des Dialogs in erster Linie von großer Wichtigkeit für die theologische Ausbildung, für die Studenten der Theologie, für die Seminaristen und für die Priester, die den Ton im Leben der Kirche in Ost und West angeben. Deswegen sollte man diese Texte nicht nur in den theologischen Fakultäten, sondern in Seminaren und überall, wo das kirchliche Leben gepflegt wird, einführen und kommentieren, damit sie Frucht bringen, wie es gedacht war.“¹⁵²

Trotz der starken Aussagekraft des Dokumentes von Balamand scheint das Erzielte in den am Dialog beteiligten Kirchen wenig Wirkung zu zeigen. Hryniewicz stellt fest, dass der „Aufbruch in neues ekklesiologisches Denken noch in keiner der beiden Kirchen voll akzeptiert ist, alte Denkstile noch längst nicht überwunden sind und sich immer wieder bemerkbar machen.“¹⁵³ „Auch noch heute kommen die menschlichen Leidenschaften auf: der Geist der Rache, die Verteidigung der Kirchengüter mit Gewalt, Hass, geweckt durch nationalistische Bestrebungen wie frühere Verletzungen und Ungerechtigkeiten. Anti-Ökumenismus kommt hoch, der die Sache der Einigung vereiteln will. In unseren Kirchen macht sich die Intoleranz breit; manche sehen in der Ökumene schon den Verrat an der eigenen konfessionellen Identität.“¹⁵⁴ In Bezug auf die Rezeption des Ökumenismusdekretes im kirchlichen Leben der GUS schreibt E. Ch. Suttner, dass es in beiden Kirchen noch viel zu wenig ekklesiologische Reflexion darüber gebe, was sich aus der Tatsache ergebe, dass sie zueinander Schwesternkirchen seien.¹⁵⁵

Man kann sich mit Recht fragen, ob der Geist des Dokuments von Balamand und seine praktischen Empfehlungen sowohl von den offiziellen Instanzen beider Kirchen als auch auf der lokalen Ebene in der

dass sie von orthodoxer Seite kein Zeichen der Reue erfuhren, als sie 1948 nach dem Willen der Kommunisten und mit Zustimmung der Orthodoxen der Orthodoxen Kirche einverleibt worden seien. Viele Aussagen seitens der rumänischen unierten Kirche über das Balamand Papier klingen negativ, demnach das Balamand „ein Todesurteil für die unierte Kirche“ oder „ein schwarzer Tag für die Kirche Christi“ sei. Vg. J. M. Wolf, *Ein Todesurteil über die unierte Kirche?*, in: Aktionsgemeinschaft Kyrillos und Methodios, Okt.-Dez., Köln 1993, 1 ff.; ders., *Balamand: ein schwarzer Tag für die Kirche Jesu Christi und die Menschenrechte*, in: Forum, Rundbrief der AKM, Juli-Sept., 1993, 1-5.

¹⁴⁹ I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

¹⁵⁰ G. Larentzakis, *10 Jahre offizieller Dialog*, 58.

¹⁵¹ Ebd. 69.

¹⁵² G. Larentzakis, *Interview mit Erzbischof Stylianos*, 116 f.

¹⁵³ W. Hryniewicz, *Uniatismus – einst und jetzt*, in: OS 43: 1994, 331.

¹⁵⁴ Ebd. 337.

¹⁵⁵ E. Ch. Suttner, *Das Ökumenismusdekret des Konzils*, 314.

konkreten ukrainischen Situation angenommen werden. In Bezug auf die Ukraine haben sowohl die Unierten als auch die Orthodoxen den drei durch die Gemeinsame Dialogkommission zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche erarbeiteten theologischen Erklärungen keine Aufmerksamkeit geschenkt, so der unierte Archimandrit Keleher. Die Dokumente waren bis 1993 nicht in ukrainischer Sprache erschienen.¹⁵⁶

„Es ist den Ökumenikern nicht gelungen, die Ergebnisse ihrer Dialoge den Kirchenleitungen, den Theologen und den Gläubigen ihrer eigenen Kirchen zu vermitteln. Die im ökumenischen Gespräch erzielten Ergebnisse und Einsichten sind kirchenamtlich weithin kaum rezipiert worden und sind deshalb folgenlos geblieben.“ Nach W. Hryniewicz besteht das Drama der Ökumene in der Ignoranz der gewonnenen Einsichten und angenommenen Prinzipien und Direktiven.¹⁵⁷ Die Ignoranz zeigt sich nicht nur im Bereich der von der Dialogkommission erarbeiteten Papiere. Th. Bremer spricht von einer mangelnden Beachtung der Grundsätze des Dokumentes der „Pro Russia“ Kommission „Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Russland und in den anderen Ländern der GUS“. Ihre Umsetzung in die Praxis würde in Russland und anderen Ländern der GUS, wo die katholische Kirche aktiv ist, dazu beitragen können, „Vertrauen zwischen den Kirchen herzustellen“. Damit könnte der ROK signalisiert werden, dass man hinsichtlich der Seelsorge an den eigenen Kirchenangehörigen keine Abstriche machen will, doch zu geschwisterlichen ökumenischen Beziehungen mit der ROK bereit ist.¹⁵⁸

1.9. Der Mangel an der ökumenischen Ausbildung

In seinem Vortrag am 9. August 1960 in Düsseldorf stellte der unierte Patriarch Maximos IV. mit Bedauern fest, dass früher eine große Unwissenheit, geringschätziges Übersehen und praktische Gleichgültigkeit bei der Allgemeinheit der Gläubigen des Westens über die Existenz der orientalischen Christenheit geherrscht hätte. „Noch heute kennt der Orient den Westen besser als umgekehrt“. Aus solcher Unwissenheit ihrer Geschichte, ihres eigenen Kirchenrechts, des hierarchischen Aufbaus, ihrer Riten und des geistlichen Erbes resultiere gelegentlich auch ein gewisses Misstrauen den Orientalen gegenüber, dessen Grund der Patriarch in der gegenseitigen Isolierung sieht.¹⁵⁹

Von einer Ignoranz und Entfremdung schreibt der unierte Archimandrit Boniface Luykx. In seiner Studie über die Dekrete *Unitatis Redintegratio* und *Orientalium Ecclesiarum* des Zweiten Vatikanischen Konzils, die er im Arbeitskreis der „Kievan Church Study Group“ vorgetragen hat, bezieht er sich auf eine Tagung zum Thema „Byzantinische Spiritualität und der Westen“ auf einem römisch-katholischen College, zu der er mit einem Vortrag eingeladen war. Neben der Begeisterung unter den Studenten stellte er nach einzelnen persönlichen Gesprächen unter den Lehrbeauftragten überraschend fest, dass keiner von ihnen das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* jemals gelesen oder von seiner Existenz gehört hatte. Archimandrit Luykx ist der Meinung, dass die Katholiken sich den Orthodoxen gegenüber unwohl fühlen, denn diese sind „zu verschieden“. Keiner habe jemals solchen Katholiken von der Ostkirche erzählt, die in der authentischen Tradition der alten Christenheit verwurzelt sei. Dieses Beispiel zeigt sehr deutlich, wie notwendig es ist, den Christen im Westen besonders das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* näher zu bringen. Archimandrit sieht die Hierarchen der RKK dafür verantwortlich, die Zusammenarbeit mit den lokalen und regionalen Verbänden des Ostklerus zu fördern, die besser in der Lage seien, die Atmosphäre von verborgener Feindschaft, Ignoranz oder Entfremdung zu mehr Offenheit und Geneigtheit zu ändern.¹⁶⁰

Über 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum scheint das Interesse am Orient bei den Katholiken im Westen immer noch gering gewachsen zu sein. E. Ch. Suttner spricht von wirklichen Problemen in Russland und in den anderen Ländern der GUS, „die meistens aus mangelnder Kenntnis der Prinzipien des Ökumenismus erwachsen“.¹⁶¹ Daher heißt es im Dokument der Kommission „Pro Russia“, dass sich die katholischen Ordinarien „um die Förderung einer soliden ökumenischen Ausbildung aller

¹⁵⁶ S. Keleher, *The Freising, Ariccia and Balamand Statements*, 429 f.

¹⁵⁷ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 177 f.

¹⁵⁸ Th. Bremer, *Ist die Lage völlig verfahren?* 463.

¹⁵⁹ Maximos IV., *Der katholische Orient und die christliche Einheit*, 2 f.

¹⁶⁰ B. Luykx, *Thirty Years Later: Reflections on Vatican II's „Unitatis Redintegratio“ and „Orientalium Ecclesiarum“*, in: *Logos* 34: 1993, 378.

¹⁶¹ E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, 147.

Pastoralträger“ bemühen sollen, „damit alle zu einer ‚ökumenischen Mentalität‘ gelangen, gemäß den Prinzipien des II. Vatikanischen Konzils“. Dabei sollen sie das „gute Einvernehmen mit den örtlichen Autoritäten der orthodoxen Kirche unter Berücksichtigung der augenblicklichen Schwierigkeiten dieser Kirchen fördern und so dazu beitragen, dass ein von Vertrauen und friedlicher Zusammenarbeit geprägtes Klima geschaffen wird“ (II,1).¹⁶²

Wie wichtig die Förderung des gegenseitigen Vertrauens und der Abbau der in der orthodoxen Kirche bestehenden „Befürchtungen“, die wegen der zunehmenden pastoralen Aktivität der katholischen Kirche in Osteuropa in den letzten Jahren neu aufgekommen sind, wurde vor allem im III. Kapitel dieser Arbeit anhand der Dialogdiskussion um den Uniatismus gezeigt. Es liegt gerade an der slawischen Mentalität, dass diese Menschen meist sehr stark an ihre Geschichte gebunden sind, und es wird noch lange dauern, bis die orthodoxen Christen von der Angst und dem Misstrauen vor den Lateinern, die sie sich seit Jahrhunderten angeeignet haben, frei sind.¹⁶³ Die Schaffung einer „ökumenischen Mentalität“ ist kein Unternehmen, das von heute auf morgen geschehen kann. Es erfordert sehr viel Aufwand, enorme Investitionen sowohl geistiger als auch materieller Ressourcen und vor allem das gemeinsame alle Bereiche des christlichen Lebens umfassende Engagement der gesamten Christenheit, angefangen von den höchsten Hierarchen bis zu den einfachen Gläubigen. Dieser Schritt ist somit perspektivisch gesehen als weitreichend zu bezeichnen. Es gehört zur Vergangenheit, dass die Kirchen eine Bekehrungspolitik betrieben und sich gegenseitig regelrecht bekämpften. Im 20. Jahrhundert brachten die ökumenischen Initiativen der Orthodoxie und das Zweite Vatikanische Konzil es mit sich, dass die Kirchen sich wieder neu als Schwesternkirchen entdeckten. Dies muss auf allen kirchlichen Ebenen immer neu und intensiver rezipiert werden. Die Förderung der Entstehung der „ökumenischen Mentalität“ bedeutet vor allem das Engagement im Bereich der Ausbildung.

Die Katholiken werden vom Dokument der „Pro Russia“ Kommission zum Wachstum der Sensibilität gegenüber den orthodoxen Christen aufgefordert. „Vor allem dürfen die lateinischen Katholiken die besonderen Umstände der Geburt und des Wachstums der Kirchen des Orients, die liturgische und spirituelle Tradition der Orientalen sowie ihre große Liebe zur Gottesmutter nicht vergessen.“ „Die katholische Kirche des lateinischen Ritus in diesen Gebieten muss daher die dort tief verwurzelten orientalischen Traditionen hoch schätzen, vor allem die der orthodoxen Kirche“. „Somit sollen die Hirten der lateinischen Kirche in einem brüderlichen Dialog mit den Ortsbischöfen der orthodoxen Kirche und unter voller Achtung der religiösen Überzeugung der Bürger sich darum bemühen, die Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche in allen Bereichen, wo dies möglich ist, zu fördern“ (I,7). Im Weiteren bezieht sich das Dokument mit den Worten des Dekretes *Orientalium Ecclesiarum* (24) auf die unierten Kirchen, insbesondere auf die katholische Kirche des ukrainischen byzantinischen Ritus, dass gerade sie eine besondere Aufgabe im Bereich der Förderung der christlichen Einheit haben.

Man sollte sich hier aber die Frage stellen, wie diese Förderung der Mentalität der „Hochschätzung der orientalischen Traditionen, vor allem der orthodoxen Kirche“ ermöglicht werden kann. Zur Entstehung dieser Mentalität müssen zuerst Bedingungen geschaffen werden, die sie begünstigen würden. 1998 sah das Studienprogramm an der Katholischen Universität in Lublin/Polen nur eine zweistündige Vorlesung über die Geschichte der ökumenischen Bewegung vor. An der Universität studieren sehr viele junge Katholiken aus dem Osten, zum größten Teil aus der Ukraine. Es wird denjenigen, die nach ihrem Abschluss in ihre östliche Heimat, die von der byzantinischen Kirchentradition geprägt ist, zurückkehren werden, seitens dieser Universität ein Minimum der Kenntnisse in der Ökumene, kaum aber in orthodoxer

¹⁶² *Allgemeine Prinzipien und praktische Normen*, in: VApS 109: 1992.

¹⁶³ Erzpriester V. Čaplin vom Moskauer Patriarchat beklagt sich über die Kirchenpolitik des Vatikans aus einer geschichtlichen Perspektive. „Immer, wenn es Russland und die Russische Kirche schwer hatten, bemühte sich der Vatikan, daraus maximalen Nutzen zu ziehen. Wir erinnern uns an die sogenannte Zeit der Wirren zu Beginn des 17. Jahrhunderts, da das Hauptbestreben der polnisch-litauischen Interventen war, Russland katholisch zu machen. (...) Wir können unmöglich darüber die ‚Ostpolitik‘ des Vatikans vergessen, der um Absprachen mit den Bolschewisten bemüht war, während jene gleichzeitig die ‚Schismatiker‘ verfolgten.“ Es wird auf die Gründung der Kommission „Pro Russia“ mit dem Jesuiten Michel d’Herbigny an der Spitze hingewiesen, deren hauptsächliche Aufgabe seitens der Orthodoxie in der Bekehrung Russlands zum Katholizismus bestand. Čaplin beschuldigt ebenso den Vatikan, der mit dem „Konflikt zweier großer Traditionen“ begonnen haben soll. „Die Situation der Errichtung der neuen katholischen Strukturen in Russland erinnert sehr an den Anfang des 13. Jahrhunderts, als zur Zeit der Kreuzzüge parallele lateinische Patriarchate im orthodoxen Osten geschaffen wurden.“ Siehe *Aus der Verantwortung vor Gott*, 7 f.; vgl. W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 166 ff.

Theologie vermittelt.¹⁶⁴ Eine solche Situation ist in Polen denkbar, keineswegs aber in der multikonfessionellen Ukraine! Wie steht es aber mit der ökumenischen Ausbildung an den polnischen Priesterseminaren, in denen bis heute eine große Zahl der Missionare für Russland und für die Ukraine vorbereitet werden? Ist es nicht notwendig, dass die Priesterkandidaten an den drei Priesterseminaren in der Ukraine neben der Ökumene gute Kenntnisse in der orthodoxen Theologie bekommen? Woher soll die „Hochschätzung“, die Liebe zu der Schwesterkirche der östlichen Tradition, die den Katholiken bis heute immer noch fremd bleibt, kommen, wenn nicht von der Begegnung und dem gegenseitigen Kennenlernen, von den Versuchen gemeinsamen Gebetes (geistiger Ökumenismus), dem gemeinsamen Dialog (dogmatischer Ökumenismus) und der Zusammenarbeit (praktischer Ökumenismus). Die Schaffung einer Mentalität der gegenseitigen „Hochschätzung“ ist immer ein langer Prozess, der viel Zeit erfordert. Erst in ein langjähriges Ausbildungsprogramm integriert kann er effektiv bei denen Auswirkung finden, die nach ihrem Abschluss leitende Ämter in der Pastoral in dem multikonfessionellen Osteuropa ausüben werden. Es sei hier nur auf das letzte Dokument des *Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen* aus dem Jahre 1998 hingewiesen, das ein umfassendes Programm der ökumenischen Ausbildung im Theologiestudium in Seminaren und theologischen Fakultäten bietet.¹⁶⁵

Die Lage gestaltet sich ganz anders im Falle der katholischen Ostkirchen. Den Unierten, die sich in einer trotz allen Spannungen einmaligen Situation befinden, indem sie beide Traditionen in sich verbinden und somit am besten für den Dialog geeignet sind, obliegt gemäß dem Zweiten Vatikanum die wichtige Aufgabe der Förderung der Ökumene in der Ukraine und auf Weltebene.¹⁶⁶ Sie machen weltweit eine Minderheit aus, besitzen aber ein enormes Potential, das mit nur 5 Prozentteilnahme sogar die Konzilsdebatten zugunsten der Osttradition zu lenken vermochte. Im Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche gilt der Uniatismus als „Stein des Anstoßes“. Gleichzeitig sehen viele eine große Hoffnung in der Existenz der unierten Kirchen, die über den zu Recht verworfenen Uniatismus als eine falsche Methode hinausreicht und nach Wegen der Einheit sucht, „an die noch keiner gedacht hat“.¹⁶⁷

Das Einhalten der Normen und die Realisierung der ökumenischen Prinzipien geschehen sehr langsam. „Verständlicherweise ist es während der ersten Jahre des Neuaufbaus in den katholischen Diözesen und Apostolischen Administraturen Russlands und der anderen Länder der GUS noch nicht möglich geworden, den Richtlinien des Ökumenischen Direktoriums vom 25.3.1993 für ökumenische Initiativen der Ortskirchen voll nachzukommen. Ein größeres als das bisher zu beobachtende Bestreben, die Aufgaben wenigstens teilweise aufzugreifen, wäre jedoch wünschenswert und zweifellos bereits durchführbar“.¹⁶⁸

Ganz gewiss wird ein Lernprozess in der Zukunft zu einer positiven Veränderung der ökumenischen Beziehungen vor allem auf Lokalebene zwischen der ROK und der RKK, aber auch zwischen der Ost- und Westkirche auf Weltebene führen, wenn man ein umfassendes Parallelstudium der orthodoxen Theologie ins Studienprogramm an allen katholisch-theologischen Fakultäten, vor allem aber in den Priesterseminaren, besonders in der Ausbildung derjenigen, die später im orthodoxen Osten tätig sind, einführen würde. Ein solches Studium sollte der Erlangung einer größeren akademischen Kenntnis **über** die orthodoxe Kirche: – ihre Theologie, ihre Spiritualität, ihr Kirchenrecht und ihre Liturgie – dienen, um dadurch vornehmlich die Liebe **zu** der Kirchentradition der anderen Schwesterkirche wachsen zu lassen. Zukünftig könnte dies zu einer großen Erleichterung der Fortsetzung und der Vertiefung des Dialogs beitragen, vor allem in einer Ortskirche, wo die Kirchen der Ost- und Westtradition zusammen mit der UGKK nebeneinander existieren. Es gab während des Zweiten Vatikanischen Konzils große Diskussionen um das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* in Bezug auf die Einführung des Studiums

¹⁶⁴ An der Katholischen Universität in Lublin führt Prof. W. Hryniewicz seit vielen Jahren am *Ökumenischen Institut* umfangreiche Arbeiten durch. Von ihm, dem Leiter des Institutes, werden zahlreiche Vorlesungen und Seminare aus dem Bereich der Ökumene und der orthodoxen Theologie angeboten, die aber nur fakultativen Charakter hatten bzw. nicht in das Studienprogramm der katholischen Theologie integriert waren.

¹⁶⁵ Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Die ökumenische Dimension in der Ausbildung/Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind*, in: VApS 134: 1998.

¹⁶⁶ Es sei hier darauf hingewiesen, dass im Sommer 2005 das *Institut der Ökumenischen Studien* an der *Ukrainischen Katholischen Universität* (UKU) in Lemberg / Ukraine gegründet worden ist. Siehe www.ecumenicalstudies.org.ua (Stand: Juni 2006).

¹⁶⁷ Siehe „Brief des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj an die orthodoxen Bischöfe in der Sache der Verständigung der Ukrainer verschiedener Konfessionen“ (März 1942), A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 407.

¹⁶⁸ E. Ch. Suttner, *Der Auftrag*, Anm. 16.

der orthodoxen Theologie in das Studienprogramm der katholischen Theologie. Leider fand diese Idee in den Konzilsdebatten keine Rezeption. Vielleicht ist es heute an der Zeit zu versuchen, diese während des Konzils angesprochenen Ideen zu verwirklichen?

Der unierte Patriarch der Melkiten Maximos IV. sagte 1960 in seinem Vortrag in Düsseldorf: „(...) wenn sich die Menschen von Ost und West besser kennen, dann werden sie zweifellos einander sehr bald achten und lieben lernen. Die Frucht solcher neuen Geisteshaltung ist auch die immer stärkere Integration der jungen Generation von Aposteln in die Kirche, der zu dienen sie gekommen sind.“¹⁶⁹ Um diese neue Geisteshaltung, die vor allem durch das Gebet und durch das Studium erneuert werden muss, geht es bei allen ökumenischen Anstrengungen.

Eine Entspannung in den zwischenkirchlichen Beziehungen in Osteuropa wird nach W. Hryniewicz durch eine ökumenische Bildung und Ausbildung des Klerus und der Gläubigen geschehen. Die Mehrheit von ihnen habe kein Gespür für die Ökumene, meint er und behauptet, dass viele Katholiken in Osteuropa noch die exklusivistische Vorstellung von der Kirche hätten und „unter Ökumene noch die Rückkehr der Getrennten zur römisch-katholischen Kirche“ verstünden.¹⁷⁰ Bei der alten sowie älteren Generation der katholischen Geistlichkeit ist immer noch die vorkonziliare exklusivistische Denkweise deutlich zu spüren. Der neuen Generation, dem Nachwuchs, fehlt wiederum das elementare Wissen über den großen ökumenischen Geist, der die Herzen der Konzilsväter inspirierte.

Für den Erfolg der ökumenischen Anstrengungen ist es wesentlich, dass das Prinzip der Gegenseitigkeit im Bereich der Bildung und Ausbildung eingehalten wird. Die orthodoxen Brüder und die Katholiken müssen sich mehr für die Einführung der „ökumenischen Mentalität“ in der Ausbildung unter den Geistlichen und im Volke einsetzen. Auf die Frage nach den Ursachen der sich zuspitzenden Spannungen zwischen Orthodoxen und Katholiken in Russland antwortete Johannes Oeldemann im Interview für KNA unter anderem, dass es das Zerrbild der katholischen Kirche sei, das im Bewusstsein vieler Orthodoxen auf vorkonziliaren Darstellungen gestützt, bis in die neunziger Jahre hineinreichte.¹⁷¹ Auf einer solchen Basis kann kein dauerhafter Dialog, keine Versöhnung und Verständigung geschehen. Es ist gewiss zu wenig, wenn bedeutende ökumenische Dialogpapiere erarbeitet werden und nur einzelne Persönlichkeiten, sei es auf katholischer oder orthodoxer Seite, sich für die Einpflanzung der ökumenischen Mentalität engagieren. W. Hryniewicz, langjähriger Ökumeniker und Ostkirchenkenner, warnt davor, dass es immer noch zu wenig Pastoren, Priester und Laien mit einem ökumenischen Charisma und Gespür gäbe. „Zu wenig Initiativen kommen von unten. Die Gefahr einer elitären Ökumene scheint nicht überwunden zu sein.“¹⁷² Ökumene wirkt leider immer noch nicht anziehend und ergreift nicht die Herzen vieler, obwohl in der Heiligen Schrift deutlich geschrieben steht: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17, 21).

Nur die Liebe, die sich auf die Wahrheit stützt, kann jedwedem Sturm der zwischenkonfessionellen Spannungen Widerstand leisten. Die Liebe, die aus der evangelischen Wahrheit resultiert, kann ein fester Garant für eine dauerhafte Ökumene sein. Eine ökumenische Ausbildung bietet in diesem Sinne große Chancen für die Verständigung zwischen den Kirchen. Sie motiviert jeden einzelnen Christen, nach der christlichen Einheit zu suchen. Eine solide überkonfessionelle Ausbildung würde jedem einzelnen Christen, sei er ein Priester, ein in der Pastoral engagierter Laie oder einfacher Gläubiger, in seinem Inneren ermöglichen, den Weg der „versöhnten Verschiedenheit“ zu entdecken, ihn hoch schätzen und würdigen zu wissen, um ihn annehmen zu können. Nur auf diese Weise kann die Angst voreinander überwunden werden.

Zusammenfassung

Die orthodoxe Kirche wird laut dem Zweiten Vatikanischen Konzil „Schwesterkirche“ genannt. Die ekklesiologische Implikation dieser Aussage stellt sie der RKK gleich und billigt damit keinen

¹⁶⁹ Maximos IV., *Der katholische Orient und die christliche Einheit*, 4.

¹⁷⁰ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 176.

¹⁷¹ Interview mit J. Oeldemann, dem ehemaligen Direktor am Paderborner Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik siehe Marlies Mügge, *Perspektiven für den Dialog. Kontakte zwischen Orthodoxen und Katholiken auf breitere Basis stellen*, in: KNA-ÖKI 24 (11. Juni 2002), 3-7, hier 4.

¹⁷² W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 178.

Uniatismus oder Proselytismus. Es kann daher keine Rede von einer „Verlockung zum Austritt aus einer christlichen Gemeinschaft in eine andere mit ‚unlauteren‘ Methoden“ sein. Was sind die „lauteren“ Methoden? Das Zweite Vatikanische Konzil skizzierte die Communion-Ekklesiologie, die im ersten Jahrtausend der ungeteilten Christenheit verwurzelt ist. Damit meinte das Konzil die Apostolizität der Orthodoxen Kirche, die Vollgültigkeit der von ihr verwalteten Sakramente. Allein die Erkenntnis dieser tiefgreifenden ökumenischen Dimension fordert einen immer stärkeren gegenseitigen Respekt, als eine Vorstufe zur vollkommenen Gemeinschaft. Die evangelische Liebe hat mit der Erkenntnis zu tun, die aus der Begegnung entstehen kann. In den Konzilsdiskussionen um das *Dekret über die katholischen Ostkirchen* war unter anderem die Rede von der Einführung der orthodoxen Theologie in das Studienprogramm an den katholischen theologischen Fakultäten. Es waren vornehmlich die Unierten, die sich mit diesen Ideen zu Wort meldeten. Der Vorschlag fand leider keine Unterstützung. Dass aber ein Studium der orthodoxen Theologie dem Wachstum der „ökumenischen Mentalität“ dienen kann, vor allem bei den Geistlichen, die im Dienste der katholischen Kirche der lateinischen Tradition im überwiegend orthodox geprägten Osteuropa tätig sind, und das daher sehr wichtig ist, liegt auf der Hand. Gerade hier liegen weitreichende Perspektiven, die zum Wachstum des gegenseitigen Vertrauens, zur Initiierung und Verfestigung der Zusammenarbeit der katholischen und der orthodoxen Kirchen gegen den Atheismus, den Säkularismus, die Konsumgesellschaft und für eine bessere gegenwärtige und kommende Welt in großem Maße beitragen könnten!

Es darf kaum verwundern, dass es immer wieder zu Vorwürfen des Proselytismus von der Seite der ROK kommt, wenn die Mehrheit des Klerus, der in Osteuropa in der Pastoral tätig ist, Ausländer aus Polen sind, das zu 98 % römisch-katholisch ist. Man dürfte jedoch in diesem Fall von der katholischen und der orthodoxen Geistlichkeit wenigstens gegenseitige Toleranz erwarten, wenn sich die beiden Kirchen laut den Dokumenten als Schwesterkirchen anerkennen. Dies beinhaltet über den Begriff des „Respekts“ hinaus weit mehr. Eine hohe gegenseitige Wertschätzung kann nur aus der Begegnung wachsen. Wenn ein Katholik zuerst die Orthodoxie mit offenem Herzen und Verstand studiert und danach dem orthodoxen Bruder begegnet, dann besteht eine Chance, dass es über einem Nebeneinander hinaus zu einem Miteinander kommen kann. Es ist gewiss möglich, von den einheimischen katholischen Geistlichen, die in von der orthodoxen Tradition geprägten Ländern wie Russland und der Ukraine geboren und aufgewachsen sind, zu erwarten, dass sie sich den Herausforderungen der Ortskirche stellen. Es besteht große Hoffnung, dass sie zu einer positiven Veränderung in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen beitragen werden. Eine gelungene Zukunft der vereinten Kirche verbirgt sich in dem vom Zweiten Vatikanum herausgearbeiteten Konzept der *Communio-Ekklesiologie*. Nach W. Hryniewicz sind wir jedoch noch nicht imstande, die praktischen Konsequenzen aus dieser ekklesiologischen Sicht zu ziehen.¹⁷³

2. DAS INNERKATHOLISCHE PROBLEMFELD

Das exklusivistische Prinzip, das sich seit dem Tridentinum in der katholischen Kirche der lateinischen Tradition einprägte, verdrängte ein authentisches Prinzip der altkirchlichen *Communio-Ekklesiologie*. 1742 wurde die „Vorzüglichkeit des lateinischen Ritus“ durch Benedikt XIV. in der Enzyklika *Etsi pastoralis* zur verbindlichen Norm erhoben, was konsequenterweise in den mit Rom unierten östlichen Kirchen zur Latinisierung in allen Bereichen des kirchlichen Lebens führte. Die Abkehr vom Prinzip der „Vorzüglichkeit“ wurde erst 1894 durch Leo XIII. in der Enzyklika *Orientalium dignitas* eingeleitet.¹⁷⁴

Die katholischen Ostkirchen werden vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgefordert, ihr geistliches Erbgut zu bewahren. Sie haben das Recht und die Pflicht, sich jeweils nach den eigenen Grundsätzen zu richten (OE 5). Gemäß der „überlieferten Form der Kirchenregierung“ in den Ostkirchen gehört zum Bestandteil des östlichen Erbguts das Recht auf die Errichtung der Patriarchate mit ihrer Synodalstruktur (7-10). Die Rechte und Privilegien der Ostkirchen sollen wiederhergestellt werden. „Wenn sie aber wegen besonderer Zeitumstände oder persönlicher Verhältnisse ungebührlich von ihren östlichen Gebräuchen

¹⁷³ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 168.

¹⁷⁴ E. Ch. Suttner, *Unionsabschlüsse*, 246; von einem Mangel an Anerkennung seitens der RKK schreibt J. Madey: „While the former has considered her as a renegade, the latter regarded her union more as a submission to a supposedly superior Latin church than a renewal of the communion and a restoration of the unity“. Siehe *Theology, Liturgy and Piety in the Ukrainian Catholic Church*, in: COri 11: 1990, 29.

abgekommen sind, sollen sie sich befleißigen, zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren“ (6). Gleichzeitig mit der Aufforderung zur Bewahrung und Bereinigung des eigenen östlichen Erbes ist von einer „gewissen Anpassung an heutige Verhältnisse“ die Rede, die notwenig sein könnte (9). Johannes Madey ist der Meinung, dass mit dem Konzil die folgenschwere These der *praestantia ritus latini*, die eine Teilkirche zur Norm des Lebens aller übrigen Teilkirchen, auch der östlichen, habe machen wollen, ein für allemal vorbei sei. „Man hat lang nicht gesehen oder sehen wollen, dass die Latinisierung, in deren Gefolge der Identitätsverlust stand, sich auf verschiedenen Wegen durchsetzen wollte, vor allem in der Theologie, Spiritualität und in der Disziplin, dann auch in der Liturgie“.¹⁷⁵ Kann man – abgesehen von der offiziellen Position der RKK den katholischen Ostkirchen gegenüber – von einer wirklichen Überwindung des Überlegenheitsbewusstseins im alltäglichen Leben, in den Beziehungen zwischen zwei Riten innerhalb der einen katholischen Kirche vor Ort sprechen? Im Laufe der Geschichte der unierten Kirchen trat die „Anpassung“ in Gestalt der Latinisierung auf, die bis heute – über 40 Jahre nach dem Konzil – in vielen Bereichen dieser Kirchen zu spüren ist. Als das beste Beispiel der Latinisierung könnte man die armenische unierte Kirche in der Ukraine nennen, die ihre östliche Identität unter den geschichtlichen Umständen fast vollständig aufgegeben hat.¹⁷⁶ Die unierten Ukrainer waren sich zutiefst ihrer langen byzantinischen Kyjiver Tradition bewusst, wehrten sich entschieden gegen jegliche Latinisierung und blieben in vielerlei Hinsicht im Bemühen um die Bewahrung ihrer östlichen Identität erfolgreich.

Jahrhunderte lang wuchs die Entfremdung zwischen zwei katholischen Kirchen, der Ost- und der Westtradition. Der melkitische Patriarch Maximos IV. betont, dass der katholische Westen die Ostkatholiken meist ignoriert habe. In seinem Vortrag in Düsseldorf am 09. August 1960 sagte er: „Noch heute kennt der Orient den Westen besser als umgekehrt“.¹⁷⁷ Er sprach ebenso von einem permanenten Mangel an der Anerkennung der katholischen Ostkirchen seitens der Katholiken der lateinischen Tradition, von der Ignoranz, dem Misstrauen, dem Belächeln und sogar von offener Feindschaft an manchen Orten. So konnten die katholischen Ostkirchen „schließlich nur zu oft für den Orient keine annehmbare Form der Wiedervereinigung, in Wahrheit und Würde, darstellen, sondern nur ein verschleiertes Aufgesogenwerden, eine missglückte Latinisierung“. Daher wirkte nicht so sehr die aufgezwungene Disziplin der Kurie befremdend, als vielmehr die Mentalität und Ignoranz, die trotz der päpstlichen Dokumente über die Reichtümer des Ostens bei der Allgemeinheit der Westkirche verbreitet war. Mit den Unierten assoziierte man meistens orthodoxe Christen, die den Papst anerkennen und ihren eigenen Ritus ausüben dürften. „Sie machen das Kreuzzeichen verkehrt und sind keine hundertprozentigen Katholiken.“¹⁷⁸

Beim innerkatholischen Problem geht es grundsätzlich um die Selbstbestimmung einer unierten Kirche in der Gemeinschaft mit der RKK. Von der Klärung dieser Frage hängt eine Menge von Sachverhalten ab, die im orthodox-katholischen Dialog sowohl für die Orthodoxen als auch für die Katholiken entscheidend sind. Obwohl sich die unierten Kirchen mit dem Apostolischen Stuhl in der Kirchenlehre immer tief verbunden wussten, sorgten sie gleichzeitig Jahrhunderte lang für Spannung und drängten zum Umdenken ihres Status als einer Ortskirche im Schoße der katholischen Kirche, was in der Diskussion und der Verabschiedung des Dekretes *Orientalium Ecclesiarum* schließlich den Höhepunkt erreichte.

Das Oberhaupt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, der Großerbischof Lubačivs'kyj charakterisierte 1992 das Verhältnis der UGKK zu der römisch-katholischen sowie der orthodoxen Kirche folgendermaßen: „Hunderte von Jahren haben die römisch-katholischen Brüder unsere Kirche als nicht vollwertiges Mitglied der katholischen Kirche betrachtet. Andererseits haben uns die orthodoxen Brüder gewissermaßen als Verräter im Osten angesehen. Und sogar heute noch sind solche Stimmen nicht verstummt, man hört sie noch hin und wieder“.¹⁷⁹ Auf diese Weise kann auch von einer wachsenden

¹⁷⁵ J. Madey, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des Ostkirchenrechts*, in: Cath(M) 32: 1978, 188, beruft sich auf eine ausführliche Darstellung von W. de Vries, *Rom und Patriarchate des Ostens*, 183-392.

¹⁷⁶ Ch. Weise schreibt, dass „die Armenier auch die römische Messe“ übernahmen. Vgl. *Armenische Kirche in der Ukraine*, 27, 29; ders., *Die armenische Diözese Ukraine. Übergabe der Lemberger Kathedrale an die armenische Gemeinde anlässlich ihrer Errichtung vor 740 Jahren*, in: COst 58: 2003, 239.

¹⁷⁷ Siehe Maximos IV., *Der katholische Orient*, 2.

¹⁷⁸ Vgl. Maximos IV., *Der katholische Orient*, 1 ff.; siehe auch I. Totzke, *Die „Unierten“*. Zum Problem, 9.

¹⁷⁹ Siehe zitiert bei A. H. Horbatsch, *Die Griechisch-Katholische und die Orthodoxe Kirche in der Ukraine*, in: 42. Internationaler Kongreß in Königstein, (Kirche in Not, 40), 1992, 218.

Spannung zwischen den Unierten in der Ukraine und dem Apostolischen Stuhl gesprochen werden, die seit 1993 durch das Problem der Zugehörigkeit der „Kyjiver Metropole zum Apostolischen Stuhl“ einen Streit ausgelöst hat.¹⁸⁰ Da eben jene Zugehörigkeit erloschen sei, so der Vatikan, beschränkte Rom die Jurisdiktion der UGKK auf die jetzige Lemberger Metropole.

Welches sind Auswege aus dieser Situation? Das Dokument von Balamand lehnt den Uniatismus als eine falsche Methode bei der Suche nach Einheit ab, verschweigt aber die „andere Seite der Münze“. Es verliert kein Wort in Bezug auf die Selbstbestimmung einer unierten Kirche, die für sie auch akzeptabel wäre. In Balamand konnte diese Frage weder ausdiskutiert noch gelöst werden, so dass sie auch innerkatholisch seit Jahrzehnten immer noch klärungsbedürftig bleibt. Die Frage nach der Selbstbestimmung der mit Rom unierten Kirchen muss nach wie vor innerkatholisch zur Diskussion gestellt und im Lichte der Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils behandelt werden.

2.1. Die zwei Riten der katholischen Kirche in der Ukraine

2.1.1. Die Römisch-Katholische Kirche (RKK)

Die Kyjiver Prinzregentin Olha († 960) empfing ihre Taufe (945-950) in der byzantinischen Tradition. 960 sandte sie eine Gesandtschaft zum Deutschen Kaiser Otto I. mit der Bitte um die Aussendung von Missionaren in die Kyjiver Rus'. Nach seiner Konsultation mit Rom ließ der Kaiser den Mönch Libutius aus Mainz in Frankfurt am Main zum Bischof für die Kyjiver Rus'-Ukraine weihen.¹⁸¹ Wegen des raschen Todes des Bischofs Libutius kamen 961 deutsch-lateinische Missionare mit dem Bischof Adalbert an der Spitze. Wenige Jahre später sandte Papst Benedikt VII. die erste lateinische Gesandtschaft nach Kyjiv. Der Enkel von Olha, Großfürst Volodymyr, ließ 988 die Kyjiver Rus' in der byzantinischen Tradition taufen. 988 brachte die Gesandtschaft aus Rom die Reliquien der Heiligen Clemens und Titus für den Großfürsten Volodymyr nach Korsun'. 991 kam die Gesandtschaft von Papst Johannes XV. und 1000 von Papst Sylvester II.

Die ersten katholischen Kirchen entstanden sehr früh in der Kyjiver Rus', vor allem wegen der Kaufleute, die sich dort aufhielten. Im 12. Jahrhundert bauten die irischen Benediktiner die erste Kirche. Der Chronist berichtet von den lateinischen Kirchen: in den Jahren 1152 und 1184 in Novohrod, 1124 und 1203 in Kyjiv, 1154 in Perejaslav.¹⁸² Im 14. Jahrhundert gab es ca. 50 lateinische Kirchen auf dem Territorium der Kyjiver Rus'. In der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts hatten neben den Templern die Dominikaner ihre Niederlassung in Halyč/Galizien. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts kamen die Franziskaner. Sie halfen bei der Gründung der ersten katholischen Bistümer in Halyč, Przemysl und Lemberg.¹⁸³ Obwohl die lateinischen Bischöfe seit dem 10. Jahrhundert auf dem Territorium der Kyjiver Rus' präsent waren, wurde die erste Diözese erst im 14. Jahrhundert errichtet. Das Bistum umfasste das Ost- und Südterritorium der Ukraine bis zum Schwarzen Meer.

Die kirchlichen Strukturen der katholischen Kirche waren schon früh überall dort verbreitet, wo das Territorium der Kyjiver Rus' an die westlich gelegenen benachbarten Länder grenzte, die bis Ende des 10. Jahrhunderts das Christentum in der lateinischen Tradition annahmen. 1359 wurde die erste lateinische Diözese in Lemberg errichtet. Unter dem polnischen Fürsten Wladyslaw von Oppeln errichtete Papst Gregor XI. mit der Bulle *Debitum pastoralis officii* (13. Februar 1375) offiziell das lateinische Bistum von Halyč, das kurze Zeit später in eine Metropole der neuen Missionsgebiete der RKK umgewandelt wurde, zu der die Bischöfe von Przemysl, Cholm und Volodymyr gehörten.¹⁸⁴ 1412 wurde der Bischofssitz nach Lemberg verlegt.¹⁸⁵ Der erste Metropolit von Lemberg war Bischof Mathäus (1375-1380). 1412 wurde die Diözese von Luc'k errichtet, Cholm (1417), Wolodymyr Volynskyj (1428) und Kaminiac Podilskyj (1440). Die Präsenz der überwiegend polnischen, gut ausgebildeten Missionare war

¹⁸⁰ A. H. Horbatsch, *Die Griechisch-Katholische und die Orthodoxe Kirche in der Ukraine*, in: 44. Internationaler Kongreß in Königstein, (Kirche in Not 42), 1994, 199.

¹⁸¹ G. Lužnyckyj, *Ukrajinska Cerkva*, 39 ff.

¹⁸² N. Polonska-Vasylenko, *Geschichte der Ukraine*, 176; W. Abraham beruft sich auf die erste und dritte Chronik von Novohrod. Siehe *Powstanie i organizacyi kościoła łacińskiego na Rusi*, Bd. 1, Lemberg 1904, 47.

¹⁸³ N. Polonska-Vasylenko, *Geschichte der Ukraine*, 175 f.; W. Abraham, *Powstanie i organizacyi*, 165 ff., 178 ff.

¹⁸⁴ Siehe A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, 94-97.

¹⁸⁵ Siehe die päpstliche Bulle *In eminenti speccula* (28.08.1412) in: A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, 101-103.

von Anfang an sehr spürbar. Die Gefahr der Latinisierung und der Polonisierung der Ukrainer-Ruthenen war damit vorprogrammiert.

Auf Grund des Niedergangs des eigenen Staates im 14.-15. Jahrhundert gelangt die Kyjiver Rus' in die Abhängigkeit der benachbarten Reiche. Volynien und die Zentral-Ukraine kommen unter die Herrschaft des Litauischen Fürstentums, Galizien unter polnische und der Nordosten unter Moskauer Herrschaft. Damit ergaben sich neben den verschiedenen politischen Einflüssen kirchliche Prägungen. Im Mittelalter pflegten die Kyjiver Metropolen enge Beziehungen zum Apostolischen Stuhl. Sie beteiligten sich aktiv an den Konzilien in Lyon (1245), Konstanz (1418) und Florenz (1439).

1458 wurde die Kyjiver Metropole in Kyjiver und Moskauer Metropole aufgeteilt. Papst Pius II. ernannte den Griechen Gregor zum Erzbischof von Kyjiv, Lemberg und ganz Klein Rus'. Der Jurisdiktion des Erzbischofs Gregor wurden sechs Diözesen im Großen Litauischen Königtum unterstellt: die von Čyryniv, Smolenc'k, Polock, Turiv, Luc'k, Volodymyr, sowie drei Diözesen des Polnischen Königturns: die von Przemyśl, Cholm und Halyč. Die Grenzen der einzelnen Diözesen verschoben sich im Laufe der Geschichte ständig. Die Aufteilung Polens Ende des 18. Jahrhunderts trug dazu bei, dass sich der Katholizismus im Osten kaum entwickeln konnte. Die spätere Favorisierung der Orthodoxie durch den Russischen Staat schränkte immer stärker die Entwicklungsprozesse der RKK ein. Seit 1905 führte der Zar die Liberalisierung seiner Religionspolitik der RKK gegenüber ein und erkannte ihre kirchlichen Strukturen auf dem russischen Territorium an.

Nach der Revolution (1917) wurden die östlichen Gebiete, vor dem Zweiten Weltkrieg (1939) die westlichen der Sowjetunion angegliedert. Die Sowjetmacht liquidierte die Hierarchie und den größten Teil des Klerus. Unter Staatskontrolle durften lediglich etwa einhundert Pfarreien existieren. Nach der Verkündung der Unabhängigkeit der Ukraine wurden viele alte Pfarreien wiedereröffnet und neue gebildet. Anfang 1991 erneuerte Papst Johannes Paul II. die Tätigkeit der katholischen Kirche in der Ukraine und ernannte die neuen Bischöfe für Lemberg, Kamjanec'-Podil'skyj und Žytomyr. 1992 wurde die Apostolische Nuntiatur errichtet und 1993 eine neue Apostolische Administratur in Subkarpatien gebildet. Die administrative Kirchenstruktur der RKK in der Ukraine bilden eine Erzdiözese und sechs Diözesen. Das Oberhaupt der RKK in der Ukraine ist Seine Eminenz Kardinal Marjan Jaworski, Erzbischof und Metropolit von Lemberg.

Die Zahl der Gläubigen der RKK in der Ukraine liegt bei ca. 1 Million. Im Lande sind 807 Gemeinden, 50 Klöster, 309 Mönche und Nonnen sowie 431 Priester registriert. Die Kirche verfügt über 713 Kirchengebäude, 74 Kirchen sind im Bau. Die Gläubigen der RKK sind ethnisch gemischt. In den meisten Pfarrgemeinden werden die Gottesdienste in polnischer, ukrainischer und russischer Sprache, in der Hauptstadt Kyjiv auch in der englischen, französischen und in anderen Sprachen abgehalten. Die Geistlichkeit besteht immer noch zum großen Teil aus ausländischen Missionaren. Die RKK in der Ukraine verfügt über drei Priesterseminare in Horodok, Vorla und Briuchovyči, eine katechetische Hochschule in Horodok und ein Kolleg in Kyjiv. Viele Ordensgemeinschaften führen in der Ukraine die pastorale Tätigkeit aus. Es werden zahlreiche Periodikzeitschriften veröffentlicht.

2.1.2. Die katholischen Kirchen der Osttradition

Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK) entstand auf Grund der Union von Brest (1596), die die Bischöfe der Kyjiver Metropole mit dem Apostolischen Stuhl beschlossen haben. Die Ukrainische Katholische Kirche des byzantinischen Ritus wurde 1946 vom stalinistischen Regime liquidiert und mit der ROK „wiedervereinigt“. Ungeachtet des offiziellen Verbots und harter Verfolgung konnte diese Kirche ihre hierarchischen Strukturen im Exil (in der Diaspora) ausbauen. Im Dezember 1989 begann sie auf ihre offizielle Restitution und Legalisierung hinzuwirken. Myroslav-Ivan Kardinal Lubačiv'skyj, damaliges Kirchenoberhaupt, kehrte im Frühling 1991 aus der Emigration zu seinem Sitz in Lemberg zurück. Mit 3.317 Gemeinden (ca. 5 Millionen Gläubigen auf der ganzen Welt), 79 Klöstern, 1.168 Mönchen und Nonnen, 1.872 Priestern und 2.777 Gotteshäusern ist die UGKK heute die größte Unierte Kirche der Welt und die zweitgrößte Kirche in der Ukraine. Seit 2001 ist Lubomyr Kardinal Husar das Oberhaupt der UGKK mit dem Sitz in Kyjiv (seit August 2005).¹⁸⁶

¹⁸⁶ Eine ausführliche Darstellung zur Entstehung, der Geschichte und dem gegenwärtigen Stand der UGKK siehe Kapitel I. 3.

Neben den unierten Katholiken der UGKK gibt es in der Ukraine die ca. 500.000 Gläubige umfassende Griechisch-Katholische Kirche der Union von Užhorod (1646). Die Diözese Mukačiv hat einen autonomen Status – *sui iuris*. Sie ist dem Apostolischen Stuhl direkt unterstellt. Ihr Oberhaupt ist der Bischof von Užhorod, Milan Šašik.¹⁸⁷

Die unierten Armenier machen ca. 5 % aller Armenier in der heutigen Ukraine aus, die zum größten Teil (mit 20 registrierten Gemeinden, über 10 Geistlichen, 3 Sonntagsschulen und 12 Kultgebäuden) der orthodoxen Armenisch-Apostolischen (Gregorianischen) Kirche angehören.¹⁸⁸ Die ersten Armenier wanderten im 11. Jahrhundert in die Ukraine ein. Die erste Gründungsurkunde einer armenischen Kirche in Lemberg datiert aus dem Jahr 1356. Die Kathedrale in Lemberg war seit 1464 Bischofskathedrale der Armenier in der Kyjiver Rus'. Eine Armenische (Gregorianische) Eparchie mit Jurisdiktion über die Gebiete der Rus', Moldawiens und der Walachei mit Sitz in Lemberg existierte bereits seit dem 14. Jahrhundert. Im Jahre 1630 verkündete Bischof Nykolaj Torosovyč (†1681) gegen den Willen der Mehrheit die Union mit Rom, die in Anwesenheit des Papstes Urban VIII. (1623-1644) 1635 mit seiner Erhebung zum Erzbischof bestätigt wurde. Die Union setzte sich erst im 18. Jahrhundert unter dem Erzbischof Vartan Hunanian (1686-1713) durch, als sich der Bischof Josyf Šumljans'kyj (†1708) und kurz später darauf die Stauropegien-Bruderschaft dem Papst unterordneten. 1664-1781 leiteten die Theatinermonche ein Kolleg in Lemberg, das den armenischen Ritus und somit die armenische Union stützen sollte. Bis 1945 bestand in Lemberg das Kloster der armenisch-unierten Benediktinerinnen. Nach der Union unterlagen die unierten Armenier sehr starker Polonisierung und Latinisierung. Sie übernahmen sogar die lateinische Messe in ihren liturgischen Gebrauch. Nach dem Zweiten Weltkrieg wanderten die meisten unierten Armenier nach Polen aus. Gegen die hinterbliebenen betrieb der Sowjetstaat aus Angst vor einer Wiederbelebung der unierten Ukrainischen Katholischen Kirche im Untergrund seine Verfolgungspolitik. Seit der Ausrufung der Unabhängigkeit der Ukraine (1991) gibt es nur eine registrierte Gemeinde in Lemberg und weitere drei nicht registrierte Gemeinden in Charkiv, Cherson und Chmelnyč'kyj. Es werden seitens des Vatikans Schritte zur Wiedererrichtung der armenischen unierten Kirche unternommen. Zwischen den orthodoxen und unierten Armeniern in der Ukraine werden keine Spannungen konstatiert.¹⁸⁹

2.2. Das Gefühl des Misstrauens gegenüber der RKK bei den Unierten

Die Unierten ringen um die Bewahrung ihrer Identität und ihrer Rechte, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in aller Deutlichkeit hervorgehoben wurden. Angesichts der immer noch andauernden Zeichen der Latinisierung entsteht bei den unierten Christen ein Gefühl des Misstrauens gegenüber der RKK, was wiederum den Dialog zwischen dem Osten und Westen sehr stark belastet. Der unierte Bischof Losten von Stamford spricht von einem „Gefühl der Ungerechtigkeit und des Zynismus“ unter den Ukrainern, die in der vollen Kirchengemeinschaft mit Rom geblieben seien. Ein Bewusstsein, dass die besten Interessen der UGKK zugunsten der lateinischen Kirche geopfert wurden. Bischof Losten spricht von den „Wunden“, die immer noch der Heilung und Versöhnung bedürften. Diese Art von dauerhaften Spannungen manifestiere, so Losten, keinen brüderlichen Respekt und keine Hochwertschätzung, die das Verhältnis zwischen den Schwesterkirchen in der vollen Gemeinschaft charakterisieren sollten.¹⁹⁰

Das Misstrauen und die Antipathien den Lateinern gegenüber, die sich durch das Verhalten des Vatikans zu den Unierten in der Ukraine in der Zeit nach der Zwangsauflösung der UGKK durch die Lemberger Synode 1946 steigerten, sind durchaus berechtigte Folgen einer misslungenen Kirchenpolitik, die ihre Wurzel in der nicht so fernen Vergangenheit hat. H. J. Britz berichtet von der Synode der ROK von 1971,

¹⁸⁷ Siehe ausführlich zur Entstehung, Geschichte und dem heutigen Stand der Griechisch-Katholischen Kirche in der Karpato-Ukraine. Kapitel I. 3.3; siehe Einschätzung, Stand: 1944 – 1,3 Millionen, vorwiegend in der Eparchie Mukačevo plus 300.000 in der USA, 350.000 in der Slowakei und 270.000 Ungarn. HOK Bd. 1, 45.

¹⁸⁸ Nach Einschätzung von Vardapet Nathan Hovanessian, einem gelehrten armenischen Priester (seit 15. Mai 1997 Bischof), beträgt die Gesamtzahl der Armenier in der Ukraine etwa 100.000. Der letzten Volkszählung (1989) zufolge sind es nur 54.000. In den 20er Jahren machten die unierten Armenier etwas um die Hälfte aller Armenier aus. Siehe konfessionellen Vergleich im Anhang zu dieser Arbeit Nr. 2.

¹⁸⁹ Vgl. Ch. Weise, *Armenische Kirche in der Ukraine*, 27, 29; I. Hajuk, *Virmens'ka Cerkva v Ukraini* (ukr.), L'viv 2002; D. Blažejovskij, *Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665-1784)*, in: *Analecta OSBM* Bd. 29, Ser. 2, Sec. 1, Rom 1975; zur Geschichte der unierten Armenier in der Kyjiver Rus' ab dem 14. Jahrhundert siehe W. Abraham, *Powstanie i organizacyi*, 342-359.

¹⁹⁰ B. Losten, *The Ukrainian Catholic Church in the USA*, 74 ff.

bei der die Vatikanische Delegation mit Kardinal Willebrands an der Spitze anwesend war. Die Synode verabschiedete eine Resolution, „worin die endgültige Auflösung der jahrhundertalten Union zwischen Rom und der ukrainischen Kirche deklariert wurde“. J. H. Britz drückt seine Empörung darüber aus, dass nicht einmal ein Protest seitens der katholischen Delegation erfolgte – als Anerkennung vieler hunderttausender ukrainischer Märtyrer für die Einheit mit Rom.¹⁹¹ Und er fährt weiter fort: „Die katholische Kirche darf für sich den Ruf in Anspruch nehmen, dass sie bei der Zerschlagung der Ukrainischen Katholischen Kirche in Polen den Kommunisten die schwerste Arbeit aus den Händen genommen hat“.¹⁹²

In der „Einführung“ zum *Dekret über die katholischen Ostkirchen* von K. Rahner und H. Vorgrimler wird eine negative Seite der bitteren gemeinsamen Geschichte der Katholiken der Ost- und Westtradition in wenigen Sätzen deutlich geschildert. Die „unierten“ Kirchen wurden „jahrzehnte-, teilweise jahrhundertlang von Rom für ihre Treue schlecht belohnt. Ihre Riten wurden oft nur widerwillig toleriert; ihr Recht und ihre Pflicht zur eigenen Missionstätigkeit wurden praktisch unterbunden; Latinisierungsbestrebungen aller Art machten die Wahrung ihres eigenen Erbes oft schwer; ihre Unterstützung war mangelhaft und blieb oft frommen Vereinen (wie der *Catholica Unio*) überlassen. Ein letzter, hart empfundener Schritt in diese Richtung war die Teilpublikation eines orientalischen Kirchenrechts in Rom (seit 1949)“.¹⁹³ In diesem Zusammenhang spricht V. Pospishil von „disadvantage of being Catholic“.¹⁹⁴

Angesichts dieser schwierigen innerkatholischen Situation kann man nicht genau sagen, wie sich die Zukunft der unierten Kirchen gestalten wird. Einige stellen mutige Fragen bezüglich ihrer Zugehörigkeit zu Rom; kritische Beurteilung brachte auch das Modell ihrer Existenz, so wie es sich nach den heutigen kanonischen Regeln darstellt. Die Unierten streben nach größerer Autonomie, betonen zu Recht die Entfaltung eigener Theologie aus dem Erbe ihres östlichen Christentums. Denn sonst würden sie kaum imstande sein, etwas Selbständiges aus eigener Glaubenserfahrung in den Dialog einzubringen, ohne die theologische Sicht der lateinischen Kirche nur zu wiederholen, so W. Hryniewicz.¹⁹⁵

2.3. Die ökumenische Relevanz des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO)

Das Zweite Vatikanische Konzil, das sich in der altkirchlichen *Communio-Ekklesiologie* verwurzelt wusste, schuf das Fundament für die bereits Jahrzehnte vor dem Konzil begonnene Kodifizierungsarbeit am neuen orientalischen Kirchenrecht. Das *Dekret über den Ökumenismus* betonte besonders stark die Legitimität der eigenen Disziplin der orientalischen Kirchen. „Schon von den ältesten Zeiten her hatten die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen, die von den Heiligen Vätern und Synoden, auch von ökumenischen, sanktioniert worden sind“. „Da nun eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche (...) nicht im geringsten der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig beiträgt“, erklärt das Konzil, dass die Kirchen des Orients die „Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren“. Die treue Beachtung der Vorrechte der Orientalen, ihrer eigenen Disziplin und Gebräuche hebt das Konzil als eine „notwendige Vorbedingung“ für eine künftige Wiederherstellung der kirchlichen Einheit hervor (UR 16). Im *Dekret über die katholischen Ostkirchen* ist ebenso wiederholt vom Recht der Orientalen auf ihre eigene Disziplin und von der Pflicht, sie zu bewahren, die Rede (OE 5, 6, 9).

Die Promulgation des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (1991) hat eine enorme Bedeutung vor allem für die katholischen Ostkirchen, aber auch, und dies gerade aus ökumenischer Perspektive, für die gesamte katholische Gemeinschaft, selbst wenn dieser Codex bis heute immer wieder vielseitige Kritik erfährt.¹⁹⁶ Papst Johannes Paul II. sagte bei der Präsentation des neuen Codex, dass „seit vielen

¹⁹¹ H. J. Britz, *Das Kirchenrecht der östlichen Kirchen, insbesondere katholischen Ostkirchen unter Berücksichtigung des neuen Ostkirchenrechts (CCEO)*, in: COst 48: 1993, 49, beruft sich dabei auf eine umfassende Darstellung von J. M. De Wolf, *Katholisch sein ist ein Verbrechen*, Köln 1987, 305.

¹⁹² J. de Wolf, *Katholisch sein*, 497.

¹⁹³ K. Rahner, H. Vorgrimler (Hgg), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. 1967, 202.

¹⁹⁴ V. Pospishil, *Towards a Ukrainian Catholic Patriarchate*, in: V. Pospishil, H. M. Luznycky (Hgg.), *The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate*, Philadelphia 1971, 60.

¹⁹⁵ W. Hryniewicz, *Uniatismus – einst und jetzt*, in: OS 43: 1994, 338.

¹⁹⁶ C. G. Fürst konstatiert, dass es selbst nach Veröffentlichung der Schemata zum CCEO (1980) um Befürchtungen einer Latinisierung des Ostkirchenrechts oder auch einer Byzantinisierung, also einer zu großen Annäherung an das

Jahrhunderten ein Codex fehlte, der das gemeinsame Recht aller katholischen orientalischen Kirchen enthält, ein Codex, der nicht nur deren rituelles Erbe widerspiegelt und dessen Bewahrung gewährleistet, sondern auch und vor allem deren Lebenskraft, Wachstum und Stärke bei der Erfüllung der ihnen anvertrauten Sendung wahrt, sichert und fördert.“¹⁹⁷ Gerade im Streben nach mehr Autonomie, die eher in einer communalen und synodalen als hierarchischen Kirchenverfassung Ausdruck findet, erblicken die Unierten die Förderung und Sicherung ihrer Lebenskraft, des Wachstums und der Stärke bei der Verwirklichung ihrer Sendung an der Einheit der Ost- und Westkirche. Die Klärung zahlreicher Fragen um den neuen Codex könnte mit Sicherheit positive Auswirkungen auf einen dauerhaften orthodox-katholischen Dialog haben.

Die Kodifizierungsarbeit an dem neuen katholischen Ostkirchenrecht begann bereits lange vor dem Zweiten Vatikanum.¹⁹⁸ Nach Archimandrit Irenäus Totzke aus der Abtei Niederaltaich ist die Rechtsvielfalt der Osttradition im 1957 vom Pius XII. erlassenen Motu Proprio *Cleri sanctitati* (can. 3) gar nicht berücksichtigt worden. Man habe nicht im Sinne des Aufeinanderzukommens, sondern einer Unterwerfung der unierten Kirchen unter den päpstlichen Primat dekretiert. In der Vorlage zum Ökumenismusdekret sieht er ein positiveres Klima, das die Fähigkeit der Unierten betont, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren. Dennoch findet Totzke es für angebracht, dass zu den Fähigkeiten der Ostkirchen auch gehören sollte, dass „sich die Ostkirchen ihr Recht ohne römische Dazwischenkunft selbst geben. Im Sinne des Ostkirchendekrets wäre es auch, wenn Rom seinen *Codex Iuris Canonici* grundsätzlich als das betrachtet, was er ist, nämlich als den des römischen Patriarchates, als *römisches Partikularrecht*“. Seiner Meinung nach würde sich die Hervorhebung des Partikularrechtes im Osten nicht nur auf das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur orthodoxen Kirche, sondern auch zu den Kirchen der Reformation günstig auswirken. „Die gegenseitige Anerkennung der Partikularrechte gehört zum Funktionsbegriff der Koinonie.“¹⁹⁹ Der unierte Metropolit Néophytos Edelby fordert die Ausarbeitung spezieller Gesetzbücher sowohl für die katholische als auch die orientalische Kirche. Es ist unzulässig, dass „das Recht der lateinischen Kirche als allgemeines Recht der katholischen Kirche und das Recht der orientalischen Kirchen als ein besonderes, spezielles Ausnahmerecht“ betrachtet wird. Die Latinisierung des orientalischen Kirchenrechtes ist in diesem Fall nicht zu vermeiden, wenn das lateinische Recht als „Ausgangsbasis“ genommen wird. N. Edelby schlägt die Ausarbeitung eines Grundgesetzbuches des allgemeinen Rechtes für die orientalischen und katholischen Kirchen vor, das die konstitutionellen Prinzipien der Kirche, die allgemeinen Rechtsnormen und die Regeln der interrituellen Beziehungen umfasst. Zweitens sollen zwei spezielle Codices des Kirchenrechtes für die lateinische und die Gesamtheit der orientalischen Kirchen ausgearbeitet werden. Schließlich sollen einzelne Ortskirchen im Orient und Abendland ihre „Sondergesetzbücher“ ausarbeiten. In dieser dreigliedrigen Form der Kodifizierung sah der melkitische Erzbischof dem ökumenischen Anliegen als der ersten Sorge des orientalischen Gesetzbuches, das die Grundhaltung der katholischen Ostkirchen im Dialog mit der Orthodoxie widerspiegeln müsse, gebührend Rechnung getragen.²⁰⁰ Letztendlich erhielten die katholischen Ostkirchen nach langer und mühsamer Kodifizierungsarbeit ihren eigenen *Codex Canonum*

alte byzantinische Kirchenrecht unter Vernachlässigung der anderen Traditionen gegangen sei. Vgl. *Katholisch ist nicht gleich lateinisch*, in: HerKorr 45: 1991, 138; siehe auch N. Edelby, *Ein einheitliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen?* in: Conc(D) 3: 1967, 620.

¹⁹⁷ Johannes Paul II., *Ansprache vom 25. Oktober 1990 bei der Vorstellung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium während der 28. Generalversammlung der Bischofssynode*, in: AKathKR 159: 1990, 494; siehe den Text des Codex V. J., Pospishil, *Eastern Catholic Church Law. According to the Code of Canons of the Eastern Churches*, New York 1996; L. Gerosa, P. Krämer (Hgg.), *Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen*, Paderborn 2000.

¹⁹⁸ Der erste Entwurf des *Codex Iuris Canonici Orientalis* wurde 1943 erstellt. Im Mai 1948 erfuhr er Veränderungen. Zuerst wurden die ersten vier Teile: Eherecht – (1949); Prozessrecht – (1950); Ordensrecht, Vermögensrecht und Wortbedeutungen – (1952); Personenrecht – (1957) promulgiert. 1958 konnten die restlichen Teile wegen des Todes von Pius dem XII. nicht mehr promulgiert werden. Der Papst Johannes XXIII. hat die Promulgation wegen dem bevorstehenden Konzil verschoben. Das neue *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* wurde 1991 promulgiert. Siehe Pius XII., *Motu Proprio Cleri sanctitati* in: AAS 49: 1957, 433-600; zur Entwicklungsgeschichte des CEO siehe eine kurze Darstellung H-J. Britz, *Das Kirchenrecht der östlichen Kirchen, insbesondere der katholischen Ostkirchen unter Berücksichtigung des neuen Ostkirchenrechtes (CEO)*, in: COst 48: 1993, 46-48.

¹⁹⁹ I. Totzke, *Kirchenrecht und Einheit*, in: J. Chr. Hampe (Hg.), *Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils und die Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. 2, München 1967, 689 f.

²⁰⁰ N. Edelby, *Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch*, 621 ff.

Ecclesiarum Orientalium. Ob dieses Unternehmen großen Erfolg hatte, dürften vor allem die Unierten selbst beurteilen können. In gleichem Maße wird immer die Stimme der Orthodoxen zählen, die im Bereich der Bewahrung der eigenen Tradition sehr behutsam sind. In seinem Brief vom 22. November 1963 an Papst Paul VI. betonte Patriarch Maximos IV. die Notwendigkeit der Bewahrung der „authentique discipline orientale“ und setzte hohe Maßstäbe, die dem ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie dienen sollten. Die Ostkatholiken sollten ihren eigenen „speziellen Codex“ haben, in dem sich die Orthodoxen wieder erkennen würden.²⁰¹

In seiner Konzilsrede vom 16.10.1964 warf der unierte Erzbischof Elias Zoghby der römischen Kirche vom Standpunkt der Osttradition vor, dass die unierten Ostkirchen an die westliche Kirchenstruktur angeschlossen worden seien und die Vorlage für das Ostkirchendekret sehr vom universalen Kirchenbegriff Roms geprägt sei, „als wären die katholischen Kirchen des Ostens Teile oder Anhängsel der ‚universalen‘ lateinischen Kirche, eine Auffassung, die konsequenterweise abgelehnt werden muss“.²⁰² An anderer Stelle verdeutlicht er es folgendermaßen: „Gemeinschaft – ja, Unterwerfung – nein!“²⁰³ Erzbischof J. Tawil, der Patriarchalvikar für die melkitische Eparchie Damaskus, tadelte in seiner Intervention auf der 104. Generalversammlung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 19. Oktober 1964, dass die Vorlage zum Ostkirchenrecht „zwar die Kirchen des Ostens Teilkirchen nennt, aber die gleiche Ehre auch nicht ein einziges Mal der lateinischen Kirche erweist, die doch gleichfalls eine Teilkirche ist“.²⁰⁴ Eine gewisse Herabstufung der theologischen Größe der Teilkirchen der Universalkirche gegenüber ist im neuen Codex der RKK deutlich zu spüren. Die Kritik der Ostkatholiken scheint berechtigt zu sein und muss jedenfalls im weiten ekklesiologischen Rahmen des Verhältnisses der Universal- und Lokalkirche gedeutet werden. In diesem Zusammenhang übt P. Hünermann scharfe Kritik am CIC von 1983, laut dem nur die Gesamtkirche als Subjekt göttlichen Rechtes sei. Eine Spannung hinsichtlich der *Communio*-Ekklesiologie zeigt sich am deutlichsten daran, dass im CIC „Teilkirchen – obwohl die Gesamtkirche in und aus ihnen besteht und obwohl diese alles umfassen, was der Kirche wesentlich zukommt (LG 23; 26) – nicht als Subjekte göttlichen Rechtes anerkannt werden. Lediglich im Blick auf die Gesamtkirche und den Apostolischen Stuhl wird auf das *ius divinum* verwiesen (can. 113 § 1). Im Hinblick auf die übrigen Kirchen aber gilt, dass sie jeweils durch die entsprechende Autorität oder entsprechende Rechtsvorschriften konstituiert werden (can. 114 § 1; 373).“ Gemäß der Sachlogik der Ekklesiologie wäre von den Teilkirchen (...) ebenso als moralischen Personen zu reden, die auf dem *ius divinum* beruhen. Dies bedeute selbstverständlich nicht, dass die jeweilige konkrete Abgrenzung von Teilkirchen keiner positiven Regelung bedürfe, so P. Hünermann. Wenn aber die Teilkirche wesentlich Kirche sei, dann müsse sie von sich aus Subjekt göttlicher Rechte sein und als solches respektiert werden.²⁰⁵

Ohne der zum Großteil westlichen Kommission den guten Willen absprechen zu wollen, ein wirklich östliches Kirchenrecht zu verfassen, kritisierte der melkitische Patriarch Maximos IV. das neue Ostkirchenrecht. Seiner Meinung nach bleibe der Grundton des Codex sehr latinisierend. Die Schuld für die Latinisierung erblickt er im „Geist, der das Milieu beherrscht, in dem die Arbeit getan wurde“. Das höchste Ideal für dieses Milieu sei die größtmögliche Annäherung an das lateinische Kirchenrecht, und zwar nach Inhalt und Form.²⁰⁶ Auch das damalige Oberhaupt der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, Kardinal Slipyj, schrieb im Juli 1977 in einem Brief an den Präsidenten der Kommission für die Kodifizierung des Ostkirchenrechts, dass allein schon das Projekt eines kirchlichen Rechtsbuches für die

²⁰¹ „Dans le dialogue œcuménique, il sera vraiment catastrophique de montrer à nos frères orthodoxes que la discipline que les attend, dans l’unité avec l’Eglise Romaine, est, non la leur, mais celle de l’Eglise Latine. L’unification des deux Codes est contraire à l’orientation œcuménique de Vatican II et détruit tout le Schéma ‘De Oecumenismo’“. Maximos IV., *L’Église Grecque Melkite au Concile*, 506.

²⁰² E. Zoghby, *Seien wir weise, gütig und tolerant!*, in: J. Chr. Hampe (Hg.), *Die Autorität der Freiheit*, Bd. 2, 651.

²⁰³ E. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, 59.

²⁰⁴ J. Tawil, *In Selbständigkeit ein eigenes Leben*, in: J. Chr. Hampe (Hg.), *Die Autorität der Freiheit*, Bd. 2, 646.

²⁰⁵ „(...) Wäre dies anerkannt, dann würden sich im Blick auf den Petrusdienst Differenzen ergeben. Es wäre zu unterscheiden zwischen der *ordinaria potestas* in Bezug auf gesamt kirchliche Fragen und einer subsidiären Funktion im Blick auf die Teilkirchen, während umgekehrt den Bischöfen die *ordinaria potestas* in Bezug auf die Teilkirche und eine subsidiäre Funktion im Blick auf die Gesamtkirche zukäme“. Vgl. P. Hünermann, *Ekklesiologie im Präsens*, 124; zum Defizit einer wirklichen *Communio*-Ekklesiologie im neuen Kirchenrecht vgl. G. L. Müller, *Communio in Caritate*, 625-642.

²⁰⁶ Maximos IV., *Der katholische Orient*, 9.

Ostkirchen anzeige, „dass die Union mit Rom für die Orientalischen Kirchen den Verlust ihrer Autonomie, die totale Unterwerfung und die Herabwürdigung zu einer minderwertigen Stellung in der Kirche bedeutet“.²⁰⁷ Metropolit Slipyj forderte, dass das Verfahren der Einführung des neuen Codex für die katholischen Ostkirchen anhand eines konziliaren Beschlusses der Oberhäupter der Ostkirchen durchgeführt werden soll. „Ein Codex, der formal für alle Katholischen Ostkirchen gemeinsam sein sollte, jedoch ohne die Berücksichtigung der Ortskirche und ihrer Gesetzgebung, ist keineswegs richtig. (...) Promulgation eines solchen Codex ist kein Akt ausschließlich des Römischen Bischofs, sondern eine kollegiale Entwicklung – des Papstes, des Patriarchen oder des Großerbischofs und der Synode jeder Ostkirche.“²⁰⁸ Für seinen Nachfolger, den Kardinal Lubačivs’kyj ist der neue Codex ein Mittel der Kontrolle der lateinischen Kirche über die Ostkirchen.²⁰⁹ In seinem Brief an den Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal E. I. Cassidy, stellt er einen Widerspruch zwischen den Zentralausagen des CCEO und des Dokumentes von Balamand (12) fest. „Liest man zwischen den Zeilen, kann man annehmen, dass das neue Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen das Modell ist, das Balamand unannehmbar findet.“²¹⁰ Somit lässt sich zwischen der Unterstellungsekklesiologie bzw. dem Uniatismus des CCEO und der ökumenischen Perspektive der Konzilsdekrete *Unitatis Redintegration* und *Orientalium Ecclesiarum* plus das Dokument von Balamand sehr schwer eine deutliche Übereinstimmung finden. Der ukrainische Archimandrit aus den USA, V. Pospishil, schreibt in seinem Buch „Ex occidente lex“, dass sich die östlichen Gemeinschaften in der Union mit dem Apostolischen Stuhl eine Gemeinschaft nach dem Muster des Commonwealth of Nations wünschten, und keine Kolonisation. Seine Forderung an die RKK lautet: „Den östlichen katholischen Gemeinschaften muss zurückgegeben werden, was ihnen genommen wurde: ihre Eigenart als freie autonome Kirchen“.²¹¹ Vom neuen CCEO erhoffte er sich, dass er nicht für die Ostkirchen, sondern von ihnen verfasst werde. Es gebe nur einen Codex für die Ostkirchen, obwohl sie ganz verschiedene Traditionen repräsentierten. Die Ostkirchen würden nur als „Riten“, nicht aber als autonome Kirchen anerkannt.²¹²

Nach F. Gahbauer hat sich bereits im Ostkirchenrecht Pius XII. das römische Rechtsdenken voll und ganz durchgesetzt, welches eher einer erzwungenen als einer freiwilligen Einheit der unierten Patriarchate das Wort rede, wie dies auch die Geschichte der Beziehungen der meisten Päpste zu den Ostkirchen und manche Äußerungen von unierten Würdenträgern auf dem Konzil verdeutlichen.²¹³ Es handelte sich um die Unterstellung der unierten Kirchen unter die Orientalenkongregation der Römischen Kurie sowie der Patriarchen unter das Kardinalskollegium. „Schon der Aufbau des ersten Teils des Motu Proprio Pius XII. zeigt die Rangfolge an: Papst, ökumenisches Konzil, Kardinäle, Römische Kurie, die Legaten des Papstes, Patriarchen, Erzbischöfe und Metropoliten.“ Somit lässt sich bereits an der Gliederung des Motu Proprio die Unterordnung der unierten Patriarchen unter die Ostkirchenkongregation erkennen.²¹⁴ Von hier aus verstehen sich nach F. Gahbauer die Privilegien der ostkirchlichen Patriarchen, die zum wesentlichen Erbgut der Ostkirche gehören und deren Bedeutung das Zweite Vatikanum mehrmals unterstrich (OE 7-10), nicht als Resultate der östlichen Tradition, sondern als vom römischen Bischof verliehene Gnadenakte (can. 216).

²⁰⁷ Siehe Schreiben des Kardinals Slipyj an Joseph Kardinal Parecattil, den Präsidenten der Päpstlichen Kommission für die Revision des Ostkirchenrechtes. J. Slipyj, *Opera Omnia Josephi (Slipyj-Kobernyckyj-Dyčkovskij) Patriarchae et Cardinalis*, J. Choma, J. Muzyczka (Hgg.), Bd. 14, Rom 1985, 299. Vgl. italienische Fassung. V. Pospishil, *Ex Occidente Lex. From the West – the Law. The Eastern Catholic Churches under the tutelage of the Holy See of Rome*, 1979, 160.

²⁰⁸ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 298. Vgl. V. Pospishil, *Ex Occidente Lex*, 158 f.

²⁰⁹ Interview vom 05.12.1985. I. Lubačivs’kyj, *Litterae-Nuntiae suae Beatitudinis Miroslai-Ioannis Cardinalis Lubachivsky*, Bd. 23, Rom 1986/87, 240 f.

²¹⁰ I. Lubačivs’kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69. Siehe CCEO – cann. 46, 57, 81, 98, 135, 156.

²¹¹ V. Pospishil, *Ex Occidente Lex*, 153.

²¹² V. Pospishil, *The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches in the Light of the Recodification of their Canon Law*, in: Kanon 5: 1981, 36-71.

²¹³ F. Gahbauer bezieht sich auf den can. 162 Motu Proprio *Cleri sanctitati* Pius XII., der den Jurisdiktionsprimat und die oberste und volle Gewalt des Papstes, von der sich nach can. 212 diejenige der Patriarchen ableitet, als Garanten der kirchlichen Einheit erblickt. Vgl. *Primum Regnum Dei*, 177, siehe auch 113-119.

²¹⁴ Siehe Anknüpfung an die cann. 188 und 195, die dies noch deutlicher präzisieren. F. Gahbauer, *Primum Regnum Dei*, 152.

In Anbetracht der ökumenischen Relevanz des CCEO stellt C. G. Fürst fest, dass der neue Codex eine „katholische Alternative“ zum CIC und manchen Ausformulierungen der „lateinischen“ Theologie darstellt. Es handle sich um ein *katholisches Gesetzbuch*, das auf katholischer Theologie aufbaue. Und der Gesetzgeber habe dem zentralen Anliegen vor allem der Patriarchen auf weltweite Ausdehnung ihrer Leitungsgewalt in *allen* Angelegenheiten der jeweiligen Kirche nicht stattgegeben.²¹⁵ Welche Gestalt und Bedeutung hätte der CCEO angenommen, wenn, wie während des Konzils gefordert wurde²¹⁶, bei seiner Kodifizierung die Ostkatholiken die führende Rolle gespielt hätten, und die Lateiner dabei nur brüderlich assistierten? „Der am CIC orientierte CCEO enthält eine monarchische Gesetzgebung, da er nur ein einzelnes gesetzgebendes Organ kennt, den Papst. Die Patriarchen der Ostkirche und andere Oberhäupter der östlichen katholischen Kirchen besitzen nicht einmal den Status von Ko-Legislatoren. Papst Johannes Paul II. allein unterzeichnete am 18. Oktober 1990 das Dokument zur Veröffentlichung des CCEO im Beisein der östlichen Patriarchen, die als Teilnehmer der Bischofssynode in Rom waren. Somit hat der CCEO den gleichen alleinigen „monarchischen“ Gesetzgeber wie der CIC. Obwohl der CCEO, wie auch der CIC, das Produkt weitläufiger Beratungen ist und sich überwiegend auf konziliare Beschlüsse bezieht, postuliert er, streng genommen, keine kollegiale (...) Gesetzgebung.“²¹⁷ Und dies alles ist trotz einer bewussten Gemeinschaft der unierten Kirchen mit der Kirche von Rom und ihrer jahrhundertelangen Treue dem Apostolischen Stuhl gegenüber eingetreten. War da vielleicht ein Vertrauensmangel den Ostkatholiken gegenüber entscheidend, der sie in ihrer Handlungsfreiheit einschränkte? Das Vetorecht zu intervenieren bliebe doch immer noch dem Papst vorbehalten, wenn das von Ostkatholiken verfasste Ostkirchenrecht von den Grundprinzipien der katholischen Lehre hätte abweichen sollen. Mit Sicherheit hätte der neue Codex essenziell andere Gestalt angenommen, die dem östlichen Erbe näher stünde, hätte man es auf katholischer Seite zugelassen, dass sich die Ostkatholiken ihr eigenes Recht selbst geben. Dann könnte man heute zumindest wissen, ob ein weiterer Schritt überhaupt möglich ist.

Nicht zu übersehen ist die ökumenische Ausrichtung des CCEO, der ja im Vergleich zum CIC dem Ökumenismus einen eigenen Titel widmet (cann. 902-908). Man muss sich zu Recht ebenso die Tatsache vor Augen halten, dass die Neukodifizierung des CIC (1983) stark durch die teilweise Promulgation des orientalischen Rechts in den 40er und 50er Jahren beeinflusst wurde und somit zu größerer ökumenischer Öffnung beigetragen hat. Daher fällt es Johannes O. Ritter schwer, mit dem neuen Ostkirchenrecht unmittelbar von einer ‚Latinisierung‘ der fünf orientalischen Ur-Riten zu sprechen.²¹⁸ Gleichzeitig behandelt der Codex viele offene Fragen, wie die der „Konversion“ der orthodoxen Christen zu einer der katholischen Kirchen, ungenügend, indem nicht eindeutig ausgesagt wird, dass dies nicht heilsnotwendig ist, ja eher abzuraten wäre, damit ja kein Verdacht des Proselytismus entstehen kann. „Weiterhin muss bezweifelt werden, dass can 896 CCEO seiner Aufgabe als Rechtsnorm gerecht wird, das Problemfeld „Konversion“ zu klären.“ Nach D. Schon bietet der neue Codex keinen „normativen Anhaltspunkt“, wo die Grenze zwischen dem „eigenen Antrieb“ und unerlaubter Beeinflussung liege.²¹⁹

Trotz ökumenischer Akzente und einer größeren ostkirchlichen Ausrichtung seitens der römischen Kirche muss man dennoch Dietmar Schon Recht geben, dass die Rechtsentwicklung, die im CCEO den Höhepunkt erreicht hat, die katholischen Ostkirchen „ihrer eigenen Tradition weitgehend entfremdet hat. Im Ergebnis entstand eine Rechtsgemeinsamkeit lateinischer Prägung (...)“.²²⁰ In der Schlussfolgerung seiner Studie über die Tatsache einer gemeinsamen Rechtsgrundlage der sechs katholischen Ostkirchen (die Melkiten, die Maroniten, die Westsyrer, die Ostsyrer bzw. Chaldäer, die Armenier, die Kopten)

²¹⁵ C. Fürst, *Katholisch ist nicht gleich lateinisch*, 138 f.

²¹⁶ Patriarch Maximos IV. schrieb im November 1963 an den Papst Paul VI., „que ce Code soit fait selon des critères authentiquement orientaux, par des juristes compétents choisis parmi les orientaux non-latinisés, les latins amis de l’Orient et par des oecuménistes“. Siehe *L’Église Grecque Melkite au Concile*, 507; siehe auch Totzke, *Kirchenrecht und Einheit*, 689 f.

²¹⁷ G. Nedungatt, *Synodalität*, 406.

²¹⁸ J. O. Ritter, *Auftrag zur ökumenischen Zusammenarbeit. Gesetzbuch für den katholischen Orient bietet Chance zu größerer Einheit*, in: COst 46: 1991, 112.

²¹⁹ D. Schon weist auf die Artikel 3, 14 und 17 des Ökumenismusdekretes *Unitatis Redintegratio* hin, die die Notwendigkeit einer „Konversion“ verwerfen und die „getrennten Kirchen und Gemeinschaften“ „als Mittel des Heils“ anerkennen (3). Vgl. *Der ökumenische Charakter des Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen*, in: OS 44: 1995, 142 ff.

²²⁰ D. Schon, *Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient. Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen*, in: ÖC 47: 1999, 420.

schreibt Dietmar Schon, dass das authentische Recht der orientalischen Kirchen übergangen worden sei. Als Ausgangspunkt sei nicht das in can. 1 des Zweiten Konzils von Nizäa umschriebenes Recht gewesen. Die Kodifizierungskommission habe stattdessen an einer Überarbeitung der vier *Motu Proprio* und der unveröffentlichten Teile des *Codex Iuris Canonici Orientalis* gearbeitet.²²¹ Daher wird der Codex vor allem von den Ostkatholiken, deren rechtliche Grundlage er bestimmt, scharf kritisiert und als im Widerspruch zum Zweiten Vatikanum stehend betrachtet, das die *Communio-Ekklesiologie* herausgehoben, und damit eine weitgehende Vielfalt gebilligt hat, die die Einheit bereichert. Mit der Anerkennung der „rechtmäßigen liturgischen Bräuche“, der „eigenen Ordnung“ der Orientalen, sowie des Rechts und der Pflicht zur Bewahrung der Osttradition (OE 6) stärkte das Zweite Vatikanum die Bewusstseinsbildung der Orientalen, dass sie „ein reiches theologisches, spirituelles, liturgisches und rechtliches Erbe bereithalten, das erneuerungsfähig ist“. Iso Baumer zieht mit Recht die Schlussfolgerung aus der Studie von D. Schon, dass mit dem neuen Ostkirchenrecht das „Übergewicht des Lateinischen im Bereich des canonischen Rechts durch die Ergänzung aus der orientalischen Rechtstradition“ keineswegs ausgeglichen, wie dies im Geleitwort zur deutschen Übersetzung vermutet wird, sondern verstärkt worden sei, „und wie ein gemeinsames Kirchenrecht für 21 Kirchen für Vielfalt zeugen soll, ist auch zweifelhaft“.²²² Beim Abschluss seiner Ausführung vergleicht er den Codex für katholische Ostkirchen von Pius XII. mit dem CCEO und kommt zum ernüchternden Ergebnis, dass „an der grundsätzlichen Haltung der römischen Stellen sich weniger geändert hat, als das inzwischen stattgefundenen II. Vatikanischen Konzil zu hoffen erlaubt hat“.²²³

Die kritischen Aussagen über das neue Ostkirchenrecht betreffen zum größten Teil den Status der mit Rom unierten Kirche, der aus der Sicht der Unierten vom Kirchenrecht unzureichend bestimmt ist. Diese Kirchen sehen sich von ihrer Ostkirchentradition aufgefordert und vom Zweiten Vatikanum darin bestätigt, sich nach den eigenen orientalischen „Grundsätzen zu richten“. Während der Debatten um die neue Kodifizierung beanspruchten sie inständig das Recht auf ihre Selbstbestimmung. Letztendlich blieben sie nur Mitredner und Beteiligte an der Kodifizierungsarbeit des Ostkirchenrechts. Das Prinzip der *Communio-Ekklesiologie* verlangt jedoch, dass die katholischen Ostkirchen soviel Recht, über sich selbst zu entscheiden, erhalten, wie sie es in der katholischen Kirchengemeinschaft zu ihrem eigenen immer größeren Wachstum und dem der Katholizität der Universalkirche brauchen. Die katholische Kirche wird es früher oder später wagen müssen, den Ostkatholiken die Chance zu gewähren, sich ihr Kirchenrecht selbst zu geben. Ein solcher Schritt könnte für den orthodox-katholischen Dialog eine enorme Bedeutung haben. In einem Codex, der von Ostkatholiken geschrieben ist, werden sich die Orthodoxen mit Sicherheit schneller erkennen können, als in einem von den lateinischen Katholiken verfassten Gesetzbuch.

2.4. Die Synodalstruktur der Kirche nach dem CCEO

Das Streben nach der Synodalstruktur in der katholischen Kirche seitens der Unierten war einerseits immer mit der Angst vor einem Konziliarismusgedanken verbunden. Andererseits aber bestand darin die Möglichkeit, so der Erzbischof von Milwaukee/USA, R. G. Weakland, im Rahmen der katholischen Ekklesiologie zu lernen, wie die traditionellen Synodalstrukturen der Orthodoxen und der katholischen Ostkirchen der Römisch-Katholischen Kirche etwas über Hierarchie als ein Amt des Dienstes für die Wahrheit beibringen könnten, das jegliche Spur einer Monarchie vermeiden würde.²²⁴ Dieser Beitrag seitens der katholischen Ostkirchen könnte im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie durchaus hilfreich sein.

Aus orthodoxer Sicht gefährdet der CCEO das altkirchliche Synodalitätsprinzip, indem er den Patriarchen als den Hirten bestimmt, ausgestattet eher mit der übergewichtigen Macht des Papstes als mit der Spitze der kollegialen Autorität der patriarchalen Synode.²²⁵ Die Unierten selber widersetzen sich der

²²¹ Ebd. 432.

²²² I. Baumer, *Das katholische Ostkirchenrecht*, in: COst 60: 2005, 259; siehe das Geleitwort zur deutschen Übersetzung des ostkirchlichen Gesetzbuches. L. Gerosa, P. Krämer (Hgg.), *Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen*, 25.

²²³ I. Baumer, *Das katholische Ostkirchenrecht*, 264.

²²⁴ R. G. Weakland, *Ecumenism and the Eastern Catholic Churches*, 345.

²²⁵ CCEO, cann. 56, 57 §1; zum Thema der Autorität in den antiken Ost-Patriarchaten siehe W. de Vries, *The Origin of the Eastern Patriarchates and their Relationship to the Power of the Pope*, in: Th. E. Bird/E. Piddubcheshen

Betrachtung einer übergeordneten Stellung des Patriarchen gegenüber der Synode der Ortskirche, die ihrer Ansicht nach unvereinbar mit der östlichen Kirchentradition sei. Der orthodoxe Bischof Kallistos teilt die Vorbehalte hinsichtlich der zentralistischen Macht Roms, die der unierte Theologe A. Chirovsky in seinem Vortrag während der Arbeit der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ zum Ausdruck gebracht hatte. Die Patriarchen des Ostens seien die Häupter der kollegialen Autorität der patriarchalen Synoden und keine Beteiligten an der ‚super-episcopal power‘ des Papstes. Eine überepiscopale Macht steht weder dem Papst noch einem anderen Hierarchen zu. Nach Bischof Kallistos widerspreche diese Einstellung dem orthodoxen Prinzip der Kollegialität. Darin sieht er die Ähnlichkeit zwischen der Position der Unierten in der Ukraine und den ekklesiologischen Prinzipien seitens der Orthodoxie.²²⁶

Zur Verdeutlichung der römisch-katholischen Komponente im CCEO sei auf die von G. Nedungatt erarbeitete Darstellung hingewiesen, die sich auf den Aufbau der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassungen der orthodoxen, der ost- und westkatholischen Kirchen bezieht.²²⁷

	Orthodox	Ostkatholisch	Westkatholisch
1. Gesamtkirche	synodal	monarchisch	monarchisch
2. Zwischenebene	synodal	synodal	—
3. Eparchial- oder Diözesanebene	monarchisch	monarchisch	monarchisch

Diese formale Übersicht zeigt das ostkatholische Modell als eine Art Mischform, die die Elemente der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirchenverfassungen enthält. Auf der Ebene der Gesamtkirche ist aus orthodoxer Sicht das Ökumenische Konzil der höchste Ausdruck der Synodalität der Kirche. „Alle Fragen des Glaubens, des Kultes und die wichtigsten disziplinarischen Bestimmungen werden von allen Kirchen gleichberechtigt und gemeinsam entschieden“.²²⁸ Die inneren Angelegenheiten der Ortskirche werden von der Synode der jeweiligen autokephalen Kirche behandelt und beschlossen. Auf katholischer Seite behält der Papst die höchste Autorität in der gesamten Kirche (CCEO can. 51). Kraft seines Amtes hat er die Gewalt nicht nur über die Gesamtkirche inne, sondern auch über alle Teilkirchen und deren Verbände (can. 45 § 1). In ständiger Verbindung mit dem Papst steht das Bischofskollegium und ist somit an der höchsten und vollen Gewalt des Papstes mitbeteiligt (can. 49).

Bei der Betrachtung der synodalen Struktur der Kirche, die gemäß der orientalischen Theologie den notwendigen Ausdruck der Einheit der Kirche und der Kirchen ausmacht, besteht auf der Zwischenebene zwischen einer ostkatholischen Patriarchats-großerzbischöflichen²²⁹ und einer orthodoxen Autokephalen

(Hgg.), *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, 14-28; G. Nedungatt verweist, neben der Position, die den Patriarchen zum Status einer Art „Juniorpapst“ erhebt, ebenso auf das andere Extrem, das die Stellung des Patriarchen zum Rang eines lateinischen Erzbischofs reduziert sieht. Vgl. *Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts*, in: Conc(D) 28: 1992, 398.

²²⁶ „We share to the full Fr. Andriy’s reservations concerning ‘centralist forces in Rome, who have succeeded in redefining the Eastern Patriarchs as sharers in the super-episcopal power of the Pope rather than as the apex of the collegial authority of the patriarchal synods.’ As Orthodox, we cannot ascribe ‘super-episcopal power’ either to the Pope or to any other hierarch. Orthodoxy could never accept any project for reunion in which the Eastern Patriarchs are seen merely as ‘sharers’ in the Pope’s power; that is not what we mean by ‘catholicity’ or ‘collegiality’. Here the struggle of the Ukrainian Greco-Catholics is equally a struggle for what the Orthodox Church deems fundamental.” Th. Ware, (Bishop Kallistos), *Response to Fr. Andriy Chirovsky: Toward an Ecclesial Self-Identity*, 130 f.

²²⁷ Vgl. G. Nedungatt, *Synodalität*, 397.

²²⁸ H. D. Döpmann, *Die Orthodoxen Kirchen*, 105; vgl. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, 192 f.

²²⁹ Im Ostkirchenrecht ist von einer Patriarchats- (cann. 50-150), großerzbischöflichen (cann. 151-154), metropolitanen Kirche (cann. 155-173), von Exarchien und anderen Kirchen *sui iuris* (cann. 174-176) die Rede. Laut dieser Kategorisierung sind alle Ostkirchen gleich in der Würde, divergierend in den inneren rechtlichen Strukturen. Unter den unierten Kirchen nimmt die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche den Rang einer großerzbischöflichen Kirche ein.

Kirche²³⁰ zwar keine absolute, gleichwohl aber weitreichende Übereinstimmung. Beide Kirchen besitzen ein eigenes geistliches Haupt und eine synodale Verfassung, die einerseits die Kirchenleitung dem Patriarchen mit der Synode der Bischöfe überträgt sowie andererseits zur Erledigung der laufenden Geschäfte die Errichtung der Ständigen Synode verlangt. In einer patriarchalen bzw. großerbischoflichen katholischen Ostkirche ist immer neben ihrem Oberhaupt ebenso die Ständige Synode der Bischöfe als oberstes Organ anzusehen. Die Synode der Bischöfe handelt kollegial und ist auch befugt, Beschlüsse zu fassen (can. 102-113)²³¹, was im Falle der Bischofssynode zu Rom nicht möglich ist. Die Synode der Bischöfe ist bevollmächtigt, Gesetze für das ganze Territorium der jeweiligen Patriarchatskirche zu erlassen. Sie ist nur durch Gesetze des Apostolischen Stuhls eingeschränkt. Die Synode ist das oberste Gericht der jeweiligen Kirche.²³² Dem Patriarchen obliegt nach CCEO die exekutive bzw. administrative Gewalt, die er jedoch in vielen Fällen nur dann ausüben kann, wenn er vorher die Zustimmung oder den Rat der Synode und/oder des Apostolischen Stuhls eingeholt hat (can. 110). In den Bereich der exekutiven Gewalt des Patriarchen fallen Befugnisse wie die Errichtung neuer Diözesen, Exarchien, Kirchenprovinzen (can. 146 § 1) und die Ernennung bzw. Versetzung der Bischöfe und Metropoliten (cann. 85, 86). G. Nedungatt verweist auf die festgelegten Einschränkungen der Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen im Bereich territorialer Grenzen der Patriarchalen Kirchen, die nach Meinung der Kritiker mit der Autonomie der Patriarchatskirchen unvereinbar seien. So werden die Bischöfe, die für die Bischofssitze außerhalb des Territoriums der Patriarchatskirche bestimmt sind, vom Vatikan direkt ernannt (can. 149).²³³ Ein wesentlicher Unterschied besteht bei der Wahl des Kirchenoberhauptes. Der von der Synode der Bischöfe neugewählte Großerbischof muss den Papst um die Bestätigung seiner Wahl bitten (can. 153 § 2). Im Falle der Wahl eines neuen Patriarchen bittet er den Apostolischen Stuhl um die Gewährung der *communio ecclesiastica* (can. 76 § 2).²³⁴ Die Bitte des neugewählten Patriarchen um kirchliche Gemeinschaft kann seitens Rom nicht verweigert werden. Die Wahl des Großerbischofs kann zurückgewiesen werden (can. 153 § 4). Der neue CCEO sieht die Interventionsmöglichkeiten des Apostolischen Stuhls auch in anderen Fällen vor. Bischöfe, die für die Bischofssitze außerhalb des Territoriums der jeweiligen Patriarchatskirche bestimmt sind, werden vom Vatikan direkt ernannt, jedoch kann die Synode eine Liste mit drei Kandidatenvorschlägen einreichen (can. 149). Bei der Wahl der Metropoliten der Metropolitankirchen *sui iuris* und der Bischöfe der *Ecclesiae sui iuris* ist eine Intervention des Papstes durch direkte Ernennung ebenso vorgesehen. Während bei der Wahl des neuen Bischofs der Metropolitankirche eine vom Kirchenrat der Hierarchen erstellte Dreierliste der Kandidaten vorliegt (can. 168), wird der Hierarch einer Kirche *sui iuris* direkt vom Papst ohne Wahl und Liste ernannt (can. 175).

Schon ein kurzer Einblick in die Grundlinien des neuen Ostkirchenrechts zeigt seine Ausrichtung zu größerer Autonomie der Patriarchatskirchen. „Im Bereich der Rechtsordnung der Patriarchatsverfassung, der weitgehenden Autonomie der *Ecclesiae sui iuris* und damit verbunden der Besetzung der Patriarchen- und Bischofsstühle“ sieht der Salzburger Kirchenrechtler Paarhammer die deutlichste „Eigenart des

²³⁰ S. N. Troianos, *Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen*, in: Kanon 2: 1974, 192-216; P. Duprey, *La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale*, in: POC 20: 1970, 123-145.

²³¹ Die Ständige Synode wird vom Patriarchen und vier Bischöfen für fünf Jahre gebildet (can. 115 § 1). Siehe auch V. Pospishil, *Eastern Catholic Church Law*, 166 ff.; vgl. J. Faris, *The Eastern Catholic Churches*, 295 ff.

²³² Fälle wie Annullierung der Ehe werden nach Rom geleitet (can. 862). Der Gerichtshof des Heiligen Stuhls behält jedenfalls die vorrangige Rolle im Falle aller Beschwerden und Unterstützungsgesuche (can. 1059).

²³³ Eine weitere Beschränkung des Patriarchen macht seine Unfähigkeit aus, trotz eines einstimmigen Beschlusses der Synode der Bischöfe, den Patriarchatssitz ohne die Zustimmung des Papstes zu verlegen (can. 57 § 3). Nedungatt berichtet ebenfalls von 13 Ausnahmefällen, in denen die Befugnisse des Patriarchen von CCEO über die Grenzen der Diaspora hinausgehend erweitert werden. Vgl. *Synodalität*, 400, 406, wie auch Anm. 16.

²³⁴ Wenn die Wahl des neuen Patriarchen, die im Normalfall ohne den Einfluss des Apostolischen Stuhls stattfindet, ab der Eröffnung der Synode der Bischöfe der Patriarchatskirche nicht innerhalb von 15 Tage erfolgreich ist, wird die Angelegenheit dem Papst übertragen. Der can. 72 § 2 gibt keine Beschreibung der Vorgehensweise des Papstes, wie er in dieser Situation interveniert. Siehe D. Salachas, *Lo „Status sui iuris“ delle chiese patriarcali nel diritto canonico orientale*, in: Periodica 83: 1994, 580; gleich nach der Wahl muss die Synode der Bischöfe der Patriarchatskirche in einem Synodalbrief den Papst über die kanonische Durchführung der Wahl und der Inthronisation informieren, so wie darüber, dass der neugewählte Patriarch das Glaubensbekenntnis und das Versprechen, sein Amt in Treue auszuüben, vor der Synode abgelegt hat (can. 76 § 1).

Ostkirchenrechts“.²³⁵ Seiner Meinung nach stellt das ostkirchliche Bischofswahlrecht, in dem im Laufe der Geschichte ortskirchliche Mitwirkungsrechte laufend zurückgedrängt worden seien, eine klare Alternative dar. Das ostkirchliche Modell der freien Bischofswahl findet Paarhammer im gesamt-katholischen Kontext „zweifelsohne bedeutungsvoll und beachtenswert“.²³⁶ Mit dem neuen Codex gewannen die orientalischen Kirchen ein großes Maß an Autonomie zurück. Dies bedeutet die „Wiedereinsetzung der alten synodalen Struktur der Kirchenleitung, die im Westen durch die Ausbreitung des Römischen Primats zerstört worden ist“.²³⁷ Daher kann man den neuen Codex als einen weiteren Schritt in Richtung Realisierung der Aufforderung des Konzils betrachten, das die Ostkatholiken zur Wiederherstellung und Bewahrung ihres orientalischen Erbguts auffordert. Dies geschah größtenteils auf der Ebene der Patriarchats- und großerbischoflichen Kirchen, nicht im selben Ausmaß aber auf der Ebene der Eparchien oder der des Primats. Die grundlegende Kritik bezieht sich auf den III. Titel des CCEO, der von der „monarchisch“ ausgeprägten höchsten Autorität des päpstlichen Primats handelt. Die katholische Position wurde hiermit sowohl im CCEO als auch im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* keineswegs auf orientalische Weise dargestellt, um etwa ein besseres ökumenisches Verständnis oder die Annehmbarkeit der Positionen zu ermöglichen.²³⁸ Der Kanon 34 des Aposteldekrets biete eine klare Einsicht in den orientalischen Ansatz zum Verhältnis zwischen Papst und Patriarchen, das auf keinem *Oben-Unten*-Schema gründe, so G. Nedungatt. Die Forderungen nach einer Überarbeitung des III. Titels des neuen Ostkirchenrechts, die sowohl im Rahmen der Reaktion auf den Entwurf von 1986 als auch in der Plenarversammlung 1988 geäußert wurden, blieben erfolglos. „Während der CCEO die Rechte und Privilegien der Patriarchen aus der Zeit, ‚als Ost und West noch geeint waren‘ (OE 9), weitgehend wiederherstellte, wurde kein vergleichbarer Versuch unternommen, die Gestalt der Primatsgewalt von der gleichen Epoche ‚vor der Trennung‘ (UR 14) von Ost und West abzuleiten.“ Sowohl der CCEO (1991) als auch der CIC (1983) enthalten somit eine monarchische und keine kollegiale Gesetzgebung, da das einzige Organ für beide Kirchenrechtsbücher – der alleinige Gesetzgeber – der Bischof von Rom ist. Die Hierarchen der katholischen Ostkirchen waren an vielfältigen Beratungen der neuen Kodifizierung mitbeteiligt. Man kann sie aber keineswegs als Ko-Legislatoren des CCEO betrachten, denn von der Unterschrift von keinem einzigen von ihnen war die Annahme oder Ablehnung des neuen Ostkirchenrechts letztendlich abhängig. Als einen weiteren Mangel an Synodalität kann man durchaus den geringen Zugang der Laien zur Teilnahme an der Gewaltenteilung innerhalb der jeweiligen Ortskirche auffassen.²³⁹

Die Ostkatholiken brachten im Laufe ihrer gemeinsamen Geschichte mit der Kirche von Rom häufig ihren Unmut über die Verhaltensweise des Apostolischen Stuhls ihnen gegenüber zum Ausdruck. Dies betraf unter anderem die Beziehung der einzelnen ostkatholischen Ortskirchen zu ihren Gläubigen außerhalb des Gebietes der Mutterkirchen. „Nicht ohne Grund wird der Vorwurf erhoben, dass Rom die Orientalen, die in voller Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri leben, wie Subalterne oder Minderjährige behandelt“, so J. Madey.²⁴⁰ Es sei eine traurige Tatsache, „dass die katholischen Ostkirchen auch heute noch auf die größten Schwierigkeiten stoßen, wenn sie ihren Gläubigen dorthin folgen wollen, wo sie sich niedergelassen haben, wenn dies außerhalb der traditionellen orientalischen Gebiete ist. Bedenken, Hindernisse, Ausflüchte jeder Art werden gebraucht und selbst, wenn schließlich den beständigen legitimen Forderungen der Orientalen nachgegangen wird, trennt man die neuen Jurisdiktionen von der Mutterkirche und behauptet, es habe sich in der Emigration ‚ein neuer Ritus‘ mit einer eigenen, von der Mutterkirche verschiedenen Tradition gebildet.“²⁴¹

Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, dass alle östlichen und westlichen Teilkirchen „die gleiche Würde“ einnehmen, „so dass auf Grund ihres Ritus keine den Vorrang vor den anderen hat. Alle genießen dieselben Rechte und haben dieselben Verpflichtungen, auch bezüglich der unter Oberleitung des Bischofs von Rom auszuübenden Verkündigung des Evangeliums an die ganze Welt“ (OE 3). Das Konzil erklärt ebenso, dass dieses ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen

²³⁵ H. Paarhammer, *Bischofsbestellung im CCEO. Patriarchen- und Bischofswahl und andere Formen der Bischofsbestellung*, in: AKathKR 160: 1991, 390.

²³⁶ H. Paarhammer, *Bischofsbestellung im CCEO*, 407.

²³⁷ G. Nedungatt, *Synodalität*, 406.

²³⁸ Ebd. 405.

²³⁹ Ebd. 406.

²⁴⁰ J. Madey, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 196.

²⁴¹ Ebd. 198 f.

verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität gehöre (UR 17). Somit ist das disziplinäre Erbe der Ostkirchen nicht nur Ausdruck der Katholizität, sondern auch der Apostolizität. Trotz dieser Konzilsaussage sehen sich die katholischen Ostkirchen in ihren Rechten in Bezug auf ihre Gläubigen außerhalb des Gebietes der Patriarchatskirche eingeschränkt und unfähig, ihren Beitrag zu dem größtmöglichen Wachstum ihrer Gläubigen überall auf der Welt zu leisten.²⁴² Die Ostkatholiken, die außerhalb des Gebietes der Patriarchatskirche leben, stehen unter direkter exekutiver Autorität des Papstes, die er durch die Ordinarien der lateinischen Ortskirchen ausübt. Der Patriarch, der vom Konzil als „Haupt“ und „Vater“ einer Ostkirche anerkannt wird, kann zu jeder Zeit und in jeder Angelegenheit die pastorale Aufsicht über seine Kirche außerhalb des Gebietes des Patriarchates persönlich führen. Laut dem CCEO habe er aber keine Rechte bezüglich der Bischöfe, des Klerus, der Ordensleute und der Gläubigen außerhalb des Gebietes seiner Kirche. „Er ist in der Regel nur ein Besucher und kein Visitator“, so V. Pospishil in seinem Kommentar zum Ostkirchenrecht.²⁴³

Gemäß dem CCEO haben die außerhalb des Gebietes der Patriarchatskirche eingesetzten Bischöfe „alle synodalen Rechte und Pflichten der übrigen Bischöfe der Kirche“ (can. 150 § 1), mit der Ausnahme, dass bei den Eparchialbischöfen und den Titularbischöfen das Partikularrecht ihr entscheidendes Stimmrecht einschränken kann (can. 102 § 2). „Die außerhalb des Gebietes der Patriarchatskirche eingesetzten Eparchialbischöfe sollen den disziplinären Gesetzen und den übrigen synodalen Entscheidungen, die deren Zuständigkeit nicht überschreiten, in den eigenen Eparchien Rechtskraft einräumen; wenn aber die Gesetze oder Entscheidungen vom Apostolischen Stuhl genehmigt worden sind, haben sie überall auf der Welt Rechtskraft“ (can. 150 § 3). Während die „disziplinären Gesetze“ und die „übrigen Entscheidungen“ der Synode „nur innerhalb des Gebietes der Patriarchatskirche“ rechtskräftig sind, haben die liturgischen Gesetze überall auf der Welt Geltung (can. 150 § 2). Da die lateinischen Ordinarien in Fragen des orientalischen Ritus als inkompetent angesehen werden, überträgt der Heilige Stuhl die Aufsichtsaufgabe über die Angelegenheiten des Ritus der höchsten Autorität jeder Ostkirche, auch über ihre Gläubigen außerhalb des Patriarchates. Der *Heiligen Kongregation für die Ostkirchen* bleibt selbst im Falle der Erlassung der liturgischen Gesetze das Recht vorbehalten, die Tätigkeit der Patriarchen zu überwachen (can. 657 § 1). Ohne die Hilfe des lateinischen Ordinarius können die Patriarchen ihre Dekrete kaum zur Geltung bringen. Bei dieser Sachlage fragt sich J. Madey mit Recht, als was dann die Patriarchen, die vom Konzil als „Häupter und Väter“ der Patriarchatskirchen genannt werden, erscheinen. Sie erscheinen „als Bittsteller bei den lateinischen Ordinarien etwas zu tun, damit die Patriarchaldekrete bei den eigenen Gläubigen zur Geltung und Beobachtung kommen! Eine beschämende Rolle, die in Demut ertragen, aber niemals voll bejaht werden kann.“²⁴⁴ In Bezug auf die Einschränkung der Jurisdiktion der Patriarchen auf weltweite Angelegenheiten erklärte jedoch im November 1988 Papst Johannes Paul II., sämtliche nach Inkrafttreten des Codex ihm vorgelegten diesbezüglichen Anträge und Formulierungen für ein *ius speciale* und *ius ad tempus* genauestens und wohlwollend prüfen zu wollen.²⁴⁵

Das Konzil empfiehlt „den Hirten und den Gläubigen der katholischen Kirche eine enge Verbundenheit mit denen, die nicht mehr im Orient, sondern fern von ihrer Heimat leben, damit die brüderliche Zusammenarbeit mit ihnen im Geist der Liebe und unter Ausschluss jeglichen Geistes streitsüchtiger Eifersucht wachse.“ Darin erhofft sich das Konzil einen schwerwiegenden Beitrag zur Überwindung der

²⁴² In Zusammenhang mit der Transformation des Exarchates der Griechisch-Melkitischen Kirche in der USA zu einer Eparchie im Juni 1976 brachten die unierten Melkiten ihren Unmut über jede Art von Einschränkungen zum Ausdruck, die sie seitens Rom ständig erfahren, obwohl das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils *Orientalium Ecclesiarum* (3, 4) eindeutig die Gleichheit aller Teilkirchen und Riten lehrt. Das Konzil „prescrit, qu'on doit pourvoir à la conservation et au progrès de ces Eglises particulières, où qu'elles se trouvent dans le monde, et pour cela qu'on doit, là où le bien spirituel des fidèles l'exige, ériger dans ce but des paroisses et une hiérarchie propre. Rien de plus clair, de plus catégorique et de plus actuel.“ Die Unierten tadelten den Legalismus und Formalismus, in dessen Namen die vitalen Interessen der Ortskirche geopfert werden. Siehe *Nouvelle Eparchie des Etats-Unis*, in: *Le Lien. Revue du Patriarcat Grec-Melkit Catholique* 42: 1977, (H. 3/4), 17.

²⁴³ Siehe V. Pospishil, *Eastern Catholic Church Law*, 188.

²⁴⁴ J. Madey, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 206.

²⁴⁵ „In any case, for those churches which find themselves in special situations with regard to their faithful residing outside the territory of the same, the Holy Father will be happy to consider, in light of the promulgated Code, the proposals elaborated by the synods with clear reference to the norms of the Code which if he should consider it opportune to specify with a *special law (ius speciale)* and *temporary (ad tempus)*.“ Siehe in: *Nuntia* 29: 1989, 27, zitiert nach J. Faris, *Eastern Catholic Churches*, 355.

Trennung zwischen der abendländischen und der orientalischen Kirche (UR 18). Gemäß dem *Dekret über die katholischen Ostkirchen* haben die Orientalen „das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten“ (OE 5). Zu den fundamentalen disziplinären Prinzipien gehört ihrer Überzeugung nach auch die volle Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen über alle Mitglieder der Patriarchatskirche überall auf der Welt. J. Madey teilt die Meinung des unierten Metropoliten Néophytos Edelby in seinem Kommentar zum Dekret *Orientalium Ecclesiarum*, laut dem er die Jurisdiktion der Patriarchen „über ihr eigenes Territorium oder ihren eigenen Ritus“ ausgeweitet sieht. Diese Jurisdiktion habe eine gewisse geographische Begrenzung, die sie jedoch zugunsten der Gläubigen außerhalb der geographischen Umgrenzung des Patriarchats überschreite. Sie könne territorial sein aber *auch* rituell, also nicht an ein Territorium gebunden sein. Nach dem Metropoliten N. Edelby muss man die beiden Qualifikationen der Jurisdiktion des Patriarchen als komplementär ansehen. „Sie ist *allein territorial*, wenn sie ausschließlich über sämtliche Gläubigen ausgeübt wird, die auf dem Territorium des Patriarchats wohnen. Dies war der Fall im Altertum. Sie ist *territorial-rituell*, wenn sie allein über die Gläubigen eines bestimmten Ritus ausgeübt wird, die auf dem Territorium des Patriarchats wohnen. Sie ist *territorial und rituell*, wenn sie nicht nur über die Gläubigen eines bestimmten Ritus, die auf dem Territorium des Patriarchats wohnen, ausgeübt wird, sondern ebenfalls über die Gläubigen dieses Ritus überall, wo sie sich niedergelassen haben, selbst außerhalb des Patriarchatsgebiets.“ Dadurch sieht der melkitische Metropolit die katholischen Ostkirchen vom Konzil aufgefordert, die Patriarchaljurisdiktion als *rituell universal* bzw. „in ihrer praktischen Ausübung über die Gläubigen eines bestimmten Ritus überall auf der Welt“ anzusehen. Somit bleibt ein Melkit überall auf der Welt dem Patriarchen unterstellt und der melkitischen Kirchengemeinschaft zugehörig.²⁴⁶ Die oben beschriebene kirchenrechtliche Position betrifft in gleichem Maße alle orientalischen Kirchen, unter anderem die großerbischöfliche Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche, die über eine sehr große Diaspora verfügt.²⁴⁷ Nach J. Madey ist es eine moralische Pflicht der katholischen Ostkirchen, auch in der Diaspora nach der Eigenjurisdiktion ihrer Kirchen und ihrer Patriarchen mit der Synode zu verlangen. Dabei gehe es um das *Heil der Seelen* (OE 5), das ja die *suprema lex* sei. Für J. Madey ist es evident, dass der lateinische Klerus im Allgemeinen kein Interesse an den orientalischen Gläubigen als solchen habe. Die Pastoral dieser Gläubigen sollte ausschließlich ihren eigenen Kirchen und *niemandem* sonst, auch nicht der „höchsten Autorität“ vorbehalten sein. „Es widerspricht jeder Logik, wenn römische Dikasterien orientalischen Kirchen Jurisdiktionsakte ‚delegieren‘, als ob sie ihnen kraft göttlichen Rechtes von selbst nicht zustünden.“²⁴⁸

Die Autonomie der UGKK wurde im Laufe der Jahrhunderte kontinuierlich eingeschränkt.²⁴⁹ Der Bann der Ordination der ostkatholischen verheirateten Priesterkandidaten in den USA²⁵⁰ und in Westeuropa, die unter der Jurisdiktion der lateinischen Ordinarien stehen, ist allgemein sehr bekannt²⁵¹ und liefert bis heute zahlreiche Schwierigkeiten vor allem in den Ländern mit überwiegend römisch-katholischer

²⁴⁶ Des Weiteren führte der melkitisch-unierte Hierarch in Bezug auf die Universalität des Ritus einer Ortskirche weiter an: „Car partout dans le monde un Melkite est et doit rester Melkite, donc appartenant à une Eglise dont le Patriarche melkite est le chef. Si le Melkite cessait d’être soumis à son Patriarche, il cesserait d’appartenir à la communauté melkite. Il n’y a aucune raison pour que les Latins vivant en Orient cessent pour autant d’appartenir à l’Eglise latine et d’être soumis au Patriarche d’Occident, qui est le Pape de Rome, mais *en tant que Patriarche d’Occident*, et que les orientaux, vivant en Occident, soient soustraits pour cela même à la juridiction de leurs Patriarches orientaux respectifs. Si les orientaux sont partout chez eux dans le monde, ils ont partout aussi leurs Patriarches.“ N. Edelby (Metropolit), *Les Églises Orientales Catholiques*, 319 f.

²⁴⁷ Siehe Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (Hg.), *Oriente Cattolico*, 342-355.

²⁴⁸ Vgl. J. Madey, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 195 f.

²⁴⁹ V. Pospishil, *Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas*, Toronto 1977, 10 ff.

²⁵⁰ Der ukrainisch-unierte Bischof Basil Losten von Stamford berichtet von andauernden Spannungen hinsichtlich des Zölibates zwischen Katholiken der West- und Osttradition in den USA. „It should be noted that at no time in the twentieth century has a majority of the eparchial clergy serving the Ukrainian Catholic Church in North America been married. The effort to impose celibacy of the clergy on the Ukrainian Catholic Church in North America has, nonetheless, inflicted deep wounds not only on Ukrainian Catholics, but, indeed on the entire Catholic Church.“ Vgl. *The Ukrainian Catholic Church in the USA*, 72, Anm. 13.

²⁵¹ Chirovsky verweist auf das päpstliche Dekret *Cum data fuerit* (1929), das die Ordination der verheirateten Priester im Westen Europas beschränkt. Vgl. *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 115.

Bevölkerung.²⁵² Als besonders destruktiv bezeichnet der unierte Theologe A. Chirovsky das Eindringen Roms in das Leben der katholischen Ostkirchen – vor allem der UGKK – durch Einschränkung ihrer kirchlichen Autonomie auf die traditionellen Territorien. Das Unakzeptable daran ist die Tatsache, dass Rom diese Abgrenzung ausschließlich gegenüber den Ostkirchen anwendet und nicht gegenüber der lateinischen Kirche. Die Hierarchen der katholischen Ostkirchen sahen die harte Behandlung ihrer Kirchen als sehr schädlich für deren Entfaltung und Führung an.²⁵³ Die Individualität einer zahlenmäßig kleinen östlichen Ortskirche darf sich keineswegs im Schoße der lateinischen Kirche verlieren. Eine Jurisdiktion, die ausschließlich auf dem Begriff des Territoriums gründet, bedeutet nach J. Madey, Zeit und Geschichte zu stoppen. Die Ukrainische Kirche als eine der Ortskirchen in der Universalkirche müsse bleiben, was sie sei, verstreut in der ganzen Welt. Wenn sie in die große lateinische Kirche eingeschlossen sei, werde die ganze katholische Kirche einen unberechenbaren Verlust hinnehmen müssen.²⁵⁴ G. Maloney äußerte seine Empörung über den kanonischen Status der Ukrainischen Katholischen Kirche, der im *Motu Proprio Cleri Sanctitati* festgelegt wurde. „Nisi aliud ex natura rei vel iure constet, Archiepiscopus potest valide exercere potestatem suam in archiepiscopatu tantum“ (can. 326 § 2). Die ostkatholischen Bischöfe werden in ihrem pastoralen Handeln seitens Roms ausschließlich auf ihr geschichtliches Territorium eingeschränkt. Nach G. Maloney sollte dem Oberhaupt und der Synode der ukrainischen Großerbischoflichen Katholischen Kirche auf Grund des gesunden Menschenverstandes und der christlichen Barmherzigkeit das Recht zustehen, die Vollmacht über alle ihre Christgläubigen auch außerhalb des traditionellen Gebietes der Ortskirche ausüben zu können. Diese Jurisdiktion gewährte Rom den ukrainischen Bischöfen bei der Union von Brest/Litovsk 1596.²⁵⁵ Die Fiktion des neuen Ostkirchenrechts (CCEO), das ein Ortspatriarchat in seinen historischen und politischen Grenzen einschränke, sei nach Luykx nicht nur theologisch Nonsens, sondern auch kirchlich und historisch ungerecht angesichts des mächtigen westlichen Patriarchats.²⁵⁶ In diesem Zusammenhang betont Chirovsky, dass sowohl Šeptyc’kyj als auch Slipyj im ihrem Kampf gegen die Latinisierung der UGKK eine große Veränderung in der Geschichte der Kyjiver Kirche in der Gemeinschaft mit Rom übersahen, nämlich die Transformation zu einer weltweiten Kirche, die sich jetzt auf über fünfzehn Diözesen und Exarchaten außerhalb der Ukraine und insgesamt sechs bis sieben Millionen Gläubigen beläuft.²⁵⁷

²⁵² Siehe zur Streitfrage des Zölibates in der UGKK in den USA. Bischof Basil Losten, *The Ukrainian Catholic Church in the USA*, 73 f.; V. Pospishil, *Compulsory Celibacy*, 22 ff., 26 ff; vgl. auch J. Slivka (Hg.), *Historical Mirror, Sources of the Rusin and Hungarian Greek Rite Catholics in the United States of America 1884-1963*, Brooklyn NY 1978; G. P. Fogarty, *The American Hierarchy and Oriental Rite Catholics, 1890-1907*, in: Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia 85: 1974, 18; W. Hryniewicz berichtet von einem negativen Druck auf die verheirateten unierte Priester aus der Ukraine, die in Polen, das bis ca. 98 % römisch-katholisch ist, ihren Pastoraldienst ausüben. Vgl. *Kościół jest jeden*, 326.

²⁵³ Vgl. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 115; siehe auch G. A. Maloney, *The Present Canonical Status of the Ukrainian Catholic Church and its Future*, in: Th. E. Bird, E. Piddubcheshen (Hgg.), *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, New York 1972, 51 f.; vgl. auch I. Monchak, *Evolutio structurae synodalis in Ecclesia Catholica Ucraina*, in: *Bohoslovia* 47: 1983, 55.

²⁵⁴ J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church at the Time of the Union of Brest and its present Situation*, in: Th. E. Bird, E. Piddubcheshen (Hgg.), *Archiepiscopal*, 42.

²⁵⁵ “Do reason and Christian charity not demand that the Eastern Rite Catholic bishops also be solicitous and have *de jure* authority to aid their faithful in fulfilling their duties as Eastern Catholics? Is there any new law written that allows the Western Patriarch to extend his jurisdiction into traditional Eastern countries – such as Egypt, Ethiopia, the Holy Land, and even India? The ancient law regarding a patriarch exercising jurisdiction only within his own ancient territory is totally abrogated by today’s pastoral needs – and rightly so! The good of souls demands this. It seems to me that this should apply – without the need for any new legislation but simply by common sense and Christian charity – to Patriarch-elect Joseph and his synod who find their faithful scattered outside of their traditional territory”. G. Maloney, *The present canonical Status*, 51.

²⁵⁶ “Therefore, for example the fiction in the new Code of Canons of the Eastern Churches of limiting a particular patriarchate to its by-gone historical and political boundaries is not only theological nonsense but it is also ecclesial and historical injustice by the all-powerful Western patriarchate.” Luykx, *Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos*, 186.

²⁵⁷ A. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 108; vgl. S. Keleher, *Passion and Resurrection*; Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (Hg.), *Oriente Cattolico*, 443, berichtet von 4,4 Mil. (Stand: 1944) Gläubigen der UGKK auf der ganzen Welt.

Maxim Hermaniuk, der Metropolit der UGKK von Winnipeg/Kanada, unterstrich am 1. Oktober 1974 in seiner Rede an die päpstliche Synode in Rom die Notwendigkeit der Anerkennung zumindest der persönlichen Jurisdiktion der Oberhäupter der katholischen Ostkirchen über alle ihre Christgläubigen außerhalb des Territoriums des Patriarchates. Bei Bedarf sollte ihnen das Recht zustehen, neue Pfarreien zu gründen, Eparchien und Exarchate zu errichten und neue Bischöfe zu ernennen. Wenn unter solchen Bedingungen die lateinischen Gläubigen in den Gebieten der Ostkirche lebten, so Metropolit Hermaniuk, warum sei dies für die Ostkatholiken in den Gebieten der lateinischen Kirche dann nicht möglich, wenn laut dem Zweiten Vatikanum alle Kirchen gleich seien und die gleichen Rechte hätten?²⁵⁸

Die Forderungen der mit Rom unierten Kirchen nach mehr Autonomie erwiesen sich in den Diskussionskreisen der RKK seit dem Zweiten Vatikanum als sehr nützlich. Sie trugen dazu bei, dass die Rolle der Bischofssynoden bzw. der Bischofskonferenzen der einzelnen Ortskirchen immer mehr an Bedeutung gewann.²⁵⁹ „Besonderes Gewicht kommt dem schon vor und während des Konzils geäußerten Vorschlag zu, die ursprünglich dreigliedrige oder triadische Form der Kirchenstruktur wiederherzustellen, die in der Ostkirche noch teilweise erhalten blieb. Ohne sie könne es schwerlich zu einem Gleichgewicht der tragenden Elemente der Kirchenstruktur kommen. In der alten Kirche war diese Form das wichtigste Gliederungsprinzip; die Einzelkirche mit ihrem Bischof, die regionalkirchliche Einheit mit ihrem Primas, insbesondere die Patriarchatskirche mit dem Patriarchen, und die Gesamtkirche mit dem Papst. Das 2. Vatikanum hat den Rang und die Bedeutung der regionalen Kirchengemeinschaften, insbesondere die der Patriarchatskirchen herausgestellt und ihre Ausbildung der göttlichen Vorsehung zugeschrieben. Es beschreibt auch sehr genau die Funktion dieser regionalen Communio-Strukturen. Sie ermöglichen den so verbundenen Kirchen, sich „ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes“ zu erfreuen, und verbinden diese Kirchen „durch ein engeres Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten“ (LG 23).²⁶⁰ „So sind die Erneuerung und Weiterentwicklung der triadischen Strukturform eine wesentliche Bedingung dafür, dass die Kirche ihre ursprüngliche Gestalt als Gemeinschaft von Kirchen wiedergewinnt“.²⁶¹ Nur in der triadischen Form können auch die Kollegialität des Episkopats und die Partizipation des ganzen Volkes Gottes eine aktivere Rolle gewinnen, ohne dass deren Ansprüche unmittelbar zur Polarisierung zwischen Papst, Episkopat und Ortskirche führen müssen.

In den katholischen Ostkirchen, die im CCEO als Rituskirchen *sui iuris* (can. 28) beschrieben werden und sich auf der Ebene zwischen der Gesamtkirche und dem Bistum situieren, spiegelt sich nach J. Faris am besten die Katholizität bzw. eine berechnete Verschiedenheit der einen Kirche in Kultur, Spiritualität, Theologie, Liturgie und Kirchendisziplin wider. Weder die Gesamtkirche noch eine Diözese sind fähig, den besonderen Angelegenheiten jeder einzelnen Ortskirche in gebührender Weise zu entsprechen. In der Übernahme des dreiteiligen Kirchenmodells sieht er die große Chance für eine gelungene Ökumene. „Die mittlere Ebene der kirchlichen Gemeinschaft verschafft den notwendigen Rahmen für die künftige Einheit unter den christlichen Kirchen. Die getrennten Kirchen und Gemeinschaften des Ostens und Westens können in die volle katholische Gemeinschaft eintreten, ohne dass sie dabei ihre je besondere kirchliche Einheit, die sich während der vergangenen Jahrhunderte herausgebildet hat, aufgeben müssten.“ Auf ähnliche Weise spricht J. Faris von der Möglichkeit einer kirchlichen Entwicklung innerhalb der lateinischen Kirche, die den zahlreichen kirchlichen Gemeinschaften mit unterschiedlichen kulturellen

²⁵⁸ M. Hermaniuk (Metropolit), *Über die Frage des Pluralismus der Kirche Christi in Bezug auf die Ostkirchen* (ukr.), in: *Litterae-Nuntiae*, Bd. 10, 19.

²⁵⁹ Siehe die Darstellung von G. Nedungatt, laut der die Zwischenebene im Aufbau der hierarchischen Struktur der römisch-katholischen Kirchenverfassung nicht vorhanden ist.

²⁶⁰ H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 143; zur wichtigen Rolle der Patriarchate und der Möglichkeit der Neugestaltung der Struktur der Gesamtkirche siehe W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 203 f..

²⁶¹ Vgl. G. Greshake, *Zwischeninstanzen zwischen Papst und Ortsbischöfen*, in: H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989, 97-106; zur triadischen Kirchenstruktur in der Ostkirche aus dogmatischer Sicht siehe ders., *Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie*, in: *Kanon 9: 1989*, 17-50; zur Diskussion über das „dreiteilige“ Kirchenmodell siehe G. Nedungatt, *Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today*, in: *Kanon 5: 1981*, 19-35.

Hintergründen das Recht auf ihre besondere Eigenart in Kultur, Theologie, Liturgie und Kirchendisziplin, d.h. auf ihren Eigenritus gewähren könnte.²⁶²

2.5. Das Ringen um die Erhebung zum Patriarchat innerhalb der UGKK

Die Frage nach dem patriarchalen Status bzw. der Erhebung einer Ortskirche zum Patriarchat ist in sich sehr komplex und gehört zum Kern der ekklesiologischen und kanonischen Auseinandersetzungen in zwischenkirchlichen Beziehungen. Diese Frage stellt sich als schwierig innerhalb der Orthodoxie heraus. Sie bereitet große Probleme auch innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft und zwar nicht nur bezüglich der katholischen Ostkirchen, sondern im erweiterten Sinne auch innerhalb der RKK. Wann tritt der „notwendige“ Zeitpunkt ein, in dem eine östliche Ortskirche in der Gemeinschaft der katholischen Kirche zum Patriarchat erhoben wird? Nach welchen Kriterien wird über die Errichtung eines Patriarchates entschieden bzw. welche zwingenden theologischen, geschichtlichen, pastoralen und disziplinären Gründe müssen vorhanden sein, die den höchsten Reifungsgrad einer Ortskirche bestätigen? Sind diese Gründe bezüglich der UGKK nachzuweisen?

Die theologische Grundlage der Institution des Patriarchates beschrieb das Zweite Vatikanische Konzil, indem es sich auf die „ältesten Zeiten“ der Kirche berief, in denen bereits die „Einrichtung des Patriarchates“ bestand und „schon von den ersten ökumenischen Konzilien anerkannt worden ist“ (OE 7).²⁶³ Alle Ortskirchen „nehmen die gleiche Würde ein, so dass auf Grund ihres Ritus keine von ihnen einen Vorrang vor den anderen habe (OE 3). Das Zweite Vatikanum unterstreicht, dass die Universalkirche aus den Ortskirchen bestehe, unter denen manche den Vorrang hätten bzw. „gewisse alte Patriarchatskirchen“ seien (LG 23). „Da die Errichtung des Patriarchates in den Ostkirchen die überlieferte Form der Kirchenregierung ist, wünscht dieses Heilige Ökumenische Konzil, dass, wo es nötig ist, neue Patriarchate gegründet werden. Ihre Errichtung ist dem Ökumenischen Konzil oder dem Bischof von Rom vorbehalten“ (OE 11). Das Konzil lehrt einen einzigartigen Ehrenvorzug der Patriarchen der Ostkirchen, die als Vater und Oberhaupt über ihrem Patriarchat stehen. „Daher bestimmt das Heilige Konzil, dass ihre Rechte und Privilegien nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden sollen“ (9).

Nach J. Hoeck ist die Patriarchalstruktur der Kirche der „Kernpunkt der gesamten sogenannten orientalischen Frage“. Wenn diese nicht in vollem Maße wiederhergestellt werde, dann sei in ökumenischer Hinsicht beinahe gar nichts geschehen. Diese Struktur sei die Struktur der ganzen Kirche (von den ältesten Zeiten an) gewesen.²⁶⁴ Im Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* betonte der Konzilsvater mit Nachdruck, dass die Ablehnung der patriarchalen Struktur der Kirche prinzipiell nicht nur die Aufgabe der unierten Kirchen hieße, „sondern es hieße auch, die katholische Kirche endgültig und unwiderruflich mit der lateinischen Kirche gleichsetzen und damit auf eine Wiedervereinigung mit den orthodoxen Kirchen für immer verzichten“.²⁶⁵ Die Akzentuierung der patriarchalen Struktur der Kirche bietet somit eine große Chance im ökumenischen Dialog zwischen dem Katholizismus und der gesamten Orthodoxie.

Die ständige Bestrebung der Unierten Kirche in der Ukraine, zum Patriarchat erhoben zu werden, bereitet in den letzten Jahren starke Spannungen innerhalb der katholischen Kirche und hat eine spürbare Auswirkung auf den Dialog zwischen Vatikan und der Orthodoxie – vor allem dem Moskauer Patriarchat. Das von J. Roch vor ca. 30 Jahren befürchtete Konfliktpotential, das die Orientalen in die katholische Kirchengemeinschaft hineinbringen, ist heute aktueller denn je. „'Unierten' Gemeinschaften oder Einzelpersonen konnten gewiss im Laufe dieses oder jenes Versuches der ökumenischen Annäherung eine Verlegenheit darstellen. Sie stellen noch immer eine dar, meinen manche, wenn sie an Ereignisse in jüngster Vergangenheit denken (z. B. an das Verlangen nach Errichtung eines katholischen ukrainischen

²⁶² J. Faris, *Ein Blick auf den neuen lateinischen Kirchenrechtskodex von seiten katholischer Ostkirchen*, in: Conc(D) 22: 1986, 224.

²⁶³ Im Konzilsdekret *Orientalium Ecclesiarum*, Art. 9, wird auf die Kanones der Ökumenischen Konzilien verwiesen: Konzile von Nizäa I, can. 6; Konstantinopel I, cann. 2 und 3; Chalkedon can. 28, can. 9; Konstantinopel IV, can. 17 und 21; Lateran IV, cann. 5 und 30; Florenz, Decret pro Graecis; u.a. siehe Anm. 8.

²⁶⁴ Siehe den Text der Rede des damaligen Abtpräses der bayerischen Benediktinerkongregation, Abt J. Hoeck, vor der 104. Generalkongregation des Zweiten Vatikanischen Konzils am 19.10.1964, in: F. Gahbauer, *Primum Regnum Dei*, 38 f.

²⁶⁵ J. Hoeck, *Dekret über die katholischen Kirchen*, 337; vgl. auch W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 203.

Patriarchats im Exil“.²⁶⁶ Dieses Verlangen wurde vom Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen eher gestärkt als geschwächt.

Die geschichtlichen Gründe, die für die Errichtung des Kyjiver Patriarchates für Ostkatholiken sprechen, sind beachtlich. Die altertümliche Metropole von Kyjiv-Halyč besaß lange vor der Union mit der Kirche von Rom (1596) Rechte und Privilegien einer autonomen Patriarchatskirche. Der kirchliche Status ihrer Metropoliten befand sich nahe dem eines Patriarchen, ausgestattet mit einer überepiscopalen Autorität gemäß der Kanones der ersten Ökumenischen Konzilien. Bereits Anfang des 15. Jahrhunderts trugen die Metropoliten der Kyjiver Kirche den Titel „Metropolit von Kyjiv und Ganz Rus“.²⁶⁷ Seit Ende des 11. Jahrhunderts baten fast alle Kyjiver Metropoliten den Ökumenischen Patriarchen um den Segen – als Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft – vor oder nach ihrer Bischofsweihe oder Inthronisation. Diese Verfahrensweise deutet auf eine Autonomie der Kyjiver Ortskirche hin, deren Oberhäupter sich an den „ersten Thron“ der Orthodoxie wandten. Die Rechte der Kyjiver Metropoliten wurden beachtlich ausgeweitet. Sie spendeten selbst den Eparchialbischöfen die Weihe nach ihrer Wahl und der erfolgten königlichen Ernennung, und zwar nach dem Brauch der Kirche von Rus’ kraft ihrer Autorität. Die Metropoliten weihten das Heilige Myron – selbst nach der Eingliederung der Kyjiver Metropole in das Moskauer Patriarchat –, kanonisierten die Heiligen und beriefen die Synoden ein. Während der liturgischen Feier erfolgte die Kommemoration des Metropoliten.²⁶⁷ Dies alles zeigt, dass die Kyjiver Kirche Ende des 16. Jahrhunderts de facto den Status einer voll entwickelten autonomen Kirche besaß. Situieret außerhalb des Byzantinischen Kaiserreichs hielt sie nicht für nötig, ihre Autonomie durch einen juristischen Akt verliehen zu bekommen.

Der Individualität der Kyjiver Metropole war sich die Kirche von Rom durchaus bewusst. Auf den Konzilen von Lyon (1245), Konstanz (1418), Basel (1431) und Florenz (1434) vertraten die Delegationen mit ihren Metropoliten an der Spitze die Kyjiver Metropole. Im Februar 1418 kam Metropolit Camblak (1415-1420), der im November 1415 vom Kyjiver Episkopat gewählt wurde, zum Konzil nach Konstanz. Am 25. Februar 1418 hielt er eine Rede vor den Konzilsvätern, aus der sich durchaus eine von den Griechen unabhängige theologische Einstellung ablesen lässt.²⁶⁸ Auf dem Konzil von Ferrara-Florenz handelte der Metropolit von Kyjiv und Ganz Rus’ Isidor gleichsam wie das Oberhaupt einer autokephalen Ortskirche.²⁶⁹ Seit der Wahl des Metropoliten Misail (1475-1480) bis zur Union von Brest erfolgte die Wahl der Kyjiver Metropoliten ausschließlich durch die Kyjiver Synode.

Unter polnischer Herrschaft wurden die Rechte der Kyjiver Metropoliten beachtlich eingeschränkt, was letztendlich negative Konsequenzen vor allem im disziplinären Bereich für die gesamte Ortskirche hatte.²⁷⁰ Es gelang erst dem Metropoliten Mykhailo Rahoza 1590 die Synode einzuberufen, die – außer

²⁶⁶ J. Roche, *Die Bedeutung der katholischen Ostkirchen für die Kirche des Westens*, in: Kyrios 33: 1973, 205; in der katholischen Gemeinschaft haben sechs unter 21 Unierten Kirchen den Status der Patriarchatskirche: das katholische koptische Patriarchat von Alexandrien (100 000 Gläubige), das katholische syrische Patriarchat von Antiochien (80 000), das Patriarchat der Maroniten (ca. 1 Million plus 500 000 im Ausland), das Patriarchat der katholischen Melkiten von Antiochien (300 000 plus 200 000 im Ausland), das katholische chaldäische Patriarchat von Babylon (270 000) und das Patriarchat der katholischen Armenier von Kilikien (100 000). Die Zahl aller Gläubigen der UGKK (in der Ukraine und in der Diaspora. Stand: 1944) beträgt insgesamt ca. 3,5 Millionen plus 830 000 im Ausland. Siehe Übersicht über die katholischen Ostkirchen. H. J. Schulz, A. Wiertz, IV. *Die unierten Kirchen*, in: HOK Bd. 1, Düsseldorf 1984, 44-46.

²⁶⁷ J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church*, 37 f.; zum Thema der Jurisdiktion der Kyjiver Metropoliten siehe ausführlich ders., *Le Patriarcat Ukrainien vers la perfection de l'état juridique actuel*, Rom 1971, vor allem 33-69; zu den Grundrechten und Privilegien der Patriarchate des Orients im 1. Jahrtausend gehörten: 1. die freie Wahl seiner Patriarchen und Bischöfe; 2. die selbständige Ordnung der Liturgie und des Kirchenrechts; 3. die selbständige Handhabung der Disziplin des Klerus und der Laien. Vgl. W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 204.

²⁶⁸ Siehe die Rede des Metropoliten Camblak H. Finke (Hg.), *Acta Concilii Constanciensis*, Bd. 2, 164 ff, zitiert nach I. Boreckyj, *De fundamento iuridico Ecclesiae Ucrainae in patriarchatum*, in: Bohoslovia 34: 1970, 41. Bischof Isidor Boreckyj verweist auf die Metropoliten Ilarion und Klym Smolatyč, die allein von der Kyjiver Bischofssynode 1051 und 1147 gewählt wurden. Ebenso souverän als Oberhaupt einer Ortskirche sprach Metropolit Petro Akerovyč auf dem Konzil von Lyon (1245); J. Haller (Hg.), *Concilium Basiliense*, Bd. 2, 429 ff.; J. Gill, *Isidore's encyclical letter from Buda*, 1 f.

²⁶⁹ Zu den Reden des Metropoliten Isidor auf dem Konzil von Florenz siehe Kapitel I., 2.3.1.1.

²⁷⁰ „In the 1590's when the Metropolitan of Kiev convoked the Synod of Brest, he had extensive primacy of jurisdiction within his Church. By the decree of Prince Rostyslav in the 12th century, the Metropolitan was on to be elected and consecrated by a synod of the hierarchy of the ecclesiastical province. This right was only restricted in

der Bestätigung der Entscheidungen der früheren Synoden – den Beschluss fasste, dass der Metropolit das Exekutivrecht besitze, die Synode einzuberufen und ihr vorzustehen. Die Synode sei ein kollegiales Organ der Kyjiver Kirche mit Kompetenz in Sachen Disziplin, Administration und Gesetzgebung. Die Synode wähle die Bischöfe unter dem Vorsitz des Metropoliten. Der Metropolit selbst werde von demselben Organ unter dem Vorsitz des Protrothonios oder des ältesten Bischofs nach der Bischofsweihe gewählt.²⁷¹

Die Bischöfe der Kyjiver Kirche waren sich der tridentinischen exklusivistischen Ekklesiologie nicht bewusst und hatte keine Absicht, die Unterstellung bzw. Latinisierung ihrer Kirche durch den Abschluss der Union mit dem Patriarchat der Westkirche zu akzeptieren. Mit der Union von Brest (1596) erkannte der Vatikan die patriarchal-synodale Verwaltung der Kyjiver Kirche an, die von ihren Bischöfen beim Abschluss der Union in Form von „33 Artikeln“ präzise formuliert wurde.²⁷² Im Dokument *Decet Romanum Pontificem* legte Papst Clemens VIII. fest, dass die Bischöfe der Kyjiver Metropole nach ihrer Wahl und der Nominierung durch den Metropolit im Namen des Apostolischen Stuhls bestätigt, geweiht und inthronisiert seien. „Die Handlungen der Metropoliten wurden in dem Maße anerkannt, als wären sie vom Papst selbst vollzogen worden“.²⁷³ Dasselbe Dokument bekräftigt die Rechte der Ukrainischen Kirche, ihr Leben gemäß ihrer Tradition – inklusive der Wahl der Hierarchen – zu sichern. In der päpstlichen Bulle *Magnus Dominus* vom 23. Dezember 1595 wird ausdrücklich bestätigt, dass alle Riten gemäß der Tradition der Griechischen Kirchenväter bewahrt werden müssen. J. Madey kommt damit zur Überzeugung, dass die Kyjiver Metropoliten in der Zeitperiode vor und nach der Union von Brest die gleichen Rechte und Privilegien besaßen wie die östlichen Patriarchen.²⁷⁴ Der Beginn der Veränderungen folgte erst darauf, als die Kyjiver Kirche der 1624 gegründeten Glaubenskongregation für die Mission unter den Heiden untergeordnet wurde. Auf der Synode von Zamość (1720) wurde der Höhepunkt der Latinisierung der Kyjiver Metropole erreicht, die in allen Bereichen des kirchlichen Lebens ihres östlichen Erbes regelrecht beraubt wurde.

Die einzelnen Versuche der Erhebung der Kyjiver Metropole zum Patriarchat seitens des Vatikans hatten ihren Platz bereits vor der Union von Brest. Die Frage nach der Gründung des Kyjiver Patriarchates war 1583 Gegenstand des Gespräches zwischen dem päpstlichen Legaten A. Possevino und der polnischen Regierung in Krakau. 1584 förderte der Apostolische Stuhl die Idee, das Patriarchat von Konstantinopel nach Kyjiv zu versetzen, mit der Absicht, dass sich die ganze Ostkirche der Union anschließen würde.²⁷⁵ Vom Gedanken der Bildung des Kyjiver Patriarchates war der unierte Metropolit Veljamin Ruc'kyj (1613-1637) willensstark beseelt. In seinem Brief an Papst Gregor XV. beschrieb er sehr realistisch und hoffnungsvoll – gegen alle Vorwürfe des polnischen Episkopates, das die Idee der Errichtung des Kyjiver Patriarchates für nichtig hielt – alle Hindernisse und Perspektiven eines solchen Unternehmens. In der Errichtung des Patriarchates sah er vor allem die Chance der Bewahrung seiner Kirche gegen die Latinisierung sowie die Bestimmung der eigenen Identität bzw. ihre Blüte in der ostkirchlichen Tradition. Ebenso wichtig und erreichbar erschien ihm in der Errichtung des ukrainischen Patriarchates die Verwirklichung der Idee zur Versöhnung zwischen der katholischen und der orthodoxen Kyjiver Rus'. Der Aufruf des Metropoliten an den Apostolischen Stuhl fand Gehör und brachte vieles zugunsten der

the 16th century by the Polish kings, extending their rights over the Latin Church to their Orthodox subjects.” J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church*, 31

²⁷¹ J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church*, 34.

²⁷² Siehe zu den „33 Artikel“ ausführlicher oben: Kapitel I., 3.2.2; den Text der „Artikel“ siehe A. G. Welykyj (Hg.), *Documenta Unionis Berestensis Eiusque Auctorum*, 107-110; siehe auch A. Šeptyckyj, *Monumenta Ucrainae Historica*, Bde. 9/10, 157-170.

²⁷³ J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church*, 35, 39; vgl. auch A. Šeptyckyj, *Monumenta Ucrainae Historica*, (Bde. 9/10), 217 ff.; vgl. das Dokument *Decet Romanum Pontificem*, in: A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, 267 f.

²⁷⁴ J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church*, 39 f.; nach P. Galadza erkannte der Papst bestimmte Rechte und Privilegien der Unierten an, keineswegs aber, dass „these traditions were an inherent characteristic of that Church’s identity“. In der Unionsbulle wird das „Recht auf Latinisierung“ gebilligt, wenn dort die Rede von einer möglichen Anpassung der Osttradition an die Westtradition ist. Vgl. *Liturgical Latinization*, 182; siehe Papst Clemens VIII., Bulle *Magnus Dominus* in: A. Welykyj (Hg.), *Documenta Unionis Berestensis Eiusque Auctorum*, 225.

²⁷⁵ A. Welykyj (Hg.), *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historian Ucrainae illustrantes*, Bd. 1, Romae 1959, 262 ff., 269 ff.; D. Tanczuk, *Quaestio Patriarchatus Kiowiensis tempore conaminum unionis Ruthenorum (1582-1632)*, in: *Analecta OSBM*, ser. II, Bd. 1, fasc. 1, Rom 1949, 134.

Kyjiver Kirche in Bewegung.²⁷⁶ Von der Idee des Patriarchates waren ebenso die orthodoxen Metropoliten Iov Borec'kyj und Petro Mogyla beseelt.²⁷⁷ Charakteristisch sowohl für die unierten als auch orthodoxen Hierarchen war in dieser Zeit, dass sie eher an ein Patriarchat für die gesamte Kyjiver Kirche dachten.

Im Februar 1807 wurden alle Rechte der Kyjiver Kirche durch Papst Pius VII. in seiner Bulle *In universalis Ecclesiae Regimine* erneut bestätigt, indem er die Metropole von Halyč als Fortsetzung der Metropole von Kyjiv wiederherstellte.²⁷⁸ Die Nominierung der Metropoliten und der Bischöfe durch polnische Könige und österreichische Kaiser wurde auf Grund der politischen Umstände eher toleriert als gutgeheißen. Mitte des 19. Jahrhunderts initiierte Papst Gregor XVI. die Gründung des Patriarchates für die unierten Ukrainer in Gebieten der Ungarisch-Österreichischen Monarchie, um dadurch die Union und den geistigen Zustand seiner östlich gelegenen Kirche zu stärken.²⁷⁹ Die Idee der Errichtung des Patriarchates fand Unterstützung bei der gesamten Römischen Kurie und bei höchsten politischen Autoritäten.

Hinsichtlich der Errichtung des Patriarchates der Kyjiver Kirche führt der unierte Erzbischof Ivan Bučko in seinem Brief an das Oberhaupt der UGKK, Großerbischof Josef Slipyj, neben den theologischen und geschichtlichen Gründen auch liturgisch-pastorale an, die den patriarchalen Status der Ukrainischen Kirche berechtigen: die Sorge des Patriarchen kraft seiner Jurisdiktion um die Bewahrung des Ritus und seine Anpassung an die zeitgemäßen Umstände, die Aufsicht über die Erneuerung der liturgischen Literatur, die Pflege der theologischen Ausbildung, das ökumenische Engagement u. a.²⁸⁰ Zu den disziplinären Gründen zählt Bischof Isidor Borec'kyj die vom Zweiten Vatikanum verliehenen Autonomierechte der Patriarchen mit ihren Synoden in allen Angelegenheiten des Patriarchates über alle ihre Christgläubigen zur Selbstregierung – auch außerhalb des Territoriums der Patriarchatskirche – in Übereinstimmung mit der alten Tradition. Das den Patriarchen Betreffende bezieht sich in gleichem Maße auf die großerbischofliche Kirche bzw. die UGKK (OE 10).²⁸¹

Als der Metropolit Josef Slipyj nach 18-jähriger Haft unter dem Sowjetregime nach Rom zurückkehren durfte, begann er sein Vorhaben bezüglich der Erhebung der Ukrainischen Katholischen Kirche zum Patriarchat in Wort und Tat umzusetzen. In seinem Schreiben (1967/68) an alle Hierarchen der Ukrainischen Katholischen Kirche betonte er mit Nachdruck die Gefahr des Verlustes ostkirchlicher Identität und Einheit innerhalb des ukrainischen Episkopates. Während der zweiten Session des Zweiten Vatikanums stellte er im Namen des gesamten ukrainisch-katholischen Episkopates die Frage nach der Errichtung des ukrainischen Patriarchates. Er schlug konkrete Schritte der „Erhebung der Metropole von Kyjiv-Halyč und der Ganzen Rus' zur patriarchalen Würde“ vor²⁸² und sprach: „Das Patriarchat von Kyjiv-Halyč wäre in der Vergangenheit – zu Lebzeiten der Metropoliten Ruc'kyj und Mogyla, des Königs Joan Sobieski, zur Zeit der Wiederherstellung der Metropole von Halyč, in Amerika Anfang des 20. Jahrhunderts sowie auch jetzt – der stärkste einigende Faktor unserer Kirche und des Volkes mit dem

²⁷⁶ Der Metropolit Ruc'kyj schrieb von: 1. der starken Opposition der Orthodoxen und Protestanten den Katholiken gegenüber in der Kyjiver Kirche. In einem gemeinsamen Patriarchat sieht er die Möglichkeit der Lösung der Streitfragen; 2. der Gleichgültigkeit und oft Feindseligkeit der polnischen Katholiken gegenüber den ukrainischen Katholiken; 3. den häufigen Übertritten vom byzantinischen Ritus zum lateinischen; 4. dem Mangel des Vertrauens seitens der lateinischen Katholiken zu den byzantinischen Katholiken; 5. dem Mangel an materiellen Gütern für die ukrainischen Katholiken. Vgl. S. Mudryj, *Narys istorii cerkvy v Ukraini*, 145 f.; vgl. auch D. Tanczuk, *Questio Patriarchatus Kioviensis*, 134 ff.

²⁷⁷ E. Smurlo, *Le Saint-Siège et l'Orient orthodoxe russe*, Bd. 1, Prag 1928, 113; siehe ausführlicher zur Patriarchatsfrage und dem Unionskonzept des orthodoxen Metropoliten Petro Mogyla Kapitel I. 3.4.2.

²⁷⁸ Pius VII., *In universalis Ecclesiae redimine* (24. Februar 1807), in: A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 2, 313-319; siehe auch in: *Bullarium Romanum* 13: 1847, 97-101.

²⁷⁹ A. Baran, *Progetto del Patriarchato Ucraino di Gregorio XVI*, in: *Analecta OSBM* Bd. 3, fasc. 1-2, Rom 1958, 472; ders. *The Ukrainian Patriarchate of Pope Gregory XVI*, in: Saint Paul University (Hg.), *Millennium of Christianity*, Ottawa 1987, 217; siehe auch I. Nahajevs'kyj, *Patriarchy jich počatok i značennia v Cerkvi ta Ukrain's'kyj Patriarchat* (ukr.), London 1976, 69.

²⁸⁰ I. Bučko (Apostolischer Visitator der Ukrainer in Westeuropa), Der Brief an das Oberhaupt der UGKK, den Großerbischof Josef Slipyj (ukr.), in: *Litterae-Nuntiae*, Bd. 10, 138 f.

²⁸¹ I. Borec'kyj, *De fundamento iuridico*, 45 ff.; siehe CCEO can. 152.

²⁸² J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 479. I. Nahajevs'kyj, *Patriarchy*, 133-143, vor allem 136 ff.

Apostolischen Stuhl gewesen“.²⁸³ Am 20. Juli 1975 sagte er Papst Paul VI., dass das Ukrainische Patriarchat existiere, unabhängig davon, ob er damit einverstanden sei oder nicht. In dieser Angelegenheit gehe es nicht um seine Person, sondern um die patriarchale Institution, die allein in der Lage dazu sei, die ukrainischen Katholiken in der Einheit mit dem Stuhl Petri in Rom zu halten. „Wenn sie uns nicht anerkennen, tut dies einer Ihrer Nachfolger (...)“.²⁸⁴ Das persönliche Engagement des Oberhauptes der ukrainisch-katholischen Kirche wurde mit überaus zahlreichen Aktivitäten der ukrainischen Katholiken vor allem in der Diaspora unterstützt. Im Sommer 1963 erhielt Papst Paul VI. das erste Memorandum, verfasst von ukrainischen Vertretern der Wissenschaft und der gesellschaftlich-politischen Organisationen, in dem sie den Papst um die Erhebung der Ukrainischen Kirche zum Patriarchat baten. In der Abfassung wurde vor allem die Notwendigkeit der Errichtung des Ukrainischen Patriarchates geschildert, das die Ukrainer auf der ganzen Welt um den Patriarchen vereinigen würde. Der Patriarch würde die Hirtenaufgabe in allen Angelegenheiten seiner Gläubigen viel effektiver tragen können. Dadurch würde auch seine Sorge um das Wachstum der Kirche in verschiedensten Gebieten von großem Nutzen sein. Als Begründung der Bitte werden die geschichtlichen Argumente der bereits vor der Union von Brest bestandenen Autonomie der Kyjiver Kirche, als auch die pastoralen Gegebenheiten eingebracht. Es wird auf die vielen Versuche von den Päpsten wie Paul V., Gregor XV., Urban VIII., Innocenz X., Alexander VII., Gregor XVI., Leo XIII. und Pius X. verwiesen, die das Projekt der Errichtung des Kyjiver Patriarchates befürworteten. Es waren ausschließlich geschichtliche Umstände, die die Realisierung dieses Vorhabens zu jedem Zeitpunkt verhinderten.²⁸⁵ Während der vierten Synode, die vom 29. September bis 4. Oktober 1969 von Großerbischof Josef Slipyj in Rom einberufen wurde, richteten die ukrainischen Bischöfe eine schriftliche Bitte um die Erhebung der Ukrainisch-Katholischen Kirche zum Patriarchat an den Papst. Bei ihrer Argumentation stützten sie sich auf die Kirchenordnung und die Leitung der Ukrainischen Ortskirche, die in allen Ortskirchen der Osttradition bewahrt werden, einschließlich der Metropole von Kyjiv-Halyč. Die Synode beschloss auf einer solchen kirchenrechtlichen Grundlage ihre Pastoral unter der Leitung ihres Oberhauptes weiterzuführen. „Die Verfassung und Rechtsordnung des Ukrainischen Patriarchates sind solche wie die der anderen Patriarchate im Orient, mit der Berücksichtigung der Rechte des Metropoliten vor der Union von Brest.“²⁸⁶ Papst Paul VI. reagierte negativ auf die Bitte der ukrainischen Bischöfe. Zur Begründung seiner Ablehnung verwies er auf „rationes canonicae, historicae, spirituales ac postorales“. Darunter wurde den kirchenrechtlichen Prinzipien bezüglich der Orientalen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. In seinem Brief vom 7. Juli 1971, gerichtet an den Großerbischof Josef Slipyj, schrieb Papst Paul VI., dass das Anliegen des Großerbischofs und aller Hierarchen der Ukrainischen Katholischen Kirche sorgfältig von einem kleinen Gremium der Kardinäle der Römischen Kurie studiert worden sei. Laut dem endgültigen Beschluss hieße es, die Errichtung des Ukrainischen Patriarchates sei zum gegenwärtigen Zeitpunkt leider nicht möglich. Das Hauptargument für diese negative Einstellung sieht der Papst in der kanonischen Lage der katholischen Ostkirchen, die im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* und der *Deklaration der Heiligen Kongregation für die Orientalischen Kirchen* vom 25. März 1970²⁸⁷ festgelegt worden sei. Die Jurisdiktion der Patriarchen wird „intra fines proprii territorii“ eingeschränkt. Da die katholische Ostkirche in der Ukraine seitens des Staates verboten sei, und der Patriarch de facto keine Möglichkeit hätte, innerhalb des Territoriums seiner Kirche die ihm zustehende Jurisdiktion auszuüben, würde ihm in diesem Fall die Errichtung des Patriarchates die Vollmacht über seine Gläubigen außerhalb der Ukraine verleihen. Dies könnte aber eine negative Reaktion bei den anderen Patriarchen, deren Vollmacht ausschließlich auf Territorien ihrer Patriarchate beschränkt sei, hervorrufen und auch die Gläubigen in der Ukraine in Gefahr bringen, die vom Staat zum Schweigen verurteilt worden seien. Der päpstliche Brief unterstreicht ebenso die Möglichkeit der Entstehung von Konflikten zweier Jurisdiktionen innerhalb

²⁸³ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 95.

²⁸⁴ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 480.

²⁸⁵ Siehe „Memorandum“ I. Nahajevs'kyj, *Patriarchy*, 75-82; zu den weiteren Initiativen zugunsten des ukrainischen Patriarchates siehe ders., *Patriarchy*, 83-203; siehe auch die Studie mit reicher Bibliographie, die ausführlich die einzelnen Versuche zur Errichtung des Kyjiver Patriarchates durch die römischen Päpste darstellt: H. M. Luznycky, *The Quest for the Patriarchate in the Past of the Ukrainian Church*, in: V. J. Pospishil, H. M. Luznycky (Hgg.), *The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate*, Philadelphia 1971, 32-42.

²⁸⁶ Siehe Beschlüsse der Synode in: *Litterae-Nuntiae* 5: 1969, 114. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, Rom 1980, 39 ff.

²⁸⁷ Siehe *Declaratio* der Sacra Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus, in: AAS 62:1970, 179.

desselben Territoriums.²⁸⁸ Im Memorandum des vatikanischen Staatssekretärs Kardinal J. Villot vom 29. Oktober 1971 ist von kanonischen und spirituellen Gründen die Rede, ohne die geschichtlichen zu erwähnen, die wirklich keineswegs erlaubten, der Bitte des Ukrainisch-Katholischen Episkopates zu entsprechen. Der Kardinal – zum größten Teil den Inhalt des päpstlichen Briefes wiederholend – empfahl eine eventuelle Reorganisation der bereits bestehenden „Ukrainischen Bischofskonferenz“, falls ein solcher Bedarf entstünde.²⁸⁹

Die Rolle der Orthodoxie, vornehmlich des Moskauer Patriarchates, bezüglich der Errichtung der Patriarchate sowohl für die Ostkatholiken als auch für die Orthodoxen in der Ukraine bleibt bis zum heutigen Tag sehr groß. Isidor Nahajevs'kyj verweist in seinem Buch auf die Pressekonferenz des unierten Bischofs Vasyl Velyčkovs'ky, abgehalten 1975 in Toronto, der von einem negativen Einfluss des Moskauer Patriarchates auf die kirchliche Beziehung zwischen dem Vatikan und der Ukrainischen Katholischen Kirche sprach. Im Zusammenhang mit dem Brief des damaligen Staatssekretärs Kardinal J. Villot sagte er, dass der Vatikan aus Rücksicht auf die wenigen lateinischen Katholiken in der Sowjetunion und der Erhaltung guter Beziehungen mit dem Moskauer Patriarchat die barbarische Vernichtung der fünf Millionen Mitglieder großen Ukrainischen Kirche der Märtyrer verschweige.²⁹⁰ Die Synode des Moskauer Patriarchates hat im Juni 1971 die Liquidierung der UGKK auf der Pseudo-Synode von Lemberg (1946) dekretiert.²⁹¹ Die vatikanische Delegation mit Kardinal J. Willebrands an der Spitze erhob kein Wort gegen eine solche Entscheidung. J. H. Britz drückt seine Empörung aus, dass nicht einmal ein Protest seitens der römischen Delegation erfolgte, zur Anerkennung für die Treue vieler hunderttausender ukrainischer Märtyrer im Namen der Einheit mit der Kirche von Rom.²⁹² Und er fährt weiter fort: „Die katholische Kirche darf für sich den Ruf in Anspruch nehmen, dass sie bei der Zerschlagung der Ukrainischen Katholischen Kirche in Polen den Kommunisten die schwerste Arbeit aus den Händen genommen hat“.²⁹³ Alexis Floridi kritisierte scharf die „Diplomatie“ des Vatikans, die seit Ende der 70er Jahre mit dem Moskauer Patriarchat und dem Sowjetregime gepflegt wurde. Die Rechte der unierten Untergrundkirche wurden dabei kontinuierlich ignoriert. Am Ende seiner ausführlichen Darstellung stellt er eine durch und durch berechtigte Frage, ob nicht etwa eine Ungerechtigkeit großer Dimension vom Vatikan in seiner *Ostpolitik* begangen worden sei, indem er dem Schrei der Verfolgten gegenüber gleichgültig geblieben sei?²⁹⁴ Die Stellungnahme des Moskauer Patriarchates bleibt bezüglich der Errichtung des katholischen Patriarchates ablehnend. Die jüngsten Verhandlungen zwischen Vatikan und Moskauer Patriarchat um die Erhebung der UGKK zum Patriarchat haben diese Lage sehr verdeutlicht.

Initiiert durch die Aufrufe während der Bischofssynoden der UGKK bekam in den Jahren 2003-04 die Diskussion um das Patriarchat für die Katholiken in der Ukraine neuen Schwung. Auf den Brief des Kardinals Walter Kasper, des Vorsitzenden des *Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit*, gerichtet an das Moskauer Patriarchat, in dem es sich um das Vorhaben des Vatikans handelte, das

²⁸⁸ Siehe Briefe des Papstes Paul VI. an den Großerzbischof Josef Slipyj vom 7. Juli 1971 in: *Litterae-Nuntiae* 7: 1971, 51 ff, und vom 24. Mai 1975. I. Nahajevs'kyj, *Patriarchy*, 178 ff.

²⁸⁹ Siehe das Memorandum des Kardinal J. Villot. I. Nahajevs'kyj, *Patriarchy*, 147 ff.

²⁹⁰ Siehe I. Nahajevs'kyj, *Patriarchy*, 114; V. Pospishil schreibt vom „Verrat“ des Vatikans in Bezug auf die katholische Ostkirche in der Ukraine. Vgl. *An Autonomous Ukrainian Catholic Church*, in: V. J. Pospishil, H. M. Luznycky (Hgg.), *The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate*, Philadelphia 1971, 23 ff.; siehe Näheres zum jüngsten Dialog zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan hinsichtlich des Themas des Patriarchates für die UGKK. I. Havanjo, *Navkolo prohološennia patriarchy UGKC* (ukr.), in: *Patriarchy* 2003 (Teil 6, November-Dezember), 16-18; M. Haliv, *Vatykans'kyj dialog i Ukraïns'ka Katolyč'ka Cerkva* (ukr.), in: *Patriarchy* 2003 (Teil 1, Januar-Februar), 20-22, und (Teil 2, Februar-März), 17-19.

²⁹¹ Siehe *Doklad Mestoblustitiela Moskovskoho Patrearšeho prietola Mitropolita Krutickoho i Kolomienskoho Pimiena na Pomesnom Soborie*, 31. Mai 1971 (russ.), in: *ŽMP* 7: 1971, 4-26, hier 9.

²⁹² H. J. Britz, *Das Kirchenrecht der östlichen Kirchen, insbesondere katholischen Ostkirchen unter Berücksichtigung des neuen Ostkirchenrechts (CCEO)*, in: *COst* 48: 1993, 49, beruft sich dabei auf eine umfassende Darstellung von J. M. de Wolf, *Katholisch sein ist ein Verbrechen. Fakten und Dokumente über die offizielle Liquidierung der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion und ihr Fortbestehen als Katakombenkirche*, Köln 1987, 305; siehe die Liste aller Gäste auf dem Landeskonzil (30. Mai – 2. Juni 1971) der ROK, *Pomiestnoj Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, in: *ŽMP* 6: 1971, 17-22, hier 19.

²⁹³ J. M. de Wolf, *Katholisch sein*, 497.

²⁹⁴ A. Floridi, *The Role of Ukraine in recent Soviet-Vatican Diplomacy*, in: V. J. Pospishil, H. M. Luznycky (Hgg.), *The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate*, Philadelphia 1971, 69.

Patriarchat für die Katholiken in der Ukraine zu errichten, reagierte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. mit der Aussendung dreier Briefe: an den Patriarchen des Moskauer Patriarchates Alexij II., an die Oberhäupter aller orthodoxen Kirchen und an Papst Johannes Paul II. Der Patriarch Bartholomaios forderte in seinem Brief vom 29. November 2003 den Papst auf, keineswegs zuzulassen, dass das Patriarchat für die unierten Ukrainer gegründet werde. Er drückte seine Empörung darüber aus, dass die RKK – anstatt die Präsenz der Unierten Kirche zu mindern und ihre Tätigkeit zu schwächen – sie im Gegenteil durch die Festigung des Patriarchates stärke und zu ihrem Wachstum in der Ukraine beitrage. Der Versuch zur Errichtung des Patriarchates würde den Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche auf ein Niveau zurückwerfen, das hinter dem zurückbleibe, was bis jetzt zwischen beiden Kirchen erreicht worden sei. Nach Bartholomaios ist aus orthodoxer Sicht ein Konzept inakzeptabel, laut dem die unierten Patriarchate mit den alten östlichen (nestorianischen / antichalcedonischen) und den orthodoxen Patriarchaten gleichgestellt werden. Dieses Konzept sei unannehmbar nicht nur, weil es irrtümlich sei, sondern weil es eine offensichtliche und zwecklose Gewährung einer provokativen und unzulässigen Absicht zur Errichtung des unierten Patriarchates in der Ukraine offenbare.²⁹⁵ An den Worten des Ökumenischen Patriarchates ist sehr deutlich eine Position zu erkennen, die über die Toleranz der Existenzrechte der unierten Ostkatholiken hinaus keinen weiteren Schritt wagt. Eine ekklesiologische Vorstellung der *Communio* der Schwesterkirchen, in der auch die Unierte Kirche ihren Platz hätte, scheint leider keine Berechtigung zu haben. Beim Treffen zwischen dem Kardinal W. Kasper und dem Oberhaupt der ROK, dem Patriarchen Alexij II., warnte der Patriarch Rom vor der Errichtung eines eigenen Patriarchates für die mit Rom unierte Ost-Kirche in der Ukraine. Darauf versicherte Kardinal W. Kasper, dass der Vatikan die Antwort der Orthodoxie zu diesem Thema sehr ernst nehme und an der Bewahrung und der Verstärkung weiterer positiver Kontakte mit den orthodoxen Kirchen Interesse habe.²⁹⁶

Der unierte Theologe A. Chirovsky meint, die Ukrainer seien naiv optimistisch hinsichtlich ihrer Chancen gewesen zum Patriarchat erhoben werden zu können, wie es das Konzilsdekret (OE 7) versprochen habe: eine wirkliche Autonomie und patriarchale Struktur, die sie davor schützen sollte, durch eine andere Kirche verschlungen zu werden.²⁹⁷ Auf den Synoden der Ukrainischen Katholischen Bischöfe wurde die Frage nach der Errichtung des Patriarchates oftmals zur Diskussion gestellt.²⁹⁸ Diese Versuche misslangen jedoch. Als Gründe für dieses Scheitern werden genannt: die Ostpolitik des Vatikans gegenüber dem Moskauer Patriarchat, das neben dem Ökumenischen Patriarchat eine führende Rolle in der gesamten orthodoxen Welt spielte; die Befürchtung eines Konfliktes hinsichtlich des Territorialprinzips, denn das Oberhaupt der UGKK befand sich außerhalb seines Bischofssitzes. Deswegen konnte er laut dem päpstlichen Schreiben nicht als Patriarch anerkannt werden. Er konnte die Synode nicht einberufen.²⁹⁹ A. Chirovsky sieht in dieser Argumentation den Versuch, einen Anspruch auf die Ausweitung der UGKK auf das Territorium der RKK einzudämmen, die selbst aber keinen territorialen Beschränkungen unterstellt sei.³⁰⁰ Dies führte oft zu nationalistischen Bestrebungen unter den Ostkatholiken in der Ukraine, aber auch zu Skandalen im Angesicht solcher Politisierung der Kyjiver

²⁹⁵ In der Nachrichten-Agentur der UGKK ist die Rede von der Bejahung der ablehnenden Position des Ökumenischen Patriarchen seitens aller orthodoxen Kirchenoberhäupter. Siehe ukrainische Übersetzung P. Didula, *Sprava patriarchatu UGKC znovu v Moskvi. Chronika podij 2002-2003 rokiv, poviazannyh iz vyznanniam Epyskopom Rymu patriarchatu UGKC*, in: Patriarchat Teil 3: 2004 (Mai-Juni), 3-6; siehe einen kurzen Bericht zur Stellung des Moskauer Patriarchates zur Errichtung des Patriarchates für die ukrainischen Katholiken in: Irén. 77: 2004, 101 ff.

²⁹⁶ Siehe J. Schidelko, „Gewisses Tauwetter“. Kardinal Kasper zieht verhalten-positive Bilanz seiner Russland-Reise, in: KNA-ÖKI 9: 2004, 3.

²⁹⁷ Vgl. A. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 116.

²⁹⁸ J. Madey, *The Rights of the Ukrainian Church*, 40-43.

²⁹⁹ Aus dem Brief des Papstes Paul VI. an den Kardinal Josef Slipyj am 7. Juli 1971. "(...) the problems which could arise within the Catholic Church itself may be easily foreseen if such patriarchal jurisdiction, detrimental to other existing canonical jurisdictions, were to be recognized in those territories. In addition, who could prevent other patriarchs from seeking to enjoy the same faculty of extending their own competency beyond the limits of the territory and the prescriptions of canonical laws by which their authority is presently defined?" Vgl. *Archivum Patriarchale Sanctae Sophiae*, Roma 40: 2004-7; siehe den vollständigen Text des päpstlichen Briefs I. Nahajevs'kyj, *Patriarchat*, 144-146.

³⁰⁰ Vgl. A. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 117 f.

Kirche, obwohl diese ihre eigene kirchliche Identität neu entdeckte und gemäß dem Zweiten Vatikanum selbst die Leitung über ihre Kirche übernehmen wollte, wie es ihrer Tradition entsprochen hätte.

Im Rahmen der 1992 von der „Pro Russia“ Kommission herausgestellten Grundsätze, mit dem Titel „Allgemeine Prinzipien und praktische Normen zur Koordination der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Russland und in den anderen Ländern der GUS“, werden die Richtlinien für die unierten Kirchen skizziert, die konsequenterweise für die unierte Kirche in der Ukraine eine „Selbstbeschränkung in Prestigefragen“ bedeuten. Diese Kirche wird zur „pastoralen Transparenz für katholische Initiativen der Evangelisierung“ und dem allgemeinen Prinzip der „Zusammenarbeit mit den orthodoxen Kirchen“ aufgefordert. Gleichzeitig aber wird in den praktischen Normen betont, dass die Errichtung paralleler Strukturen beim hierarchischen Aufbau der Kirchen vermieden werden müsse.³⁰¹ Bei der Erklärung dieses Prinzips sei nicht in erster Linie Diplomatie im Spiel gewesen, so Schulz, sondern vor allem konsequente Wertung der orthodoxen Ortskirchen als „Schwesterkirchen“, und zwar in besonderer Respektierung der ekklesialen Dignität ihrer gewachsenen hierarchischen Struktur in Form ihrer patriarchalen und metropolitanen territorialen Zuständigkeiten.³⁰² Es sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die Einschränkung der Errichtung paralleler Kirchenstrukturen nur auf die unierte Lokalkirche bezogen wird, nicht in gleichem Maße auf die RKK. In diesem Zusammenhang scheint die Antwort auf die Frage nach dem Patriarchat für die unierten Ukrainer negativ auszufallen. „Das Streben nach einem eigenen katholisch-ukrainischen Patriarchat kann von daher schwerlich befürwortet werden, so hart und ungerecht dies manchen Kreisen der katholisch-ukrainischen Kirche angesichts der vergangenen Leiden und einer für die Zukunft erhofften größtmöglichen Genugtuung auch sein mag“, so H. J. Schulz. Das Konzil lehrte aber die Gleichheit aller Riten hinsichtlich ihrer Würde, und dass keine Kirche auf Grund ihres Ritus einen Vorrang vor der anderen habe (OE 3).

Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche verstand sich stets als wahre Kirche, ausgestattet mit Sakramenten und verwurzelt in der Apostolischen Tradition, im Kampf um das ihr zustehende Recht zur Patriarchatskirche. Der Erzbischof Volodymyr Sterniuk, der die ukrainische unierte Untergrundkirche in der Sowjetunion über 20 Jahre leitete, wie auch die anderen unierten Hierarchen waren sich sicher, dass sie nicht nur an der Spitze unbestimmter „Gemeinschaften“³⁰³ stehen, sondern an der der einen Kyjiver Ortskirche, vereint mit Rom, verwurzelt in der Ostradition und gehärtet durch ihre Verfolgung vor allem während der Sowjetzeit.³⁰⁴ Nach der Wiedergewinnung ihrer synodalen Struktur 1980³⁰⁵ verwies die kirchliche Hierarchie auf das gebührende patriarchale Recht ihrer Kirche. Während der Lemberger Synode 1992 erklang erneut der Ruf an Rom nach der Erhebung der UGKK zum Patriarchat von Kyjiv-Halyč, mit dem wesentlichen Unterschied zu den vorherigen Bemühungen, dass diesmal die Synode nach langen Jahren des Exils von ihrem Oberhaupt auf dem Heimatboden einberufen werden sollte. Diese Forderung wurde 1996 während der Bischofssynode und der Kirchenversammlung in Lemberg laut.³⁰⁶ Das frühere Oberhaupt der UGKK, Kardinal Iwan Lubačivs'kyj (†2001), sagte, dass die Ukrainer nicht wüssten, was ein Großerzbischof sei. „Aber sie verstehen sehr wohl das Wort Patriarch. Die orientalischen Kirchen sind immer wegen ihrer Verbundenheit mit ihrem Patriarchen geliebt worden. So beanspruchen auch wir, Patriarchat zu werden.“³⁰⁷ Die Forderung der UGKK findet bis heute in keiner

³⁰¹ *Allgemeine Prinzipien und praktische Normen*, Nr. II, 2-3.

³⁰² Schulz, *Die Zurückweisung des Uniatismus*, 27 f.

³⁰³ *Empfehlungen zur Normalisierung* (ukr.), in: Patriarchat 23: 1990; zu den Teilnehmern der Viererkommission siehe C. Weise, *Metropolit Sternjuk – ein Symbol der Kirche in Lemberg*, in: COst 52: 1997, 204 f.

³⁰⁴ Zur Kooperation der Orthodoxen Kirchen des Moskauer Patriarchates mit dem sowjetischen Staat siehe I. Bilas, *Moskows'kyj Patriarchat, karalni orhany SRSR ta znyščennia UGKC u 1940-ych rokach*, in: Logos 34: 1993, 532-76; ders., *The Moscow Patriarchate, the Penal Organs of the USSR, and the Attempted Destruction of the Ukrainian Greco-Catholic Church during the 1940's*, in: Logos 38: 1997, 41-92.

³⁰⁵ J. Madey, *Ukrainische Kirche erhält ihre Synodalstruktur zurück. Die ekklesiologische Bedeutung der Ukrainischen Synode in Rom*, in: COst 35: 1980, 75-80.

³⁰⁶ A. H. Horbatsch, *Griechisch-Katholische Kirche geht neue Wege*, in: Informationen und Berichte. Digest des Ostens, 11: 1996, 16.

³⁰⁷ A. Otto, *„Allmählich erheben wir uns von unseren Knien“ Kardinal Lubachivsky zur Lage der Kirche in der Ukraine*, in: COst 48: 1993, 106.

Weise Gehör. Von Roms Antwort werde, so Chirovsky, der weitere Gang der Wiederherstellung der kirchlichen Selbst-Identität der Kyjiver Kirche in der Gemeinschaft mit Rom abhängen.³⁰⁸

In seinem Pastorsend schreiben vom 6. September 2004, gewidmet dem Thema der Errichtung des Ukrainischen Patriarchates, zitiert der Großerbischof der UGKK, Kardinal Lubomyr Husar, die Worte von Johannes Paul II., der sagte, dass er die Sehnsucht der Ukrainer nach einer vollen juristisch-kirchlichen Ordnung teile, die auch in kanonischen und konziliaren Anweisungen verwurzelt sei. Er teile dies sowohl im Gebet, als auch in der Geduld, in der Erwartung des vom Herrn bestimmten Tages, an dem er als Nachfolger des Heiligen Apostels Petrus die gereifte Frucht der Entwicklung der Ukrainischen Kirche bestätigen könne.³⁰⁹ Diese Aussage bedeutet keine Ablehnung der Forderung der UGKK. Im Gegenteil, der Papst erkennt die Wahrhaftigkeit dieser Idee an und verweist auf die Notwendigkeit einer inneren Reifung der Ortskirche. Dieser Prozess geschieht in der Kirche durch den Geist Christi und wird laut dem Zweiten Vatikanum vom Papst oder dem Ökumenischen Konzil bestätigt (OE 11). Den patriarchalen Status erhält die Kirche keineswegs vom Papst, sondern vom Herrn selbst durch den Heiligen Geist. Der Papst erteilt einer Ortskirche durch ihre Erhebung zum Patriarchat die Bestätigung im Namen der gesamten katholischen Kirche. W. de Vries sagte bezüglich der Entstehung der östlichen Patriarchate, dass ihr Ursprung in den Privilegien und Gewohnheiten gesucht werden müsse, die von den Konzilien ratifiziert und von den Päpsten anerkannt worden seien. „Die Rechte der Patriarchen waren ihnen keineswegs von den Päpsten verliehen.“³¹⁰

Laut dem Sendschreiben des Kardinals L. Husar besäße die UGKK alle nötigen Kriterien einer Patriarchatskirche (6). Die patriarchale Struktur realisiere laut der Osttradition sehr deutlich die innere Einheit einer Ortskirche. In der Person des Patriarchen werde die *Communio* innerhalb der Ortskirche und mit dem Nachfolger Petri sichtbar (5). Er sei notwendig für die Vervollkommnung ihres kirchlichen Lebens. Das Patriarchat würde der Konsolidierung der geistlichen Kräfte aller auf der ganzen Welt verstreuten Gläubigen der UGKK dienen (7) und zum weiteren Fortschritt der ökumenischen Bewegungen vor Ort und auf Universalebene großen Beitrag leisten. Der Kardinal bedauert, dass das Moskauer Patriarchat eine ablehnende Position in dieser Frage einnimmt. In der Errichtung des Patriarchates sieht er den Weg zur Einheit der gesamten Kyjiver Kirche, wenn es in der Ukraine nur den einen Patriarchen in der Kyjiver Hagia Sofia geben werde. Die Kyjiver Metropoliten Petro Mogyla und Makhailo Rohoza suchten den Weg zur Einheit der Kyjiver Kirche in einem gemeinsamen Patriarchat (8). Der Traum vom eigenen Patriarchat gedieh in zwei Traditionen der Kyjiver Kirche sowohl unter den Katholiken als auch unter den Orthodoxen (2). Das Patriarchat sei kein Ziel für sich. Es sei der Weg, und das Ziel sei das Heil der Menschen durch den Dienst der Nächstenliebe (9). Kardinal L. Husar bestätigt die Einmütigkeit innerhalb des Episkopates und unter den Gläubigen seiner Kirche bezüglich der Errichtung des Patriarchates (2).

Was hindert die UGKK dann vom Vatikan zu der ihr gebührenden Würde des Patriarchates erhoben werden zu dürfen? Ist es ausschließlich die „Kirchenpolitik“, die sich gegen das Wachstum der UGKK wendet? Ist es die orthodoxe Kirche – vor allem das Moskauer Patriarchat – das dieses Hindernis auf dem Weg der UGKK zu ihrem Patriarchat aufstellt? Oder ist vielleicht die Erhebung der UGKK zum Patriarchat von ihrer konkreten jetzigen Situation abhängig, in der sie sich gerade befindet oder von der Größe der Aufgabe, die sie zu erfüllen hat? Wäre die Erhebung des Patriarchates es wert, dass dadurch der Dialog zwischen der RKK und der Orthodoxie zum Erliegen kommt?

Der Rektor des *Päpstlichen Orientalischen Institutes*, Orientalist und Spezialist im Bereich des Dialogs zwischen Ost- und Westkirche, Jesuitenpater Robert Taft, gab Ende Januar 2002 ein Interview für *National Catholic Reporter*, in dem er die Unierten in der Ukraine zur Selbst-Erklärung des Patriarchates ermunterte. Die grundlegende Voraussetzung bestünde in der Einstimmigkeit im Episkopat der gesamten UGKK. Als ersten Schritt schlägt er die Erklärung des Patriarchates und die Bitte an Rom um die Anerkennung vor. Selbst wenn eine solche Anerkennung nicht käme, würde er den Ukrainern empfehlen,

³⁰⁸ Vgl. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 122 ff.

³⁰⁹ Vgl. L. Husar (Großerbischof), *Pastyr's'ke Poslannia*, *Pro utverdžennia patriaršoho ustroju Ukrain's'koi Greko-Katolyč'koi Cerkvy* (ukr.), in: Patriarchat Nr. 3 (6): 2004, (November-Dezember), Art. 1; siehe auch den vollständigen Text des Sendschreibens in: ARI 9: 2004, 2-8.

³¹⁰ W. de Vries, *The Origin of the Eastern Patriarchates*, 15.

die gesamte Post zurückzuweisen, die nicht an die Adresse des Patriarchen gerichtet sei.³¹¹ In einer solchen Vorgehensweise sieht er einen gewöhnlichen Schritt einer Ostkirche, die einen gewissen Entwicklungsgrad erreicht habe: die Größe und die Einmütigkeit in ihren Reihen. In der Orthodoxie vollziehe sich ein solcher Prozess auch ohne die Genehmigung dazu. Die Bulgarische Orthodoxe Kirche erreichte auf diese Weise ihre Erhebung zum Patriarchat.

Ob eine solche Taktik die bestmögliche Lösung mit sich bringt, ist fraglich, vor allem angesichts der bestehenden Priorität der Einheit in der Universalkirche, die neben der Legitimität der berechtigten Verschiedenheit von genauso großer Bedeutung ist. Kardinal L. Husar ermahnt im abschließenden Teil seines Sendschreibens zur Geduld in den Reihen seiner Ortskirche auf ihrem Weg zum Patriarchat. Der Segen des Nachfolgers Christi sei unabdingbar, als ein Zeichen der Einheit mit der Universalkirche und der göttlichen Anerkennung. Die Erhebung zum Patriarchat solle „eine gereifte Frucht werden, aufgezogen in den menschlichen Seelen unter der Wirkung des Heiligen Geistes“ (11). Das Patriarchat sei ein Zustand der Seele – der bestmögliche Ausdruck des Wesens und der Berufung der Kirche (9) zu einem bewussten und verantwortungsvollen Dienst. Zu diesem Dienst sei die ganze Kirche berufen: die Hierarchie, das Mönchtum, die Geistlichkeit und die Laien (10).

Die Kyjiver Kirche besaß Rechte und Privilegien einer Patriarchatskirche lange vor ihrem Entschluss, die Kirchenunion mit der Kirche von Rom zu schließen. Der Apostolische Stuhl erkannte die Autonomie der Kyjiver Kirche an. Er initiierte selbst ihre Erhebung zum Patriarchat. Seit dem Zweiten Vatikanum bemühten sich die unierten Ukrainer dauernd um die Erhebung ihrer Kirche zum Patriarchat. Der Apostolische Stuhl sprach vom Mangel an notwendigen Kriterien, die zur Patriarchatswürde einer Kirche erforderlich seien. Nachdem nun das Oberhaupt der UGKK in der Ukraine residieren und die Synode der Ortskirche regelmäßig einberufen werden konnte, sind damit alle notwendigen Bedingungen erfüllt. Die UGKK hat trotzdem keinen offiziellen Status einer Patriarchatskirche. Besteht das letzte Hindernis in der kirchlichen Politik zwischen dem Moskauer Patriarchat, das gegen die Gründung des Patriarchates für die unierten Ukrainer ist, und dem Vatikan, der zwischen seinem Interesse an der Erhaltung des Dialogs mit Moskau sowie den Forderungen der Ukrainer, zu denen sie sich vom Konzil inspiriert sehen, manövrieren muss? Oder liegt es an dem Reifegrad der UGKK, von der noch mehr inneres Wachstum erwartet wird? Dieser Schritt der Erhebung zum Patriarchat sowohl der UGKK als auch der kanonischen orthodoxen Kirche in der Ukraine würde im ökumenischen Dialog bzw. in den Fragen der Annäherung auf Lokalebene zwischen den einzelnen Kirchen in der Ukraine sowie zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Orthodoxie auf Weltebene von größter Bedeutung vor allem in den Fragen der Communio-Ekklesiologie, ihres universalen und lokalen Charakters sein. Um noch ein Mal die Aussage des Patriarchen Maximos IV., des Konzilsvaters und großen Visionärs der Einheit zwischen der Ost- und West-Kirche, ins Gedächtnis zu rufen, der von der Institution des Patriarchates und seiner inneren kanonischen Autonomie sprach als der „Basis“ für die künftige Vereinigung zwischen der Ost- und West-Kirche.³¹² Die ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends haben diese Einrichtungen mit Bischofssitzen verbunden und mit der Teilnahme an deren Verwaltung versehen. Diese Forderung nach der Einführung der patriarchalen Kirchenstruktur bedeutet für E. Zoghby die Entlatinisierung und die Rückkehr zur Ostkirchentradition, die der Einheit einen großen Dienst erweisen kann.³¹³ Der unierte Erzbischof Tawil von Myrna in Lykien und Patriarchalvikar des melkitischen Patriarchen von Damaskus schreibt in seinem Aufsatz „Die Ostkirche gestern und heute“, dass die wichtigsten Faktoren, die das östliche Christentum am Leben erhielten, das Patriarchat und die Liturgie seien. In der Wiederherstellung der Patriarchalverfassung sieht er den „Schlüssel zur vollen Gemeinschaft mit den orthodoxen

³¹¹ R. Taft, *Jedynou možlyvoju metoju ekumenizmu je kanonične soprečastia* (ukr.), in: ARI 2: 2004, 15-16, hier 15; siehe Ausschnitte aus dem Interview mit R. Taft in: „Archiv“, 6. Februar 2004 (The Word from Rome), in: Catholic National Reporter (Nr. 24) 3: 2004, <http://nationalcatholicreporter.org/word/pfw020604.htm> (Stand: 18.04.06); Kardinal W. Kasper äußerte sich sehr kritisch zur Aussage von R. Taft. Siehe P. Didula, *Sprava patriarchatu*, 4.

³¹² „Elle [die innere kanonische Autonomie des Patriarchen mit seiner Synode] pourrait aussi servir comme base d'union entre l'Eglise catholique et d'autres Eglises, aussi bien d'Occident que d'Orient.“ Vgl. Maximos IV., *L'Église Grecque*, 187.

³¹³ „It [Uniatism] has to be delatinized and brought back to its traditional Oriental sources. Within itself, it has to re-evaluate the patriarchal and other institutions of Orthodoxy which it has often devaluated by trying to adapt the to Latinism. Uniatism must be reformed to familiarize the Catholic Church with genuine Eastern Christian thought and tradition“. E. Zoghby, *Uniatism and Ecumenism*, in: *Diakonia* 5: 1970, 213.

Kirchen“.³¹⁴ In der Unterstellung und der Abhängigkeit einer Lokalkirche von der anderen Ortskirche sieht der orthodoxe Bischof Vsevolod den Knackpunkt im gegenseitigen Verhältnis zwischen der orthodoxen und katholischen Kirche. Es sei der „Uniatismus“, der dieses Verhältnis einleitete, wodurch es keineswegs um die Einheit mit der Kirche von Rom ging, sondern um die Eingliederung einer unabhängigen Ortskirche in das Patriarchat von Rom.³¹⁵ In seiner Konzilsrede vom 16.10.1964 sprach der unierte Erzbischof Elias Zoghby vom Standpunkt der Osttradition aus, dass die römische Kirche die Achtung vor der altehrwürdigen patriarchalen Struktur verloren habe. In der Zeit der Kreuzzüge seien die lateinischen Patriarchen an die Stelle der östlichen eingesetzt worden.³¹⁶

2.6. Die Latinisierung der Liturgie und der Spiritualität der Ostkirchen

Von der Duldung und einer Tendenz zur Latinisierung³¹⁷ der Ostkirche kann man bereits um 1054 sprechen, als die liturgischen und disziplinären Unterschiede zu gelegentlichen Auseinandersetzungen zwischen Rom und Byzanz führten. Nach der Eroberung von Konstantinopel 1204 wurde der byzantinische Patriarch durch einen Lateiner ersetzt. Den byzantinischen Ritus duldeten die neuen Herren aus dem lateinischen Westen nur widerwillig. Papst Gregor IX. schlug 1231 dem Fürsten der Kyjiver Rus' vor, zu dem lateinischen Ritus überzutreten.³¹⁸ „Papst Innozenz IV. forderte gar in einer Bulle vom 6. Mai 1254 vom griechischen Klerus eine möglichst weitgehende Anpassung an den lateinischen Ritus“.³¹⁹ In der Unionsbulle *Magnus Dominus* vom 23. Dezember 1595 billigte Papst Clemens VIII. den orientalischen Ritus der unierten Ruthenen.³²⁰ Nach P. Galadza erkannte der Papst bestimmte Rechte und Privilegien der Unierten aus der Ukraine an, keineswegs aber, dass „diese Traditionen eine innewohnende Eigenschaft der Identität dieser Kirchen waren“. In der Unionsbulle wird das „Grundprinzip für Latinisierung“ gebilligt, wenn dort die Rede von einer möglichen Anpassung der Osttradition an die Westtradition ist.³²¹ 1624 gründete Papst Urban VIII. das Griechische Kolleg in Rom, in dem die tägliche

³¹⁴ Siehe zitiert bei H. J. Schulz, *Das Gespräch mit der Orthodoxie*, in: Conc(D) 1: 1965, 333, Anm. 16.

³¹⁵ „The failure of ‚uniatism‘ lies in the inadmissible attempt by one Local Church to dominate the others. ‚Uniatism‘ is the attempt by the Church of Rome to incorporate the Eastern Churches into the Roman Patriarchate. ... it was obviously necessary to bring everyone, not only into communion with Rome, but into the Roman Patriarchate.“ Majdansky (Bishop Vsevolod), *Response to Bishop Basil (Losten): „Patriarch and Pope“*, 242.

³¹⁶ E. Zoghby, *Seien wir weise, gütig und tolerant!*, 651.

³¹⁷ Eine klare Definition der Latinisierung gibt P. Galadza in seinem umfassenden Werk zur Person und dem Werk des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj. Nach P. Galadza ist Latinisierung jegliche Imitation des lateinischen Ritus in der Ostkirche, die Transformation der genuin westlichen liturgischen Elemente unter östlicher Verarbeitung, sowie die Verdrängung und Ersetzung der Elemente der Osttradition durch die westlichen. „Latinization tends to ignore the structural, theological, or spiritual genius of the Byzantine tradition.“ *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)*, in: OCA 272: 2004, 255 f.

³¹⁸ Siehe im Brief des Papstes Gregor IX. *Quia Christi vicarii* (18.07.1231). A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, 19 f.

³¹⁹ Des Weiteren berichtet F. Gahbauer, dass Papst Benedikt XII. (1335-1342) dem lateinischen Erzbischof von Zypern empfohlen haben soll, die Orientalen dem lateinischen Ritus zuzuführen. Vom armenischen Patriarchen Michael erwartete Pius IV. (1559-1565) die Einführung des lateinischen Ritus. Gegenüber dem Patriarchen Abdišo duldete er hingegen den chaldäischen Ritus, sofern die Chaldäer mit der römischen Kirche in der Sakramentenlehre und -praxis übereinstimmten. Mehr dazu *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur*, 113 f.

³²⁰ „Zu Lob und Ehre der heiligen und unteilbaren Dreifaltigkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, zur Förderung und Erhöhung des christlichen Glaubens nehmen wir in die Gemeinschaft der katholischen Kirche und die Einheit der Heiligen Römischen Kirche als unsere Glieder in Christo diese auf, vereinigen sie, zählen sie hinzu, fügen sie bei und gliedern sie ein; gleichermaßen erlauben, billigen und bestätigen (permittimus concedimus et indulgemus) wir zum größeren Erweis unserer Liebe alle heiligen Riten und Zeremonien, welcher sich die ruthenischen Bischöfe und der Klerus gemäß den Anordnungen der heiligen griechischen Väter bei den göttlichen Offizien und dem Opfer der hochheiligen Messe wie auch bei der Verwaltung der übrigen Sakramente und anderer heiliger Handlungen bedienen (...).“ N. Thon, *Quellenbuch*, 394; siehe auch A. Welykyj (Hg.), *Documenta Unionis*, 225.

³²¹ Aus der Bulle des Papstes Clemens VIII., *Magnus Dominus et laudabilis nimis*: „In greater love for we permit, concede, and grant them, out of our Apostolic benevolence, all sacred rites and ceremonies which they use according to the institutions of the holy Greek fathers, in the divine offices, the sacrifice of the Holy Mass, the administration of all sacraments, and any other sacred functions, to the extent that these are not in opposition to the truth and doctrine of the Catholic faith and do not exclude communion with the Roman Church.“ Zitiert nach P. Galadza, *Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism: Losing the Koinê of Koinonia*, in: Logos 35: 1994, 182;

Heilige Messe laut der päpstlichen Anordnung überwiegend nach dem lateinischen Ritus gefeiert wurde, und die Eucharistie durfte man unter beiden Gestalten nur drei Mal im Jahr empfangen.³²² Die Ergebnisse der lateinisch-katholischen Mission im Nahen Osten zusammenfassend, die zu einer weitgehenden Entleerung des östlichen geistigen Erbes führte, schreibt W. de Vries: „Im Ganzen muss man sagen, dass der von Lateinern, sei es in Rom, sei es anderswo, erzogene orientalischer Klerus, von löblichen Ausnahmen abgesehen, seiner eigenen Tradition vielfach geistig entfremdet wurde. Das ist einer der Hauptgründe der geistigen Latinisierung des Ostens und der Entstehung dessen, was man ‚Uniatentum‘ genannt hat. Dass damit ein Hindernis für die Wiedervereinigung aller noch Getrennten geschaffen wurde, liegt auf der Hand.“³²³ Seit Beginn des 18. Jahrhunderts herrschte eine Einschränkung in der rituellen Freiheit der unierten Orientalen. Papst Benedikt XIV. (1740-1758) rühmte den Orientalen gegenüber die Überlegenheit des lateinischen Ritus. „Die praestantia des lateinischen Ritus bedeutet also nicht bloß einen Ehrevorrang, sondern etwas wirklich Besseres und Vorzüglicheres.“ Wegen einem großen Misstrauen gegenüber den Griechen sei für Benedikt XIV. die Überlegenheit ein Axiom gewesen, das seiner ganzen Handlungsweise dem Osten gegenüber zugrunde läge, schreibt W. de Vries und führt zahlreiche Beispiele aus der Konstitution *Etsi pastoralis* (26. Mai 1742) an, die die Vorzüglichkeit des lateinischen Ritus vor dem griechischen anschaulich macht. „Die griechischen Priester dürfen ohne weiteres das lateinische Taufwasser benutzen, die lateinischen aber niemals das griechische. Das lateinische Taufwasser ist also offenbar besser als das griechische. Der Übergang zum höheren, nämlich zum lateinischen Ritus, darf nicht erschwert werden, und es wird leicht gemacht, vom niederen (dem griechischen) zum höheren (dem lateinischen) aufzusteigen (...)“³²⁴ Erst Papst Leo XIII. (1878-1903) zeigte sich sehr aufgeschlossen. Er verbot jegliche Latinisierung und setzte sich für die Reinerhaltung der orientalischer Riten ein. Mit einer deutlichen Sprache lehrte der Papst in seinem Apostolischen Schreiben *Orientalium dignitas* (30. November 1894), dass die Bewahrung der orientalischer Riten viel wichtiger sei, als man glauben möchte. Das ehrwürdige Alter nämlich, das die verschiedenen Arten dieser Riten auszeichne, sei eine hervorragende Zierde für die ganze Kirche, und es lasse gleichzeitig die göttliche Einheit des katholischen Glaubens hervortreten.³²⁵

Für den melkitischen unierten Alterzbischof Zoghby (1968-1988) von Baalbek bedeutete die Union mit Rom keineswegs eine Vereinigung zweier gleichberechtigter Kirchen. Die Union führte zur Unterstellung der Ostkirche der „einseitig entwickelten und maßlos zentralisierten römischen Kirche, die an Stelle unseres orientalischer und orthodoxen Erbes ihr eigenes westliches und lateinisches Erbe gesetzt hat, indem sie unseren Seminaristen ihre herkömmlichen Bücher, die ausschließlich lateinischen Geist atmeten, und unserer Kirche ihr lateinisches Kirchenrecht – abgesehen von einigen Nuancen – auferlegt hat.“ Der Uniatismus bedeutete schließlich die Übernahme der „lateinischen Terminologie, der lateinischen Theologie, der verschiedenen lateinischen Ausdrucksweisen des gemeinsamen Glaubens anstatt der entsprechenden christlich-orientalischer und orthodoxen.“³²⁶

40 Jahre nach der Union von Brest (1596) konstatierte der unierte Metropolit von Kyjiv-Halyč und ganz Rus’ Rute’kyj gerade erst einzelne Fälle der Latinisierung in seiner Metropole. „Die Ruthenen bewahrten ihren Ritus, obwohl manche Personen privat zu latinisieren scheinen.“³²⁷ Während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist bereits eine starke Tendenz zur Latinisierung – vor allem im liturgischen Bereich – zu beobachten, die durch den zur Elite der Ukrainischen Kirche gehörenden Orden der Basilianer initiiert wurde. Die kritische Reaktion seitens der Gegner der Latinisierung weist auf die eingeführten fremden

siehe lateinisch A. Welykyj (Hg.), *Documenta Unionis Berestensis*, 225; vgl. auch A. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 99, 101.

³²² „Quotidie missam latino ritu audiant.“ *Universalis Ecclesiae regimini*, in: *Bullarium Romanum* 13: 1868, 248; zitiert bei P. Galadza, *Liturgical Latinization*, 182.

³²³ W. de Vries, *Rom und die Patriarchaten des Ostens*, 327, siehe ausführlich zur geistigen Latinisierung des Ostens 318-327.

³²⁴ W. de Vries, *Rom und die Patriarchaten des Ostens*, 211 f.; siehe den Text der Konstitution *Etsi pastoralis* in: *Codificatione Canonica Orientale*, in: *Fontes*, Ser. I, (§ II, Nr. 6), 738.

³²⁵ W. de Vries, *Rom und die Patriarchaten des Ostens*, 221.

³²⁶ E. Zoghby, *Mit Rom in Communio*, 285; zur Latinisierung des östlichen Kultes, der Spiritualität und dem Verlust der eigenen kirchlichen Identität siehe ders., *Den zerrissenen Rock flicken*, Paderborn 1984, 66.

³²⁷ „Ab Unione renovata iam transiisse quadraginta annos et tamen nos Unitos retinere Ritus nostrum, etsi aliqui ex nostris privatis personis latinisare videantur.“ A. Welykyj (Hg.), *Epistolae metropolitum Kioviensium Catholicorum (1613-1637)*, in: *Analecta OSBM* Bd. 1, Ser. 2, Sec. 3, Rom 1956, 380.

Gebräuche in die Feier der altgriechischen orientalischen Liturgien hin, die aus dem Missale Romanum übernommen wurden. Die Häufigkeit der gelesenen Heiligen Messen wirkte irritierend auf die Orthodoxen.³²⁸ In Žyrovyci, dem geistlichen Zentrum eines breiten Gebietes der Ukrainischen Kirche, baten 1684 die Basilianermönche den Apostolischen Stuhl, sich nach dem Gregorianischen Kalender richten zu dürfen. Zugleich baten sie ihn zum ersten Mal um Erlaubnis für manche Mönche, die Heilige Messe im lateinischen Ritus feiern zu dürfen. Der Orden stellte auch keine Hindernisse auf, Geistliche der lateinischen Tradition in seine Reihen aufzunehmen. Nach L. Huculak sahen die Ruthenen im Rituswechsel die einzige Hoffnung für ihre Sicherheit und friedliche Existenz.³²⁹ Außerdem herrschte im Gebiet des in der römisch-katholischen Tradition verwurzelten Polnisch-Litauischen Reiches zwischen den beiden Riten keine Gleichheit.³³⁰ Der unierte Bischof von Cholm Jakiv Suša, der Behüter der Reinheit der Riten, klagte 1662 über die Neuerungen, die durch die Basilianer vom lateinischen Ritus in den orientalischen eingeführt wurden. Darin befürchtete er die Gefährdung des alten Griechischen Ritus und dadurch eine negative Einstellung der Orthodoxen zur Union.³³¹ Auf der Eparchialsynode von Przemyśl (1740) wurde die Frage nach häufigen unerlaubten Übertritten der Ruthenen zum lateinischen Ritus gestellt. Um dies zu verhindern, und damit den orientalischen Ritus zu schützen, beauftragte die Synode die kirchlichen Amtsträger, eine Liste mit den Namen derjenigen zusammenzustellen, die den Ritus wechselten, um sie somit zur Rückkehr zu bewegen.³³² Zwei Jahre nach der Verfassung der Konstitution *Etsi pastoralis* verbot Papst Benedikt XIV. mit dem Schreiben *Inter Plures* (24. Mai 1744) den ukrainischen Basilianern zu dem lateinischen Ritus zu wechseln.³³³ Am 17. März 1781 gewährte Papst Pius VI. den unter russischer Herrschaft lebenden unierten Gläubigen den Rituswechsel, allerdings auf einer individuellen Basis.³³⁴ Während der Vorbereitungsperiode zur Synode von Brest 1765 wurde eine Reihe von Forderungen aufgestellt, die ein großes Interesse an der liturgischen Osttradition zeigten. Jegliche Latinisierungen wurden verboten und die Auszubildenden in den Priesterseminaren aufgefordert, die korrekte Osttradition zu unterrichten.³³⁵ Trotzdem pflanzten sich die lateinischen Elemente im liturgischen Bereich in vielerlei Formen fort und blieben bis ins 20. Jahrhundert geltend. Das 1692 vom Metropoliten Cyprian Žochov's'kyj in Vilna herausgegebene *služebnyk/Leiturgikon* legte die Grundlage für die sogenannte Žochov's'kyj-Tradition und war fortan prägend bis zur römischen Ausgabe von

³²⁸ „Ponieważ od niektórych naszych zakonników, a ile simplicioribus wniósł się abusus w odprawowaniu służb Bożych czytanych, w których cermonii niepotrzebnych, accomodując się ceremoniom rzymskiego mszału, zażywają, przeto nakazujemy każdemu starszemu y wizytorowi, aby te wszystkie abusus wykorzenili y nie dopuszczali onych zażywać, konformując się do starodawnych ceremoi greckiego nabożeństwa, w czym ieżeli by nie byli posłuszni, surowie wsyscy mają być karani”. Siehe Upravlenije Vilenskoho učebnoho okruha (Hg.), *Archeografičeskij sbornik dokumentov otnosjaščichsja k istorii severo-zapadnoj Rusi*, Bd. 12, Vilna 1900, 48, siehe auch 74, 87 f., zitiert nach L. D. Huculak, *The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the period of the Union with Rome (1596-1839)*, in: AOSBM Ser. 2, Sec. 1, Bd. 47, Rom 1990, 49, vgl. auch 43; vgl. auch S. Senyk, *The Ukrainian Church and Latinization*, in: OCP 56: 1990, 172.

³²⁹ A. Welykyj (Hg.), *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarussiae (1600-1769)*, Bd. 1, 270, zitiert nach L. D. Huclak, *The Divine Liturgy*, 50, 113 f.; S. Senyk, *The Ukrainian Church*, 180 f.

³³⁰ A. Welykyj (Hg.), *Litterae Nuntiorum*, Bd. 4, Rom 1960, 237 f.; vgl. S. Senyk, *The Ukrainian Church*, 176.

³³¹ „Our religious are introducing many innovations, changing the ancient Greek usages and accommodating them to the Roman Rite in the celebration of the liturgy, in which they also differ one from another, changing some rites that have no need of change, while others they neglect, reject, or distort. The Holy Roman Church must admonish them that they not be a scandal to the Orthodox.” A. Welykyj (Hg.), *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600-1740)*, Bd. 2, 248, zitiert nach L. D. Huculak, *The Divine Liturgy*, 49, 50 f.

³³² H. Lakota, *Try synody Peremys'ki j Eparchijalni postanovy Valijavs'ki v 17-19 st.*, Przemyśl 1939, 52, zitiert nach L. Huculak, *The Divine Liturgy*, 73.

³³³ Siehe A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 2, 97.

³³⁴ Siehe A. Welykyj (Hg.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiarum Catholicarum Ucrainae et Bielarussiae spectantia*, in: *Analecta OSBM* Bd. 5, 242, zitiert nach L. Huculak, *The Divine Liturgy*, 113.

³³⁵ „So that moreover the rite and ancient discipline of the Eastern Church may be restored not only in the administration of the sacraments but also in the rest of the divine services, that there be a general norm to which all churches should conform, men should be designated by this holy synod, knowledgeable in the oriental ecclesiastical rites and the Greek language, who will prepare rubrics or a typicon conforming to the Greek typical, in which the manner of carrying out divine services may be exactly described for the future synod to examine and approve; they should also make up a booklet containing the synaxaria or reading proper for feasts, with brief acts of the saints, which are to be read not only in the public divine office after the sixth ode in the canon of matins, but also in private.” S. Wiwčaruk, *De synodo provinciali Berestensi anno 1765 non celebrate*, Rom 1963, 123 f., zitiert nach L. Huculak, *The Divine Liturgy*, 78.

Leiturgikon (1942). Für die Ausgabe der Žochovs'kyj-Tradition ist unter anderem charakteristisch, dass sie zahlreiche liturgische Veränderungen beinhaltet, die in den gegenwärtigen orthodoxen Texten kaum zu finden sind. Obwohl solche Änderungen unbedingt in Zusammenhang mit der Entwicklung der Ortskirche betrachtet werden müssen, lassen sich nach L. Huculak manche Latinisierungen in diesem Leiturgikon nicht leugnen.³³⁶ Zusammenfassend kann man in den Bestrebungen nach der Bewahrung des östlichen Ritus sehr deutlich sehen, dass sie auf katholischer Seite einerseits gegen einzelne private Latinisierungsversuche ausgerichtet waren, andererseits durch die Reinheit des Ritus der Propagierung und Verbreitung der Union unter den Orthodoxen dienen sollten.

Das Ziel, das sich die Synode von Zamość 1720 setzte, war die Verhinderung der Latinisierungen, die sich durch die privaten Initiativen vor allem der ukrainisch-unierten Basilianermönche verbreiteten. Die Synode trug jedoch in hohem Maße zur Latinisierung der UGKK in vielen Bereichen des kirchlichen Lebens bei, indem der lateinische Ritus als Norm für den orientalischen Ritus gesetzt wurde. Somit erzielte die Synode keineswegs eine direkte Veränderung des griechischen Ritus der Kyjiver Kirche, wohl aber seine Anpassung an den lateinischen gemäß dem Konzil von Trient. In Bezug auf die Verwaltung des Sakramentes der Ehe in der Kyjiver Metropole stellt die Synode keinen Bedarf an der Veränderung des Ritus fest. Die Synode erklärt allerdings laut dem römischen Dekret *Tametsi* den „Ritus der Verwaltung dieses Sakramentes“ in der „ecclesia Latina“ zur Norm für alle nicht lateinischen Riten, die wegen ihrer Abweichungen vom lateinischen Ritus konsequenterweise einer Korrektur bedürftig sein könnten.³³⁷ Der orientalische Ritus der Verwaltung der Sakramente sei keineswegs in sich korrekt, sondern er sei es, soweit er dem lateinischen Muster entspreche. J. Madey und P. Galadza stellen eine lange Liste von Latinisierungen im Liturgie- und Frömmigkeitsbereich der Kyjiver Kirche zusammen: Der Innenraum wurde ohne Ikonostasen eingerichtet und der Altar an die Ostwand verlegt; die Kirchenlieder, oft aus den polnischen Quellen übernommen, wurden von Orgelmusik begleitet; Kreuzwegbilder aus der Lateinischen Tradition wurden eingeführt; die liturgische Kleidung wurde jener der lateinischen Kirche angepasst; gemäß der Synode von Zamość (1720) wurde das *filioque* in das Glaubensbekenntnis eingeführt; die Gläubigen empfangen die Kommunion kniend; die Einzelzelebration wurde durch Konzelebration ersetzt, das Allerheiligste in einer Monstranz ausgestellt und die Verehrung des Heiligsten Herzen Jesu eingeführt u. a.³³⁸

Jahrhundertlang lernten die unierten Theologen in den lateinischen Kategorien zu denken. Das Thomistische Denken prägte sehr stark ganze Generationen der führenden Persönlichkeiten der UGKK.³³⁹ Die starke Tendenz zur Selbstlatinisierung unter den Unierten in der Ukraine lässt sich am besten durch das Schreiben *Perlatum ad nos* von Papst Gregor XVI. erklären, das er am 17. Juli 1841 an den Metropoliten von Halyč/Lemberg Michaeli Levyckyj richtete. Im Schreiben ist von einer klaren Trennung zwischen den katholischen Ruthenen und den orthodoxen Schismatikern die Rede, und die Verschiedenheit der Riten macht diese Trennung deutlich. Der Papst warnt vor der Gefahr der

³³⁶ L. Huculak, *The Divine Liturgy*, 359.

³³⁷ „Quoniam ritus administrandi hoc sacramentum in nostra ecclesia idem propemodum est, qui in ecclesia Latina, proindeque nulla correctione, aut mutatione indiget; non licebit parochis a recepta forma recedere.“ J. D. Mansi (Hg.), *Sacrorum Conciliorum Nova*, Bd. 35, Titel III., §. 8, 1503; S. Senyk, *The Ukrainian Church*, 175; siehe ausführlich dargestellt die breite Palette von Latinisierungen, die durch die Synode von Zamość eingeführt und approbiert wurden. G. Fedoriw, *De Synodo Zamostiana an. 1720. In occasione 250-anniversarii*, in: *Bohoslovia* 35: 1971, 43 f.

³³⁸ Vgl. J. Madey, *Theology, Liturgy*, 38 f.; P. Galadza, *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)*, in: *OCA* 272: 2004, 254, 263 ff.

³³⁹ Auf eine programmatische Latinisierung in den orientalischen Ausbildungseinrichtungen verweist S. Senyk. „Conformity to Latin practices was likewise fostered by the formation Ruthenian clerics received in the pontifical colleges. The observance of eastern fasts and feasts, to say nothing of participation in eastern liturgical rites, was not to be expected in international colleges abroad. The Greek College in Rom, however, should have been an exception, founded as it was exclusively for the “Greeks”, but there too the Latin rite was imposed on the students. It is still more difficult to comprehend why the Theatine rector of the Lviv Pontifical Seminary for Armenians and Ruthenians should have requested and promptly received permission to have the students conform to Latin discipline throughout their years there.“ Siehe *The Ukrainian Church*, 179 f.; siehe mehr dazu J. Krajcar, *The Greek College in the Years of Unrest*, in: *OCP* 32: 1966, 5-38; P. Galadza, *What is Eastern Catholic Theology?: Some Ecclesial and Programmatic Dimensions*, in: *Logos* 39: 1998, 59-70; R. Taft, *Eastern Catholic Theology – Is There Any Such Thing? Reflections of a Practitioner*, in: *Logos* 39: 1998, 13-58.

Versuchung bei einer Angleichung des ruthenischen Ritus an den der Schismatiker.³⁴⁰ Um gegen die Latinisierung der ostkatholischen Tradition zu wirken, gründete der Großbischof Andrej Šeptyc'kyj 1928 die Theologische Akademie in Lemberg, die dann 1944 vom sowjetischen Regime zwangsweise geschlossen wurde.³⁴¹ Der Großbischof A. Šeptyc'kyj setzte sich mit aller Kraft für die Reinerhaltung der Osttradition – vor allem der Liturgie – in der Ortskirche ein, deren Leitung er verantwortungsbewusst innehatte. Er beobachtete während seiner Pastoralreise durch die Lemberger Erzdiözese zahlreiche Latinisierungen in den Gemeinden.³⁴² Im Pastoral Schreiben „Über das liturgische Leben“ (1934) betonte er, dass der Wille des Einzelnen in keiner Weise die Vorschriften bezüglich der liturgischen Gebete ändern dürfe. „Das, was vorgeschrieben ist, muss exakt ausgeführt werden, wie angegeben; niemandem ist es erlaubt, die Vorschriften willkürlich zu ändern oder aufzuheben.“ Die Ursache für die von der Norm abweichenden Änderungen sah Metropolit A. Šeptyc'kyj im Unwissen und in der Ignoranz der Vorschriften. Er bezeichnete jedoch die durch die Synoden von Zamość und Lemberg eingeführten und vom Apostolischen Stuhl approbierten Änderungen als „ordnungsgemäß“ und daher zulässig.³⁴³

1905 erschien die nach dem Muster des Römischen *Missale plenum* verfasste Lemberger Ausgabe des Leiturgikons, das, obwohl weder von Rom noch von der Synode der Lokalkirche offiziell approbiert, seit 1692 unter den ruthenischen Katholiken immer ausschlaggebender wurde. Sowohl Šeptyc'kyj als auch viele andere Gegner bedauerten die erneuerte Erscheinung des Leiturgikons, das mit zahlreichen lateinisch-orientalischen „hybridisms“, wie dies P. Galadza treffend beschreibt, versehen war. Der Liturgist P. Galadza stellt fest, dass das Lemberger Leiturgikon zu Šeptyc'kyjs Lebzeiten vorherrschend gewesen sei und bis heute in manchen Pfarreien in der Ukraine benutzt werde.³⁴⁴

Etwa ein Jahrzehnt vor dem Zweiten Vatikanum schrieb W. de Vries zur Lage des Verhältnisses zwischen den Unierten und der Römisch-Katholischen Kirche, dass, obwohl Rom auf Reinerhaltung der

³⁴⁰ „Illud vero dolendum, quod ex servata apud Ruthenos catholicos sui Ritus disciplina occasionem arripiunt Graeco-Russi acatholici, ut eos subdole avertant a Romana Ecclesia, quasi in diverso Ritu diversam religionem habente, atque adeo impellant facilius ad schismaticam suam communionem, quam vix in paucis ac nullius pene momenti rebus ab illorum cultu distingui communiscuntur. Probe autem nosti, Ven, frater, quanta penes rudiorum praesertim populum vis esse soleat in huiusmodi cavillationibus ex rerum similitudine externaque veluti facie petitis. Ne desistae itaque toto pastoralis vigilantiae studio prospicere, ut tuus iste grex iis fraudibus minime capiatur. Hunc vero in finem praecavere primum oportet, ne idem illud seductionis periculum maius evadat ex nova aliqua commutatione, qua scilicet Ruthenorum catholicorum ritus ad pleniorum cum Schismaticis similitudinem accommodentur. Enimvero si de iis ritibus loquimur, qui ad detestationem schismatis pertinent, hos quidem variari prorsus non posse, manifestissimum est. De aliis autem ritibus, quos Rutheni catholici retinuerunt ex veteri suo more, aut quos progressu temporis ad tuendam suam a schismaticis separationem, seu alias quascumque ob causas adoptarunt, hi quoque haud certe possunt variari pro lubitu, atque in tanto praesertim huiusmodi periculo maximae prorsus imprudentiae foret quidquam eo in genere ad Schismaticorum placita detrahere, adiungere, aut quomodolibet immutare. Huc in super spectat, ut intento iugiter animo caveas, ne clerus populusque iste missalia accipiant, vel catechismos, aut alios liturgicos seu religiosos quoscumque libros, qui ex officiis schismaticorum prodierint.“ A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 2, 369.

³⁴¹ R. Taft, *Eastern Catholic Theology*, 27.

³⁴² P. Galadza, *The Theology and Liturgical Work*, 254.

³⁴³ P. Galadza, *The Theology and Liturgical Work*, 363 f.; siehe A. Šeptyc'kyj (Metropolit), *Tvory (moralno-pastoralni)*, in: S. Harvanko (Hg.), *Opera Universitatis Catholicae Ucrainorum Bde. 56-58*, Rom 1983, 211 ff.; vgl. auch A. Šeptyc'kyj (Metropolit), *Cerkva i cerkovna jednist'. Dokumenty i materialy. (1899-1944)* (ukr.), Lemberg 1995, 321 ff.

³⁴⁴ „Among the hybridism are vignettes of hands joined finger-to-finger to guide the priest on proper positions during the Liturgy (p. 279 ff). The priest and deacon are to wear an amice (p. 274). At references to the Incarnation in the *Ho Monogenēs* (p. 283) and Creed (p. 300), the clergy are to bow. During the ekphosis preceding the Tisagion the priest turns to the people and gestures in the manner of the Roman *Dominus vobiscum* (p. 286). At three points in the service the clergy beat their breasts *mea culpa*-style (p. 295, 311, 313). After the consecration the priest blesses the people by turning his back on the Gifts as little as possible, never moving away from the altar (p. 308, 310).“ Vgl. *Leiturgikon sireč, služebnik' soderžašče v' sebe po činu sviatija kafoličeskija vostočnyja Cerkvi Liturgii Svetich' Otcov našych' Ioanna Zlatoustaho, Vasilia Velikaho, j Hrihorija Dvojeslova, Papy Rimskaho, so vsemi službami nedelnymi, ježednevnymi, prazdníčnymi j obščimi sviatym'* (altslaw.), (Leiturgikon – ein Messbuch umfassend die Liturgien unserer Väter unter den Heiligen Johannes Chrysostomos, Basilius des Großen, und Gregor des Dialogos, Römischen Papstes, gemäß der Anordnung der heiligen Katholischen Ostkirche, mit allen Sonntags-, Werktags- und Feiertagsgottesdiensten, sowie mit allgemeinen Gottesdienststrubriken für die Heiligen), hg. von Stauropegion Institut Press in Lemberg 1905, zitiert nach P. Galadza, *The Theology and Liturgical Work*, 263 ff.

orientalischen Riten und Bräuche streng bedacht sei, sich im Laufe der Zeit in der konkreten Arbeit für die Wiedervereinigung doch ein starkes Maß an Verwestlichung in die unierten Gruppen eingeschlichen habe. „Es war zum Teil der Mangel an Verständnis mancher Missionare daran schuld, dann aber auch ein gewisses Minderwertigkeitsgefühl orientalischer Katholiken, die sich der stärkeren lateinischen Schwesterkirche gegenüber nicht ebenbürtig fühlten und in vielem das Vorbild des Westens nachahmten. (...) Diese Latinisierungstendenz zeigt sich in nicht wenigen Äußerlichkeiten der Riten und der Disziplin, aber noch viel mehr in der Angleichung der ganzen Geistlichkeit an das westliche Ideal. Man hat es vielfach ganz übersehen, dass es nicht genügt, die äußere Schale der Riten und Gebräuche unangetastet zu lassen, dass man vor allem den inneren Kern östlicher Geisteshaltung ehrfürchtig behandeln muss. Es wurde bei den Unierten einfach die westliche Theologie an die Stelle der östlichen gesetzt, ohne zu fragen, was in unserer westlichen Theologie wesentlich katholisch und was spezifisch westlich ist, und was in der östlichen häretisch und was in ihr durchaus berechnete Eigenart ist.“³⁴⁵ Den Verlust der inneren geistigen Schätze des byzantinisch-ukrainischen Ritus, dessen Klerus aus Mangel an eigenen Schulen in den lateinischen theologischen Schulen Ausbildung erhielt, bestätigt Sophia Senyk, die Orientalistin des *Päpstlichen Orientalischen Instituts* in Rom. Die Ukrainische Kirche habe – wie auch die anderen Ostkirchen – die Riten und Formen bewahrt, aber sie habe ebenso wie ihre Schwesterkirchen des Ostens die Quellen, die den Ritus nähren, verloren.³⁴⁶ Die Pflege der eigenen Ostradition war an den lateinischen Schulen, deren Träger ja verständlicherweise daran interessiert waren, ihren Ritus weiterzuverbreiten, kaum möglich.

Von einer immer noch andauernden Latinisierung der katholischen Ostkirchen sprach Jesuitenpater J. Roch wenige Jahre nach dem Konzil. „Um diese von unserem gemeinsamen Herrn gewollte Einheit zu verwirklichen, haben die heute so wenig geschätzten „Unierten“ viel Ärger heruntergeschluckt und Schmähungen seitens der Abendländer, Missionare jeglicher Couleur und päpstlicher Dikasterien, letztlich der römischen Kirche, hingenommen. Bis zum zweiten Vatikanum haben wir versucht, sie bis zum äußersten zu latinisieren. Noch in der gegenwärtigen Stunde müssen sich die Orientalen gegen eine Latinisierung verteidigen, die sie bedroht, sei es direkt oder indirekt, und das trotz der Konzilstexte, besonders des Dekrets über die orientalischen Kirchen.“³⁴⁷ Und wie steht es heute um die Orientalisierung der UGKK? Von offizieller Seite der katholischen Kirche aus werden die Unierten zur Rückkehr zu den alten Überlieferungen aufgefordert. Vor Ort ist es immer noch schwer, in den Ländern, in denen die UGKK die Minderheitskirche darstellt, ihr gebührendes Recht anzuerkennen. Das Gesetz allein – ohne die innere Anerkennung der Berechtigung der jeweils anderen Tradition – kann die Spannung nicht lösen.

Die Entlatinisierung anzustreben, jedoch ohne die Absicht der Verlockung der Orthodoxen zur Union durch den Versuch der Reinerhaltung des östlichen Ritus, muss die Priorität sowohl innerkatholisch als auch im orthodox-katholischen Dialog ausmachen. Die Orientalisierung der UGKK darf keineswegs dem Proselytismus dienen, wie dies in den Werken des Metropoliten Septyc'kyj und Cyril Korolevsky gemeint war. Sie liebten die Orthodoxie, sahen aber in der Entlatinisierung des östlichen Ritus die Chance, die orthodoxen Christen der Kyjiver Kirche zur Union zu gewinnen.³⁴⁸ Das Zweite Vatikanum stellt die gesamte Ostradition als gleichwertig der lateinischen gegenüber. Die Orthodoxen Kirchen gelten als die „Schwesterkirchen“. Damit sind die Weichen zur Verständigung und der künftigen Einheit in der Verschiedenheit gestellt. Ob diese Gleichheit der zwei Riten der Ost- und der Westtradition in den Köpfen vieler gelehrter Geistlicher und durch ihr Beispiel auch unter den Gläubigen herrschen wird, hängt für die Katholiken beider Riten von ihrer Anstrengung ab, sich für die Rezeption des Zweiten Vatikanum einsetzen zu wollen. Die gegenseitige Anerkennung ist aber vor allem auf die innere Annahme der konziliaren Grundprinzipien und die *metanoia* zurückzuführen, die sich nur im Geist und in der Liebe vollziehen kann. Den Weg der Entlatinisierung der UGKK müssen die ukrainischen Katholiken selbst beschreiten. Die Ukrainische Katholische Universität in Lemberg kann dabei eine bedeutende Rolle spielen. Und es macht auch große Hoffnung, dass dadurch die Ostradition wieder gepflegt wird und sich weiter entwickeln kann, und das in der Heimatsprache. Dass bei der Orientalisierung bzw. der Rückkehr

³⁴⁵ W. de Vries, *Der Christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951, 248 f.

³⁴⁶ „The Ruthenian Church, like the other eastern Churches, had preserved the rites and forms of the Greek Church, but, again like its fellow Churches of the East, had lost the sources that give life to that rite.“ S. Senyk, *The Ukrainian Church*, 167.

³⁴⁷ J. Roch, *Die Bedeutung der katholischen Ostkirchen*, 204.

³⁴⁸ Vgl. P. Galadza, *Liturgical Latinisation*, 187; ders., *The Theology and Liturgical Work*, 393-448.

zu den Überlieferungen der östlichen Väter die orthodoxen Brüder, vor allem der Ukrainisch-Orthodoxen Ortskirche, die ja ihre Tradition unverändert bewahrt hatte, eine entscheidende Hilfe leisten könnten, steht außer Zweifel. Metropolit Šeptyc'ky schrieb am 19. Mai 1941 in seiner Pastoralsschrift „Über die Riten“ etwas, was oft in der Diskussion über die Latinisierung der Ukrainischen Katholischen Kirche vergessen wird. Er beschrieb eine zwanghafte Entlatinisierung und die Rückkehr in die Russisch-Orthodoxe Mutter-Kirche. „(...) Latinisierende Tendenzen wurden sehr durch glaubensfeindliche Handlungen der zaristischen Regierung gestärkt, die auf die Vernichtung der heiligen Union ausgerichtet war (...).“³⁴⁹ Eine wirkliche Rückkehr zur Osttradition kann nur in gegenseitiger Freiheit geschehen. Wohl keine Kirche kann den Unierten so gut Beistand in ihrem Kampf um die Erneuerung ihrer wahren ostkirchlichen Identität leisten, als dies die Orthodoxe Kirche tun könnte, in der sich die Unierten durch und durch tief verwurzelt sehen. Eine solche Erneuerung kann und muss ausschließlich in einem brüderlichen Dialog geschehen, der das erste und letzte Wort der Selbstbestimmung jedes Dialogpartners gewährt.

Zusammenfassung

Die Ökumene im engeren Sinne bedeutet die Einheitsbewegung innerhalb des Christentums. In weiterem Sinne umfasst sie alle Christen, Moslems, Bekenner anderer Religionen und auch Atheisten, die den ganzen Erdkreis bewohnen. Sie bezieht sich ebenso stark auf das eigene *oikos*, in dem die Ost- und Westkatholiken die eine und volle Kirchengemeinschaft ausmachen. Sie sind kirchenrechtlich in *Communio*. Ein höheres Ausmaß an Einheit aber, die darüber hinausgehen und sich vor allem in der Gegenseitigkeit zweier Schwesterkirchen äußern sollte, bleibt immer noch fern. Der Vollzug dieser Einheit ist bedingt durch zahlreiche negative Erfahrungen aus der gemeinsamen Geschichte, falsche ekklesiologische Einschätzungen und Vorstellungen der anderen Kirche, die einer Klärung bedürfen.

Unter dem Sowjetregime hatten alle Kirchen und Religionen unter Verfolgungen verschiedener Art zu leiden. Die ROK wurde in ihrem freien Handeln in vielerlei Hinsicht eingeschränkt und zu politischen Zwecken missbraucht. Die RKK reduzierte man auf das Minimum ihrer Existenz. Die Kirchen der Reformation durften ebenso keine elementare Freiheit genießen. Die UGKK traf das schrecklichste Schicksal von allen Religionsgemeinschaften in der sowjetischen Ukraine. Sie wurde vom Staat ganz verboten. Diejenigen, die sich weigerten in den Untergrund zu gehen, bezahlten dies oft mit ihrem Leben. Daher verdient diese Kirche durchaus eine ihr gebührende Anerkennung in der Gemeinschaft der alten Kyjiver Christenheit. Eine andere bittere Situation, der sie in den Jahrhunderten ihrer Kirchengemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl ausgesetzt wurde, drückte sich in der Latinisierung ihrer Theologie, Spiritualität, Liturgie und der kirchlichen Disziplin aus. Die größte Gefahr der Romanisierung der katholischen Ostkirchen besteht für George A. Maloney in der Unterdrückung des Handelns des Heiligen Geistes, der sich in verschiedenen kirchlichen Minderheitsgruppen manifestiert. Die Universalkirche habe darunter gelitten und der Legalismus über die Barmherzigkeit Gottes triumphiert. Die Vielfalt der Reichtümer Gottes sei im Namen der disziplinären Uniformität verloren gegangen.³⁵⁰ Die Entlatinisierung bzw. Orientalisierung bedeutete dann die Rückkehr der Ostkatholiken zu den „Überlieferungen ihrer Väter“, zu ihrer östlichen Kirchentradition. Mit dem Zweiten Vatikanum öffnete sich die RKK in ihrer Denkweise den Orientalen gegenüber. In der Gemeinschaft der Ost- und Westkirchen als „Schwesterkirchen“ entdeckte sie die Fülle der Katholizität wieder.

Das Zweite Vatikanische Konzil sagt im Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen, dass „alle Rechtsbestimmungen dieses Dekretes nur für die gegenwärtigen Verhältnisse gelten, bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“ (OE 30). Damit wird die Vorläufigkeit der derzeitigen Strukturen der unierten Kirchen bis zum Zeitpunkt der vollen Einheit angedeutet. Mit dieser Art von Deutung ihres Status sind die Unierten selbst keineswegs einverstanden. Auch nach der „Vollendung der Gemeinschaft“ wird eine unierte Kirche ihre eigene Identität bewahren. Die Vorläufigkeit bezüglich ihres Kirchenstatus wird sie in diesem Sinne in geringerem Maße betreffen, wenn die Einheit zwischen der Ost- und Westkirche vollendet sein wird, da sie bereits jetzt der vereinten Kirche am nächsten steht. Der Weg zur Kircheneinheit, den die Unierten

³⁴⁹ A. Šeptyc'kyj (Metropolit), *Cerkva i cerkovna jednist'. Dokumenty i materialy.(1899-1944)* (ukr.), Lemberg 1995, 325; siehe englische Übersetzung P. Galadza, *The Theology and Liturgical Work*, 403 f.

³⁵⁰ G. A. Maloney, *The present canonical Status*, 47.

beschritten haben, ist unvergleichbar größer als der der anderen Kirchen, abgesehen von allen Schattenseiten, die seitens der Unierten vorhanden waren.

Die Grundaussage des Zweiten Vatikanum bezüglich der katholischen Ostkirchen beinhaltet die Aufforderung der Ostkatholiken zur Wiederherstellung ihrer Osttradition, der Rückkehr zu den Überlieferungen ihrer Väter. Der Unmut der Orientalen jedoch, den sie immer wieder über ihren kirchlichen Status in der Gemeinschaft der universalen katholischen Kirche zum Ausdruck bringen,³⁵¹ besagt eindeutig, dass der Prozess der Rezeption der Konzilsgrundaussagen noch lange nicht abgeschlossen ist. Der Vollzug der Rezeption bzw. die Anerkennung und Wiederherstellung aller „Rechte und Privilegien“ der Orientalen würde den Dialog zwischen den Ost- und Westkirchen auf eine höhere Ebene heben. Den größten Gewinn für die Griechisch-Katholiken in der Ukraine sieht G. Maloney vor allem in der Erlangung ihrer größeren Autonomie, durch welche es für sie möglich sein wird, „nicht nur zu existieren, sondern zu blühen als eine kraftvolle und lebendige Kirche“. Das im ersten Jahrtausend vorherrschende Prinzip der Subsidiarität müsse erneut rechtswirksam werden, um eine bessere pastorale und administrative Jurisdiktion zu sichern. Wenn die UGKK ihre Christgläubigen überall in der Welt hat, dann sollten sie auch in allen kirchlichen Angelegenheiten von ihren eigenen Oberhirten und keinen lateinischen betreut werden.³⁵²

Die Errichtung des Patriarchates ist für das Wachstum der UGKK von größter Bedeutung. Der patriarchale Status dieser Kirche wird ebenso für das Zusammenhalten aller ukrainischen Katholiken auf der ganzen Welt eine bedeutende Rolle spielen. Das Patriarchat der UGKK in der Ukraine könnte vor allem für den lokalen Dialog mit der Orthodoxie fördernd sein. Nicht zuletzt stellt sich die Frage nach der patriarchal-synodalen Struktur auch in den Debatten innerhalb der RKK.³⁵³ In der theologischen Größe des Patriarchates kommt der lokale Charakter der Universalkirche zum Ausdruck. Durch Patriarchate wird die *Communio* greifbarer. Die Patriarchatseinrichtung bietet gute Perspektiven für den ökumenischen Dialog sowohl in Bezug auf die Einheit innerhalb der Ortskirche als auch in ihrer Beziehung zur Universalkirche. In der Diskussion um die Frage nach dem Patriarchat in der Kyjiver Kirche darf man keineswegs das charakteristische Merkmal aus den Augen verlieren, das die Bestrebungen sowohl der Unierten als auch der Orthodoxen in der heutigen Ukraine von denen in der Kyjiver Rus' zu Beginn des 17. Jahrhunderts stark unterscheidet. M. Marynovič, der Direktor des Institutes für Religion und Gesellschaft an der Ukrainischen Katholischen Universität in Lemberg, zitiert eine Aussage von E. Ch. Suttner, der das Problem treffend anspricht. „Viele Griechisch-Katholiken wünschen heute die Erhebung ihrer mit Rom vereinigten Kirche zu dem Rang des Patriarchates. Das, was ihre Vorgänger im XVII. Jahrhundert für eine endgültige Überwindung der Spaltung mit der Orthodoxie gehalten hätten, streben sie jetzt ausschließlich für ihre Konfession an.“ Eine ähnliche Tendenz des „Separatismus“ ist auch unter den Orthodoxen in der Ukraine zu verzeichnen, die um die Errichtung ihres eigenen Patriarchates bemüht sind. M. Marynovič sieht einen besseren Weg aus der Krise in der Wiederbelebung der alten Kyjiver Tradition, die von der Idee des einen Patriarchates für die gesamte Kyjiver Kirche beseelt war.³⁵⁴ Die Frage nach dem einen Patriarchat für die gesamte Kyjiver Kirche ist essentiell mit der nach der Kirchengemeinschaft im orthodox-katholischen Dialog verbunden. Dass dies

³⁵¹ „Dans la création devenue nécessaire, des ordinariats, exarchats et éparchies pour les Orientaux établis en Occident, il y a deux manières de saisir le problème et de le traiter: pour nous, il s'agit d'un évêché de droit oriental (par conséquent soumis en tout à notre loi canonique), mais puisque cet évêché se trouve en territoire latin, il doit faire objet d'entente avec les évêques latins du lieu sur quelques points pratiques de coexistence. Tandis que pour Rome et la hiérarchie latine du lieu il s'agit d'un évêché de droit occidental (par conséquent soumis en tout au Codex Juris Canonici), mais puisque cet évêché pratique le rite byzantin, il doit se voir octroyer quelques permissions relatives à l'exercice de son rite.

Cette différence essentielle dans la conception même du problème est la cause profonde des tiraillements qui se produisent. Ce qui peine surtout, c'est de voir que, malgré la clarté et la fermeté des prescriptions papales et conciliaires, les organismes romains tenanciers de l'autorité, ont toujours interprété et appliqué de la manière la plus désavantageuse pour les orientaux les textes qui leur sont favorables. Ils ont ainsi fini par créer en nous un complexe de suspicion et d'auto-défense.“ Vgl. *Nouvelle Eparchie des Etats-Unis*, 15.

³⁵² „Pastorally the needs of the people would be more readily served by their own hierarchs who, meeting in synod, could legislate in all matters touching either on liturgy or church discipline.“ G. Maloney, *The present canonical Status*, 55.

³⁵³ W. de Vries, *Das Konzilsdekret*, 204; vgl. H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums*, 143.

³⁵⁴ M. Marynovič, *Fata morhana Kyjivo-Halyc'koho patriarchatu*, in: Patriarchat Teil 3: 2002, (Mai.-Juni), 11.

ohne Diskussion um den Primat des Bischofs von Rom nicht zu lösen ist, zeigte sich in der Arbeit der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“, die das Thema der Kirchengemeinschaft auf der Lokalebene der Kyjiver Kirche theologisch behandelte.³⁵⁵

Der ukrainisch-orthodoxe Bischof Vsevolod Majdansky des Ökumenischen Patriarchates drückt sein Erstaunen über die Tatsache aus, dass er sich so oft von Unierten aufgefordert sah, ihre ekklesiologischen Anliegen im Dialog mit der RKK zu vertreten. Die Unierten beklagten sich, dass ihnen Rom zu wenig Gehör schenke.³⁵⁶ Bischof Vsevolod ist der Meinung, dass die Grundprinzipien des Apostolischen Schreibens *Orientalis Lumen* durchaus der Bewahrung der Identität der katholischen Ostkirchen und somit ihrem vollen Engagement im ökumenischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche dienen. Je stärker die katholischen Ostkirchen ihre historische Ostidentität zurückgewinnen, desto mehr werden sie im Selbstvertrauen wachsen und somit fähiger sein, ihren wichtigen Beitrag im ökumenischen Dialog zu leisten. Bischof Vsevolod beruft sich auf den unierten Patriarchen Maximos IV. von Antiochien, der in diesem Zusammenhang von einem Gemeinschaftsbruch mit den Orthodoxen Kirchen und dem Verlust der eigenen Identität spricht.³⁵⁷ Das Engagement des Patriarchen Maximos für die Entlatinisierung der katholischen Ostkirchen während des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde vom Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel sehr hoch geschätzt, und dies würde nach Bischof Vsevolod bedeuten, dass die Orthodoxie die Ostkatholiken respektieren könne, wenn sie ihre Osttradition vollständig leben.

3. DAS INNERORTHODOXE PROBLEMFELD

Die Orthodoxie in der Ukraine ist seit der Erlangung der Staatsunabhängigkeit (1991) in drei Jurisdiktionen gespalten. Ihre gegenseitige Einstellung ist oft mit starken national-politischen Machtkomponenten beladen und nimmt in der Öffentlichkeit nicht selten ziemlich düstere Gestalt an. „Die Vielfalt der christlichen Kirchen und Konfessionen wird von der ukrainischen Gesellschaft nicht als konfessioneller Pluralismus, mit dem sie sich letzten Endes abzufinden hat, aufgefasst, sondern als Spaltung, als vorübergehende Verletzung der Norm, die beseitigt werden muss.“³⁵⁸ Die Ansätze dieser Trennung, die in der ganzen postsowjetischen ukrainischen Gesellschaft zu spüren sind, reichen über den Anfang des 20. Jahrhunderts hinaus in die frühe Geschichte der Kyjiver Kirche, die sich zwischen dem lateinischen Westen, dem aufblühenden Moskauer Patriarchat und dem politisch eingegengten Konstantinopel befand und um die Stärkung ihrer partikularen Identität bzw. kirchlichen Autonomie unermüdlich kämpfte. Die Ursachen der Trennung liegen keineswegs auf einer theologischen Grundlage, sehr wohl aber auf einer kirchenpolitischen.

Nachdem der zentralistisch regierte sowjetische Staat auseinander gefallen war, bekam die kirchliche Struktur der ROK, die auf diesem Territorium zahlreiche Völker umfasste, tiefgehende Risse auf kanonischer Ebene ihres innerkirchlichen Lebens. Dieser Bruch traf in erster Linie die ukrainische Orthodoxie, die einen bedeutenden Teil des Moskauer Patriarchates ausmachte.³⁵⁹ Die ROK erhebt neben

³⁵⁵ Siehe Kapitel III, 1.6.4. und 1.6.6.

³⁵⁶ Majdansky (Bishop Vsevolod), *The Commitment to Ecumenism: Orientalis Lumen*, 359.

³⁵⁷ „Zu oft verlieren wir den Kontakt mit unseren orthodoxen Brüdern. Wir hören auf, uns in vorzüglichem Maße mit ihnen zu beschäftigen. (...) Manchmal entfremden wir uns ihnen in Punkten, die keineswegs Sache der Union sind, in Liturgie, Kirchenrecht, Spiritualität, Theologie, in äußeren Dingen und so weiter. Gewisse katholische Orientalen scheinen mit besonderem Vergnügen auf diese Weise ihr Anderssein gegenüber ihren Brüdern desselben Ritus dartun zu wollen. Sie vergessen, dass sie damit aufhören, für die Kirche noch irgendwie von größerem Nutzen zu sein; denn für den Westen verkörpern sie nicht den Orient und für den Orient nicht den Westen. (...) Wir sind nur dann wirklich von Bedeutung für die Kirche, wenn wir gleichermaßen zutiefst katholisch und zutiefst orientalisch bleiben. Diejenigen, die latinisieren, arbeiten zweifellos – wenn auch vielleicht unbewusst – gegen das eigentliche Interesse der katholischen Kirche. Sie verstehen es zu beweisen, dass eine lautere Verbindung beider Eigenschaften im Schoße des römischen Katholizismus unmöglich ist.“ Siehe Maximos IV., *Der katholische Orient*, 7, zitiert bei Bischof Vsevolod, *The Commitment to Ecumenism: Orientalis Lumen*, 359 f., nach POC 10: 1960, 297.

³⁵⁸ M. Marynowitsch, *Die Rolle der Kirchen in der postkommunistischen Gesellschaft*, in: G. Simon (Hg.), *Die neue Ukraine. Gesellschaft – Wirtschaft – Politik (1991-2001)*, Köln-Weimar-Wien 2002, 186.

³⁵⁹ Im Zusammenhang mit der Spaltung der Orthodoxie in der Ukraine muss man immer auch die Tatsache berücksichtigen, dass die Gemeinden der UGKK bis zum Zerfall der Sowjetunion der ROK angehörten und qualitativ gesehen den Kern bildeten.

ihrer Ambition auf die führende Position in der Weltorthodoxie den jurisdiktionellen Anspruch auf das Territorium der meisten Länder der ehemaligen Sowjetunion. Am 12. Juni 2006, dem „Tag Russlands“, erhielt der Moskauer Patriarch Alexij II. aus der Hand des russischen Präsidenten Wladimir Putin eine Staatsehrung der Russischen Föderation für die Leitung der „Herde der Russischen Orthodoxen Kirche in Russland, Ukraine, Weißrussland, den Baltischen Staaten, Kasachstan und den Staaten Asiens. Seine Autorität und harte Position erlaubten in den schwierigsten Jahren die Einheit der Russischen Orthodoxen Kirche auf ihrem gesamten kanonischen Territorium zu bewahren“, hieß es während der Zeremonie der Preisverleihung.³⁶⁰ Trotz dieses Engagements des Moskauer Patriarchates, die Einheit der ROK bzw. ihre Jurisdiktion über das Territorium der GUS aufrechtzuerhalten, weist die kirchliche Situation in Estland und vor allem in der Ukraine in aller Deutlichkeit auf, dass dieser Anspruch auf „kirchliche Herrschaft“ über eine solche Vielfalt der Völker auf Dauer keineswegs konfliktlos zu halten ist. Die Geschichte der Entstehung der meisten Autokephalien³⁶¹ liefert unbestreitbare Beispiele dafür, dass die neuen Ortskirchen meist in der Lage waren, ihren autokephalen Status gegenüber der Mutter-Kirche und der orthodoxen Kirchengemeinschaft zu erringen. Die Konfliktsituation um die Autokephalie in der Ukraine ist kein Novum in der Geschichte der Weltorthodoxie. Zu fragen bleibt, ob der Preis für die Autokephalie der UOK dieser Trennung Rechnung trägt, denn so wie die Autorität der gesamten Christenheit in der Welt durch zahlreiche Spaltungen ständig geschwächt wird, so geht die Glaubwürdigkeit der ukrainischen Orthodoxie in der zum großen Teil atheistischen osteuropäischen Gesellschaft kontinuierlich verloren. Die Spaltung einer Ortskirche derselben Tradition ist ein schwerer Schlag vor allem gegen sie selbst und könnte nicht selten ein starker Anstoß zum konfessionellen Wechsel der einzelnen orthodoxen Gläubigen sein. Die Orthodoxie in der Ukraine muss ihre innere kanonische Einheit sobald wie möglich wiederherstellen, wenn sie weiterhin ihre führende Rolle unter vielen anderen christlichen Kirchen des Landes überzeugend ausüben will. Dies muss und kann sie nur aus eigener Kraft vollziehen. Jede direkte Einmischung in die inneren Angelegenheiten, sei es von der Seite Moskau oder Konstantinopel, scheint der Lösung des Konflikts keineswegs zu dienen und droht mit seiner Verschärfung bzw. Ausbreitung über die Grenzen des Landes hinaus weiterzugehen.

3.1. Die drei Jurisdiktionen der Orthodoxie in der Ukraine

An erster Stelle ist die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchates (UOK MP) zu nennen, die 1990 ihre Autonomie von der ROK erlangte und vom Metropoliten Volodymyr (Sabodan) geleitet wird. 1992 wurde die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kyjiver Patriarchates gegründet, die seit 1995 unter der Leitung des Patriarchen Filaret (Denysenko) steht. Als sich 1991 die Ukraine zu einem unabhängigen Staat erklärte, erneuerte die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche ihre Tätigkeit. Sie wurde nach dem Ersten Weltkrieg gegründet und bestand während der Sowjetzeit im Exil weiter.

Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kyjiver Patriarchates betont sehr stark den nationalen Charakter ihrer Ortskirche. „Der Hauptvorwurf der Autokephalisten an die Adresse des Moskauer Patriarchats war, diese habe stets die Russifizierung der ukrainischen Orthodoxie zum Ziele gehabt und sei mit dieser Zielsetzung zum Handlanger der kommunistischen Kolonialmacht geworden, die letztlich die gesamte Sowjetunion hatte russifizieren wollen.“³⁶² Wenn man bedenkt, dass sich der überwiegend östliche Teil

³⁶⁰ Siehe *Vručenie Sviatejšemu Patriarchu Moskovskomu i Vseja Rusi Alexiju Gosudarstvennoj Premii Rossii*, in: ŽMP 7: 2006, 12.

³⁶¹ „Autokephal“ – griechisch von *autós* (allein, selbständig) und *he kefalé* (Haupt, Oberst). Unter „autokéfalón“ bzw. „Autokephalie“ versteht man die uneingeschränkte jurisdiktionelle Unabhängigkeit einer Kirche, insbesondere bei der Wahl und Weihe ihres Oberhauptes. Im Falle einer „Autonomie“ bzw. einer weitgehenden administrativen Selbstverwaltung einer Kirche besteht eine gewisse kanonische Bindung an die autokephale Mutter-Kirche, die etwa in einer Bestätigung der Wahl ihres Oberhauptes zum Ausdruck kommt. Der Patriarchatsstatus einer Ortskirche hat eine Ehrenfunktion. Zum ersten Mal taucht dieser Begriff in der um 540 n. Chr. verfassten kirchengeschichtlichen Darstellung von Theodoros Anagnostes auf. (Hist. Eccl. 2, 2: PG 86, 184 C), siehe weitere Literaturquellen, Th. Nikolaou, *Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion*, St. Ottilien 2005, 65, Anm. 108.

³⁶² Siehe eine detaillierte Darstellung zur innerorthodoxen kirchlichen Situation in der Ukraine. B. Salmon, *„Die Orthodoxie frisst sich selber auf“*. *Spaltungen der Orthodoxie in der Ukraine*, in: G2W 25: 1997, (Nr. 11), 22; Ch. Weise, *Neue Bewegungen in den orthodoxen Kirchen der Ukraine*, in: COst 51: 1996, 203-208; N. Kočan, *Schisma innerhalb der Ukrainischen Orthodoxen Kirche*, in: COst 52: 1997, 44 f. Es sei an dieser Stelle auf eine Aussage von Erzbischof Petro Petruš (Petrusch) von der UAOK beim Interview für IDOC verwiesen, die genau das Hauptanliegen der Autokephalisten in der Ukraine veranschaulicht. Bis zu seinem Austritt aus der Jurisdiktion des

der zahlenmäßig größten UOK (MP), der eine große Anzahl der in der Ukraine lebenden russischstämmigen Bevölkerung angehört, gegen die Autokephalie und die Errichtung des eigenen Patriarchates ausspricht, dann dürfte das ganze Spektrum der Spannung innerhalb der ukrainischen Orthodoxie verständlich werden, dass der nationale Akzent, der von den letzten beiden Kirchen mit Nachdruck betont wird, gar nicht im Mittelpunkt der Autokephaliebestrebung stehen sollte.³⁶³ Die universalistische Dimension der ukrainischen Orthodoxie, die den ortshaften bzw. nationalen Charakter mitbeinhaltet, ihn jedoch nicht in den Mittelpunkt stellt, könnte eine dauerhafte Perspektive für die künftige Kirchenvereinigung in der Ukraine bieten. Auf den ersten Blick scheint diese Möglichkeit unrealisierbar zu sein. In der Hervorhebung der Priorität der Nationalität über die Tatsache der gemeinsamen byzantinischen Tradition, die alle drei orthodoxen Kirchen in der Ukraine vereinigt, könnte der wichtige Trennfaktor liegen. Die Einigung der Orthodoxie in einem Patriarchat wäre auch im ukrainischen kirchlichen Kontext denkbar. Es muss jedoch eine mehr universalistische Dimension in den Mittelpunkt seiner Verfassung rücken. Die zahlreichen Kirchengemeinden, vor allem der ethnischen Russen in der Ost-, Mittel- und Süd-Ukraine, hätten enorme Schwierigkeiten, sich in einem Kyjiver Patriarchat zu integrieren, wenn dabei ihre russische Kirchenidentität gänzlich aufgegeben werden müsste.

3.1.1. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchates (UOK MP)

Die UOK (MP)³⁶⁴ ist kanonisch gesehen das ehemalige Ukrainische Exarchat der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK), deren Metropolit und Exarch von 1966 bis 1990 Filaret (Denysenko) war. Seit 1990 erlangte die UOK (MP) ihre „Autonomie und Selbständigkeit in der Verwaltung“, verblieb aber kanonisch dem Moskauer Patriarchat unterstellt.³⁶⁵ Nach der Ausrufung der Unabhängigkeit der Ukraine (1991) richtete die Synode der UOK (MP) ihr Anliegen an das Moskauer Patriarchat, ihr die Autokephalie zu gewähren.³⁶⁶ Das Landeskonzil der ROK lehnte das Ersuchen der ukrainischen Hierarchie ab und enthob schließlich das Oberhaupt der UOK (MP), den Metropoliten Filaret, seines Amtes.³⁶⁷ Kurz danach zog die überwiegende Mehrheit der Hierarchie der UOK (MP) ihre Unterschriften

Moskauer Patriarchates war er Mönch der Lavra von Počajiv/Ukraine. Als Galizier gehörte er zu einer kleinen Gruppe gebürtiger Ukrainer, die eine „Ukrainisierung des Klostergeistes“ forderte. Darunter meinte man „die Einführung der ukrainischen Sprache in Liturgie und Administration sowie die Pflege des liturgischen Gesangs, der in der Westukraine beheimatet ist. Die russischen Mönche verhielten sich diesem Anliegen gegenüber ironisch. Ich war für 33 Novizen zuständig“, sagte er des Weiteren, „und wurde ständig unter Druck gesetzt, dass ich ein ‚Nationalist‘ sei. Ausschlaggebend für mich war der Ausgang des Bischofskonzils in Moskau, das die Frage der Verleihung des autokephalen Status an die Orthodoxie der Ukraine auf längere Jahre hin aussetzte. In der Ukraine verstanden wir diesen Beschluss nicht als ein ‚Ja‘, sondern als Nein. Die Überheblichkeit und Unnachgiebigkeit der russischen Hierarchie einerseits und die breiten Kreise von Geistlichen und Gläubigen in der Ukraine andererseits, die eine kanonische Gleichstellung ihrer Kirche mit jenen der panorthodoxen Gemeinschaft wünschten, sind wesentlich der Grund aller innerorthodoxen Kontroversen in der Ukraine.“ Siehe *Interview mit dem Lemberger Erzbischof Petro/Petrusch/ von der UAOK*, in: IDOC 11: 1993, 13-14, hier 13.

³⁶³ In einem Interview für die kirchliche Nachrichten-Agentur ARI bekräftigt Metropolit Volodymyr (Sabodan), dass in den westlichen Eparchien der UOK (MP) die Frage nach der Autokephalie gestellt werde. Er sagte aber gleichzeitig, dass der Osten der Ukraine entschieden dagegen sei. Vgl. L. Mykolajčuk, *Rozkolote pravoslavja – naše spilne hore*, in: ARI 39: 1998, 4.

³⁶⁴ Zur Geschichte der Kyjiver Kirche seit ihren Anfängen bzw. der Taufe der Kyjiver Rus' durch den Großfürsten Volodymyr im Jahre 988 siehe P. Hauptmann, G. Stricker (Hgg.), *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen 1988.

³⁶⁵ Siehe zur Erklärung der Autonomie der UOK (MP) durch das Landeskonzil der ROK, Patriarchal-Tomos 27 vom Oktober 1990, *Opredelenie ob Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi*, in: ŽMP 2: 1991, 2; siehe auch *Gramota Alexija Vtorogo, Božuju milostuju Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi, mitropolitu Kijevskomu i vseja Ukrainy Filaretu* (27. Oktober 1990), in: ŽMP 2: 1991, 11.

³⁶⁶ Siehe *Opredelenie Sobora Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi po voprosu polnoj samostojatel'nosti Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi* (1.-3. November 1991), in: ŽMP 3: 1992, 3 f.; siehe auch *Obraščenije episkopata Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi z Sviatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Alexiju II i episkopatu Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, in: ŽMP 2: 1991, 4 f.; *Obraščenije episkopov Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi k Sviatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Alexiju II, Svjaščennomu Sinodu i vsem Archijerejam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, in: ŽMP 4: 1992, 5.

³⁶⁷ Vgl. eine richterliche Erklärung des Moskauer Patriarchen Alexij II., *Sudebnoje dejanije Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* (11. Juni 1992), in: ŽMP 8: 1992, IX f.; siehe eine ausführliche Darstellung zur

für die Autokephalie zurück. Im Mai 1992 wurde der Metropolit von Rostov und Novočerkassy, Volodymyr (Sabodan)³⁶⁸ zum neuen Oberhaupt der UOK (MP), dem „Metropoliten von Kyjiv und der Ganzen Ukraine“ erhoben.

Die UOK (MP) ist die kanonische, zahlenmäßig größte und einflussreichste Kirche in der Ukraine. Sie zählte im Jahr 2001 zweiundvierzig Bischöfe. Schätzungen rechnen ihr weit über zwei Drittel aller orthodoxen Gemeinden in der Ukraine zu. Zur kanonischen Struktur der UOK (MP) gehören 35 Eparchien. Sie verfügte Anfang Januar 2004 über 10310 Gemeinden, 151 Klöster, 8620 Geistliche und 8305 Kirchengebäude – 930 waren im Bau.³⁶⁹

3.1.2. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kyjiver Patriarchates (UOK KP)

Die UOK KP wurde im Juni 1992 auf Initiative des Metropoliten Filaret (Denysenko)³⁷⁰ und mit großer Unterstützung des ukrainischen Politikums gegründet. Metropolit Filaret, der als enger Mitarbeiter des Moskauer Patriarchen von 1966 bis 1990 an der Spitze des Ukrainischen Exarchates der ROK und seit 1990 der autonomen UOK (MP) stand, ist seit 1995 das Oberhaupt der UOK KP mit dem Titel des „Patriarchen von Kyjiv und der Ganzen Rus'-Ukraine“.

Nach dem Tod des Patriarchen Pimen von Moskau und der gesamten Rus' im Jahre 1990 wurde Filaret Administrator des Moskauer Patriarchates. Im Oktober desselben Jahres erhielt die UOK (MP) das Recht auf Selbstverwaltung und Filaret den Titel eines „Metropoliten von Kyjiv und der Ganzen Ukraine“. Nach Auflösung der UdSSR entwickelte er sich in seiner kirchenrechtlichen Vorstellung von einem entschiedenen Gegner zu einem aktiven Anhänger der Autokephalie und leitete die Bewegung für die „volle kanonische Unabhängigkeit“ der UOK. Im November 1991 wandte sich die ukrainische Synode an das Moskauer Patriarchat mit der Bitte um die Gewährung des Status der Autokephalie für die UOK. Die Synode der UOK legte folgende Gründe dar, die für ihren autokephalen Status sprechen: Erstens verwies sie darauf, dass es im Interesse der Orthodoxie liege, der UOK zu gestatten, den autokephalistischen und katholisierenden Herausforderungen entgegenzuwirken und die Einheit der UOK und des Ukrainischen Volkes festigen zu können; zweitens stellte sie fest, dass die Kyjiver Metropole durch den Apostel Andreas auf eine apostolische Gründung zurückgehe und sich jetzt wie die Patriarchatskirchen Osteuropas in einem unabhängigen Staat befinde. Daher verlange die religiöse Situation, die aus der Unabhängigkeit der Ukraine resultiere, nach einer Autokephalie; drittens erklärte sie, dass die UOK alle notwendigen Bedingungen für den autokephalen Status, was die Zahl der Eparchien, der Bischöfe, der Gläubigen, der religiösen Bildungseinrichtungen und der Pfarrgemeinden angeht, erfülle; viertens wurde unterstrichen, dass die Autokephalie von der Geistlichkeit und den Gläubigen gewünscht werde. Daher charakterisiert die Synode die Autokephalie als „kanonisch gerechtfertigt und geschichtlich

Spaltung der Orthodoxie in der Ukraine eher aus der Sicht der ROK bzw. der UOK (MP). *Selbständige Kirche im unabhängigen Staat. Der Weg der ukrainischen Orthodoxie in den letzten Jahren*, in: SOrth 1: 1994, 9-14.

³⁶⁸ Metropolit Volodymyr (bürgerlich Viktor Sabodan), geboren am 23.11.1935 in Markovci Letičev Chmelnic'kyj in der Ukraine. 1954-1958 – Studium der Theologie im Priesterseminar in Odessa und an der Theologischen Akademie in St. Petersburg. 1962 – Priesterweihe und Mönchsgelübde. 1962-1965 – Dozent im Seminar in Odessa und Aspirant in Leningrad. 1965-1966 – Rektor des Seminars in Odessa. Bischofsweihe am 9.7.1966. 1966-1968 – Vikarbischof in Moskau und Vertreter beim Weltkirchenrat in Genf, 1969-1973 – Bischof von Černihiv, 1973-1982 – Rektor der Theologischen Akademie in Zagorsk, 1982-1992 – Metropolit von Rostov, 1984-1989 – Exarch für Westeuropa, 1987-1989 – Generalsekretär des Patriarchates, 1989-1990 – Administrator von Paris. Seit Ende Mai 1992 Metropolit von Kyjiv. Ausführlicher siehe in: Ludyna i Svit 2: 1998, 7-8; zur Wahl des neuen Metropoliten von Kyjiv und Ganz Ukraine Volodymyr siehe *Novyj Predstojatel' Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi*, in: ŽMP 8: 1992, XII, sowie *Postanovlenije Sobora Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi* (26. Juni 1992), in: ŽMP 11: 1992, VII f.

³⁶⁹ Eine statistische Übersicht über die konfessionelle Lage in der Ukraine siehe im Anhang zu dieser Arbeit.

³⁷⁰ Patriarch Filaret (bürgerlich Mykhailo Denysenko), geboren am 28.1.1929 in Blagodatnoje am Don. Theologiestudium im Seminar in Odessa und an der Moskauer Geistlichen Akademie. 1950 – Mönchsgelübde, 1951 – Priesterweihe, 1962 – Bischofsweihe, 1962-1964 – Bischof von Wien, 1964-1966 – Bischof von Dmitrov und Rektor der Theologischen Akademie Moskau, 1966 – Erzbischof von Kyjiv, 1968-1992 – Metropolit von Kyjiv und Halyč. 20.2.1997 – Exkommunikation durch die Bischofsversammlung in Moskau. Mehr zur Person des Patriarchen Filaret siehe in: ŽMP 7: 1990, 5 f. sowie in: Ludyna i Svit 2: 1998, 5-6.

unvermeidbar“.³⁷¹ Die Antwort aus Moskau war ablehnend, da der Westen der Ukraine für die Autokephalie der UOK und der Osten der Ukraine überwiegend dagegen sei.³⁷²

Ende 1991 drangen in der Presse schwerwiegende Vorwürfe gegen Filaret hinsichtlich seines moralischen Verhaltens und des Missbrauchs seines kirchlichen Amtes während der Zeit der Sowjetherrschaft durch. Das Bischofskonzil der ROK forderte seinen Rücktritt. Er weigerte sich, auf sein Amt zu verzichten. Ein im Mai 1992 in Charkiv versammeltes Konzil beschloss mit der Mehrheit der Bischöfe der UOK (MP), Metropolit Filaret seines Amtes zu entheben und vom Priesteramt zu suspendieren.

Mit Unterstützung politischer Autoritäten in der Ukraine traten Filaret und weitere Bischöfe der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche zusammen und gründeten im Juni 1992 eine UOK KP. Als Assistent des 94-jährigen Patriarchen Mstyslav Skrypnyk (UAOK), der sich meist außerhalb der Ukraine aufhielt, verfügte Filaret über eine vollständige Kontrolle in allen kirchlichen Angelegenheiten. Aufgrund dieser Situation weigerten sich einige autokephale Bischöfe und Kleriker der UOK KP beizutreten.

Nach dem Tod des Patriarchen Mstyslav wählte das Konzil der UOK KP Filaret zum Nachfolger des neu gewählten Patriarchen Volodymyr Romanjuk³⁷³. Die eigentliche Gewalt über die Kirche blieb weiterhin in Filarets Händen. Trotz der Kritik an seiner Person wurde Filaret im Oktober 1995 nach dem Tod des Patriarchen Volodymyr zum Oberhaupt der UOK KP gewählt. Zum Zeichen der Ablehnung dieser Wahl verließen vier weitere Bischöfe mit ihren Gläubigen die Kirchenversammlung.³⁷⁴

Nach seiner Wahl zum Patriarchen begann Filaret, eine sehr aktive Rolle in der ukrainischen Kirchenpolitik zu spielen. Er versuchte, alle nationalistisch gesinnten Gruppierungen und alle nicht kanonisch anerkannten Kirchenstrukturen um seine Kirche zu scharen. Die Kirchenvorstellung vom Metropoliten Filaret drückt sich in der Überzeugung aus, dass die Ukraine eine nationale Kirche braucht, die alle Orthodoxen des Landes umfasst, und dass allein die UOK KP in der Lage ist, diese Rolle zu übernehmen.³⁷⁵

³⁷¹ Die Bestimmung des Konzils der UOK vom 1.-3. November 1991 siehe *Opredelenie Sobora Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi*, 3 f.; siehe auch *Obrašćenije episkopata Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi*, 4 f.

³⁷² Vgl. Alexij II., *Poslanie Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pastyriam i pastve Pravoslavnoj Ukrainy*, in: *ŽMP* 6: 1992, XII; vgl. auch ders., *Poslanie Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Alexija II i Svjaščennogo Synoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k episkopatu, kliru i mirjanam Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi*, in: *ŽMP* 7: 1992, IX f.

³⁷³ Volodymyr Vasyl' Romanjuk – geboren am 9.12.1925 in Chymcyn Karpato. 1944-1954 – aus politischen Gründen im Gefängnis. 1954-1959 – Theologiestudium in Ivano-Frankivs'k. 1959-1963 – Moskauer Seminar. Priesterweihe am 26.4.1964. 1972-1981 – politisch im Gefängnis in Mordovia, Exil Jakutia. 1975 – Hungerstreik, 1979 – Helsinki Gruppe. 1981-1984 – Seelsorgeverbot. 1984-1987 – Pfarrer in Kosiv Ivano-Frankivs'k, 1987-1990 Canada. 1990 – Bischof (UAOK) von Užhorod. 1991 – Erzbischof Bila Cerkva, Vikar Kyjiv, 17.2.1992 – Erzbischof von Lviv Sokal (UAOK), 14.6.1993 Locum tenens Metropolit Černihiv Sumy, 21.10.1993 Patriarch der Kyjiv (UOK-PK).

³⁷⁴ Patriarch Volodymyr Romanjuk starb am 14.7.1995 im Haus des Metropoliten Filaret unter ungeklärten Umständen. Der Sohn des Patriarchen, Taras Romanjuk, erstattete Anzeige wegen Mordes gegen Filaret. Nach der Trauerfeier vor der Sophien-Kathedrale versuchte man, mit dem Sarg die Sophien-Kathedrale zu stürmen, um den Patriarchen dort beizusetzen. Nach hartem Durchgreifen der Sicherheitskräfte wurde der Sarg vor der Sophien-Kathedrale im Bürgersteig beigesetzt. Metropolit Filaret verhinderte eine Autopsie. In Folge der Skandale trat der Justizminister zurück. Vier Bischöfe der Autokephalen Kirche hatten vor der Wahl Filarets zum Patriarchen die Versammlung verlassen. Sie erklärten: „Vor Gott und der Ukraine, mein Gewissen ist rein. Ich habe keinen Druck von Kreisen des Präsidenten oder des Geheimdienstes erfahren. Wir sind nur aus einem Grund von der Versammlung weggegangen: Filaret ist in unserer geistlichen Welt ein Krimineller“. Siehe N. Wyrwoll, *Drei orthodoxe Kirchen in der Ukraine*, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 2: 2001 (H. 2), 113 f.

³⁷⁵ Bei einem Gespräch mit dem Korrespondenten von ECJ betonte das Oberhaupt der UOK KP Filaret die staatenbildende Funktion einer Landeskirche: „The Kiev Patriarchate and the [Ukrainian] Autocephalous Church support Ukrainian statehood, that is, they hold the position of the Ukrainian state. We have a common platform: Ukrainian statehood. Their position is based on state principles, from political interests, and ours from Church interests – but we stand with the government, for Ukrainian statehood. Whereas the Moscow Patriarchate, not all, but a significant part, takes the position of union with Russian.“ Siehe *Chronicle of the Eastern Churches*, in: *ECJ* 7: 2000, (H. 3), 211.

Die UOK KP gilt bisher als „unkanonisch“ in der Weltorthodoxie. Das Landeskonzil der ROK exkommunizierte 1997 Filaret und verhängte das Anathema über ihn mit der Begründung „antikirchlicher, spalterischer Tätigkeit, die der Einheit der Kirche schadet“.³⁷⁶ Die UOK KP verfügte Anfang Januar 2004 über 3352 Gemeinden, 34 Klöster, 2588 Geistliche und 2115 Kirchengebäude – 267 waren im Bau.

3.1.3. Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK)

Die Ansätze der Autokephalie der orthodoxen Kirche in der Ukraine reichen bis ins 16. Jahrhundert zurück. Die Kyjiver Metropole erhielt de iure zwar nie eine Autokephalie, war aber de facto bis zu ihrer Eingliederung in das Moskauer Patriarchat (1686) in ihren Beziehungen zu den anderen orthodoxen Schwesterkirchen, vor allem zum Ökumenischen Patriarchat, ihrer eigentlichen Mutterkirche, alles andere als untergeordnet. Sie erfreute sich in ihren Handlungen nach außen einer vollen Autonomie. Die Kirchenpolitik des Moskauer Patriarchates gegenüber der Kyjiver Metropole war bis zur Unabhängigkeit der Ukraine (1991) alles andere als verheißungsvoll in Bezug auf eine kontinuierliche Fortentwicklung ihres autonomen Charakters.

Das Revolutionsjahr 1917 und die darauf folgende „Zeit der Wirren“ in Russland (1917-1931)³⁷⁷ spielten eine entscheidende Rolle für die Autokephalie-Bewegung in der ukrainischen Orthodoxie. An der Spitze der Aufstandsgruppe etablierte sich eine kleine Aktivistengruppe radikaler Priester, darunter Lypkivs'kyj, Tarnavs'kyj und Filipenko, die sich am 23. November 1917 als „Vseukrajins'ka Cerkovna Rada“ (Allukrainischer Orthodoxer Kirchenrat) konstituierte. Die Autokephalisten setzten sich die Schaffung einer von Moskau als auch von Rom unabhängigen ukrainischen Nationalkirche zum Ziel. Auf einer vom Kyjiver Metropoliten genehmigten Eparchialversammlung wurden die Forderungen nach einer Volkskirche mit konziliarer Verfassung und nach der Schaffung eines ukrainischen kirchlichen Mittelpunktes erhoben. Diese Versammlung wurde zu einem „Ersten Ukrainischen Kirchenkongress des Kyjiver Landes“ erweitert, aus dem bereits eine vorkonziliare Kommission unter dem Vorsitz des Erzbischofs Oleksij Dorodnicyn hervorging. Das Moskauer Patriarchat beharrte auf der kanonischen Abhängigkeit der ukrainischen Kirche von der ROK.

Sowohl der Kyjiver Metropolitan, Volodymyr (Bohohjavlens'kyj) (1915-1918), als auch die Mehrheit der orthodoxen Hierarchie in der Ukraine waren keineswegs geneigt, auf die Initiative der Gründung der Autokephalie, die aus den unteren Schichten der einheimischen Geistlichkeit hervorgegangen war, einzugehen und somit die Trennung der ukrainischen Kirche von der ROK einleiten zu lassen. Das Landeskonzil, das am 7. Januar 1918 in Kyjiv eröffnet wurde, brachte keinen Erfolg bei der Errichtung einer ukrainischen Landeskirche mit sich. Das Interesse der Öffentlichkeit und der Staatsregierung der am

³⁷⁶ Siehe *Akt ob otlučenii ot Cerkvi monacha Filareta (Denysenka)* (Akt der Exkommunikation des Mönchs Filaret, in: *ŽMP* 4: 1997, 18-19.

³⁷⁷ Die Befreiung von der zaristischen Macht löste in zahlreichen Gemeinden Russlands anarchische Trends zwischen der niederen Geistlichkeit und der Hierarchie aus. Am 15. August 1917 wurde das Landeskonzil wiedereröffnet und bereits am 5. November der Metropolitan von Moskau, Tichon Belavin, zum Patriarchen der ROK gewählt. Die Staatspolitik zeichnete sich von Anfang an durch antireligiöse Propaganda und Verfolgung vor allem der kirchlichen Hierarchie aus. Im Konflikt mit dem Episkopat befanden sich kurz nach der Revolution kirchliche Gruppierungen wie „Žyvaja Cerkov“ (Lebendige Kirche) mit dem Bischof Antonin Granovskiy an der Spitze sowie „Sojuz Obščestv Drevnej Apostolskoj Cerkvi“ (Union der Apostolischen Urkirche). Im Juni 1923 vereinigten sich die beiden Gruppierungen zur kirchlichen „Obnovlenie“ (Erneuerung) und konstituierten den „Svjaščennyj Sinod Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi“ (Heiligen Synod der Orthodoxen Russischen Kirche). Die Erneuerer erklärten am 15. Oktober 1925 ihre Separation von der Tichon-Kirche. Diese Synodalkirche umfasste mit 100 Bischöfen die rund 17000 Gemeinden. Um das Jahr 1927 standen außer der Synodalkirche zwei weitere Gruppierungen gegeneinander, die sich von der Tichon-Kirche trennten: die Hierarchie des Erzbischofs Sergij Stragorodskij, dem Stellvertreter des verhafteten Patriarchalverwesers und der „Vremennyj Vyššij Cerkovnyj Sovet“ (Provisorischer Höchster Kirchlicher Rat). Gemeinsam allen drei Gruppierungen war, dass sie mehr oder weniger im Namen der Erlangung der Bewegungsfreiheit den sozialen Umsturz billigten, die Trennung der Kirche vom Staat guthießen und eine tolerante Einstellung zur Sowjetmacht einnahmen. Siehe ausführlich zur Trennung innerhalb der Hierarchie der russischen Orthodoxie während der „Zeit der Wirren“. J. Schweigl, *Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrussland*, in: *OrChr* 13: 1928 (Nr. 46), 1-76; siehe zum Thema der „Zeit der Wirren“ in Russland. S. J. Curtiss, *Die Kirche in der Sowjetunion (1917-1956)*, München 1957, 14-167; A. M. Ammann, *Abriss*, 594 ff; H. D. Döpmann, *Die Russische Orthodoxe Kirche*, Berlin 1981, 216-254; I. Stratonov', *Russkaja Cerkovnaja Smuta/1921-1931*, Berlin 1932.

22. Januar 1918 ausgerufenen ukrainischen Volksrepublik an den Unabhängigkeitstendenzen innerhalb der ukrainischen Orthodxie war ebenso sehr gering.³⁷⁸ Seit der Proklamation der Herrschaft von Hetman (Staatsoberhaupt) Pavel Skoropads'kyj am 29. April 1918 in Kyjiv zeigte sich eine Aufgeschlossenheit seitens des Staates für die kirchliche Autonomie. Während der Fortsetzung des Landeskonzils wurde am 9. Juni 1918 ein Statut³⁷⁹ beschlossen, laut dem die Diözesen der Ukraine einen autonomen Organismus bilden, jedoch unter staatlicher Kontrolle und in kanonischer Verbindung mit dem Patriarchen von Moskau verbleiben sollten. Eine solche Grundlage schaffte die Möglichkeit für die Kirche in der Ukraine, auf legalem Weg ihre Unabhängigkeit zu erlangen. Am 19. Oktober 1918 übernahm Oleksander Lotoc'kyj das Amt des Kultusministers und setzte sich energisch für die Errichtung einer Autokephalie in der Ukraine ein. Am 12. November trug er dem Konzil eine Regierungsdeklaration vor, die einen radikalen Kurs bezüglich des kanonischen Status der ukrainischen orthodoxen Kirche beinhaltete. Die ukrainische Kirche stehe in einer engen Verbindung mit dem Staat, daher habe er nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, das gegenseitige Verhältnis festzulegen. Des Weiteren betont die Deklaration, dass die Grundaufgabe des Staates darin bestehe, dass es in einem unabhängigen Staat auch eine unabhängige Kirche gebe. Keine Regierung könne zulassen, dass die Kirchenleitung außerhalb der Staatsgrenzen liege. Darum müsse die ukrainische Kirche in ihren Beziehungen zu den anderen Kirchen autokephal sein. Die Unabhängigkeit der Kirche werde zur Entfaltung der staatlichen und der nationalen Interessen beitragen. Die Autokephalie der ukrainischen Kirche sei nicht nur eine kirchliche, sondern auch eine staatliche Notwendigkeit.³⁸⁰ Diese Deklaration stieß bei der Versammlungsmehrheit auf heftigen Widerstand. In Folge der politischen Ereignisse kam es am 14. Dezember 1918 zum Machtwechsel. Ein *Direktorium* unter Symon Petljura, dem Regierungschef und dem Oberbefehlshaber der Direktoriumstruppen, das ein eigenes ukrainisches Patriarchat für die logische Vollendung ihres hierarchischen Aufbaus und der nationalkirchlichen Ideologie hielt, übernahm die Macht. Am 1. Januar 1919 wurde die Autokephalie der ukrainischen orthodoxen Kirche per Staatsgesetz proklamiert. Mit diesem Akt erhielt der Prozess des Unabhängigkeitsstrebens seine Rechtfertigung. Dabei bezog sich der Gesetzgeber auf den Kanon 17 des Konzils von Chalkedon (451), wonach sich in einem rechtskräftig entstandenen Staatswesen die Gliederung der kirchlichen Verwaltung nach der staatlichen Gliederung zu richten habe. Nach erlangter Souveränität sei die Regierung demnach berechtigt, durch einen legislativen Akt die Autokephalie der ukrainischen Kirche zu erklären.³⁸¹ Vergeblich suchte der ehemalige Kultusminister O. Lotoc'kyj nach der Anerkennung des Ökumenischen Patriarchates in der Türkei.³⁸² Am 4. Februar 1919 musste die Direktoriumsregierung vor den Roten Truppen fliehen. Auf dem ersten Kongress am 9. März 1919 wurde die Föderation und Konstitution der Ukrainischen Räterepublik beschlossen. Ein weiterer politischer Wechsel brachte eine neue Kirchenlage für die Autokephalisten. Vor allem die Trennung von Kirche und Staat und der staatlich geforderte Atheismus hatten schwerwiegende Konsequenzen für die Aufnahme und Entwicklung der ukrainischen Autokephalie.

Die Frage nach der kirchlichen Hierarchie blieb auch nach der staatlichen Proklamation der Autokephalie offen. De facto wurde die Autokephalie der UOK ohne die Zustimmung der Hierarchie proklamiert. Im erbitterten Widerstand gegen die bestehende Hierarchie und gegen eine große Zahl der Geistlichkeit entschied sich der Kirchenrat der Autokephalisten mit Lypkivs'kyj an der Spitze für die Loslösung von der Patriarchatskirche und erklärte am 5. Mai 1920 die Autokephalie der UOK und ihre synodale Verfassung. Er bestätigte damit den bereits im Januar 1919 vom Staatsgesetz gebilligten Akt der Proklamation der Autokephalie. Auf einer von den Autokephalisten geschaffenen „kirchenrechtlichen“ Grundlage wurden die Grundzüge einer Verfassung erarbeitet. Das Konzil und die ihm zugeordneten

³⁷⁸ Siehe detaillierte Darstellung zu den Wurzeln der UAOK mit einem breiten Quellennachweis. R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche. Erinnerungen des Metropoliten Vasyl' K. Lypkivs'kyj*, Würzburg 1982, 40; I. Mirčuk, *Handbuch der Ukraine*, Leipzig 1941, 130 ff.

³⁷⁹ Deutsche Fassung des Statutes. F. Heyer, *Die Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2003, 75 f.

³⁸⁰ Siehe den vollständigen Text der Konzilsrede des Kultusministers O. Lotoc'kyj in: N. Polons'ka-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 111 f.; siehe einen Abschnitt aus der Konzilsrede. O. Lotoc'kyj, *Avtokefalija*, Bd. 1, 142.

³⁸¹ Vgl. O. Lotoc'kyj, *Ukrajins'ki džerela cerkovnoho prava* (Ukrainische Quellen des Kirchenrechts), Warschau 1931, 297 f.; W. Krahl, *Die ukrainische autokephale Kirche*, München 1968, 19.

³⁸² Siehe das Schreiben, mit dem Lotoc'kyj beim Ökumenischen Patriarchen um die Anerkennung der UAOK ersuchte. M. D'Herbigny (Hg.), *Documents inédits. L'Eglise Orthodoxe Panukrainienne créée en 1921 à Kiev*, in: OrChr 3: 1923, 83/11 ff.

Bezirks-, Rayon- und Gemeindegynoden sollten die gesetzgebenden Organe bilden, und die entsprechenden Räte sollten mit ausführender Gewalt ausgestattet sein. In Kyjiv befand sich der Sitz des periodisch zusammentretenden Konzils und des obersten Rates. Die Rechtsgültigkeit des Unterstellungsaktes der Kyjiver Metropole unter das Moskauer Patriarchat aus dem Jahre 1686 wurde aufgehoben. Die Klöster wurden zur Umwandlung in religiöse „Werkgemeinden“ aufgefordert. Die Vorschriften bezüglich der Geistlichkeit wurden liberalisiert, und auf die Pflege der Volksliturgie setzte man besonderen Akzent. Da sich jedoch schließlich kein einziger Bischof der Patriarchatskirche für die Durchsetzung des Reformprogramms des Kirchenrates entschied, trat die Frage nach einer gültigen Hierarchie in den Vordergrund. Zu diesem Zweck wurde für den 1.-14. Oktober 1921 vom Rat ein erstes „Allukrainisches Konzil“ einberufen.³⁸³

Das Konzil fand in der Sophia-Kathedrale unter dem Vorsitz von Mychajlo Moroz statt. Kein einziger Bischof der Patriarchatskirche nahm die Einladung zur Teilnahme an. Unter ca. 400 Gemeindegewählten befanden sich 60 Priester. Zu Beginn der Konzilsberatungen versuchte Lypkivs'kyj, die Rechtmäßigkeit des Konzils und der bevorstehenden Bischofsweihe aus der Schrift und der Tradition zu begründen. Zwischen einer traditionellen Chirotonie durch zwei oder drei Bischöfe und einer möglichen Bischofsweihe durch das Presbyterium entschied sich das Konzil mehrheitlich für den zweiten Vorgang. Das Konzil berief sich dabei auf die Schriftstellen aus Apg 13, 2-3 und 1Tm 4, 14, sowie auf die in Alexandrien angewendete altkirchliche Praxis. Am 21. Oktober 1921 erfolgte die Wahl der Erzpriester Vasyly' Lypkivs'kyj und Nestor Šarajevs'kyj, zwei Tage später folgten ihre Weihen, die von 30 Priestern durch Handauflegung mit Beteiligung aller Konzilsmitglieder gespendet wurden. Die Mehrheit bestand auf der Einmaligkeit einer solchen Wahl- und Weihepraxis durch das Presbyterium. Neben der Begeisterung bestanden auch Zweifel an der Gültigkeit der Bischofsweihe. Die Autokephalisten erhielten in der Ukraine den Namen „Samosvjaty“ (Selbstgeweihte). Nach der Bischofsweihe wurden die Statuten der UAOK entworfen. Unter anderem schrieb man eine Dispensierung von überholten altkirchlichen Kanones und Umwandlung der bisherigen Episkopalverfassung in eine Synodalverfassung fest. Die aus allen Volksschichten gebildeten Synoden bilden die Legislative, wobei das Konzil die oberste Instanz darstellt. Die Exekutive bildet dann der Allukrainische Orthodoxe Kirchenrat mit entsprechenden Bezirks-, Rayon- und Gemeinderäten. Klöster werden den Gemeinden zugeordnet. In der Liturgie wird der Gebrauch der Volkssprache verpflichtend vorgeschrieben. Der 1. Mai und der Feiertag des Nationaldichters Taras Ševčenko werden in den liturgischen Festkalender aufgenommen.³⁸⁴

Die Ausbreitung der UAOK schreitet seit dem ersten Allukrainischen Konzil immer mehr voran. 1927 wird von 36 Bischöfen, 2300 Klerikern und etwa 3000 Gemeinden berichtet. In den westlichen Ländern, vor allem aber in Polen, wo 1925 eine überwiegend aus ukrainischer und weißrussischer Bevölkerung bestehende Autokephale Orthodoxe Kirche gegründet wurde, erhielt die UAOK eine breite Anerkennung und starke Unterstützung. Eine besondere Ausweitung vollzog sich in der Verbindung mit den einflussreichen und orthodoxen Ukrainern in den USA und Kanada. 1924 entsandte der Kyjiver Kirchenrat den Erzbischof Ioan Teodorovyč in die USA, um die geistliche und administrative Leitung über die dort neu entstandenen ukrainischen Gemeinden zu übernehmen.

Nach einer kurzen Zeit der Euphorie, die durch die Gründung der UAOK ausgelöst worden war, zeichneten sich die ersten innerkirchlichen Konflikte ab, wie etwa die Aufteilung der Macht; diese trugen – neben dem enormen Druck des atheistischen Staates – zur Auflösung der Kirche in der Ukraine bei. Wegen dem sowjetfeindlichen Kurs, vor allem durch die Kontakte zum westlichen Ausland, wurden 1926 etliche Hierarchen in Haft genommen. Am 1. August 1926 musste der Oberste Rat seine Tätigkeit einstellen, den Metropoliten V. Lypkivs'kyj seines Amtes entheben und die neuen staatsfreundlichen Statuten ausarbeiten. Am 17. Oktober 1927 wählte das Konzil den dem Staat zugeneigten Mykola Borec'kyj zum Metropoliten der UAOK. Im März 1928 erfolgte auf der Synode der Ausschluss Lypkivs'kyjs und Čechivs'kyj, die zum Kern der Kirchenleitung gehörten, aus der Kirche. Mit der Liquidierung der autonomen Rechte und der Kollektivierung der Landwirtschaft war 1929 ein durch J. V. Stalin eingeleiteter radikaler Wechsel in der sowjetischen Nationalitätspolitik eingetreten, der ein rasches Ende der UAOK und vieler anderer Religionsgemeinschaften endgültig besiegelte. Die Zentralisierung der sowjetischen Politik in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens richtete sich

³⁸³ F. Heyer, *Die Kirchengeschichte der Ukraine*, 114 ff.; W. Krahl, *Die ukrainische orthodoxe Kirche*, 21 ff.

³⁸⁴ Siehe „Actes du Synode Orthodoxe Panukrainien“, M. D'Herbigny (Hg.), *Documents inédits*, 87-124; siehe kurze Zusammenfassung der Statuten bei R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 48 f.

gegen jeglichen Ausdruck des Nationalcharakters. Die UAOK war mit ihren Ukrainisierungsbestrebungen der russophilen Zentralregierung ein Dorn im Auge. Ein öffentlicher Prozess gegen einen geheimen antisowjetischen „Spilka Vyzvolennja Ukrainy“ (Bund zur Befreiung der Ukraine) war gleichzeitig gegen die UAOK gerichtet. „Um den Prozess gegen die UAOK besser voranzubringen, veranlasste die Behörde, dass am 28. und 29. Januar 1930 40 Bischöfe zu einem *außerordentlichen Konzil* zusammentraten, um die Auflösung ihrer Kirche zu beschließen.“³⁸⁵ Damit wurde die Kirche in die Reihe der Angeklagten hineingezogen und am 24. April 1930 mit Urteilsverkündung unter die härteste Strafe gestellt. Die Deportation der kirchlichen Hierarchie, der Geistlichkeit und vieler tausender Laienführer war der Preis der UAOK, den sie für ihre nationalorientierte Kirchenpolitik zu zahlen hatte. Unter deutscher Besatzung erteilte 1942 das Episkopat der Polnischen Autokephalen Orthodoxen Kirche den Segen für die Autokephale Orthodoxe Kirche in der Ukraine und erneuerte ihre Kirchenstrukturen mit der „Bestellung“ des Metropoliten Polikarp Sikorsky.³⁸⁶

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die UAOK der Kollaboration mit den Deutschen beschuldigt und durch den Sowjetstaat teilweise massiven Repressionen ausgesetzt, teilweise ins Exil getrieben. Die Wiederbelebung der ersten Gemeinden der UAOK nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion vollzog sich Mitte 1989 in der West-Ukraine, als sich der Vorsteher der Kathedrale des Heiligen Petrus und Paulus in Lemberg, Volodymyr Jarema, aus der Jurisdiktion der ROK löste. Die Autokephaliebestrebungen, vor allem unterstützt von der ukrainischen Diaspora in den USA, breiteten sich grundsätzlich in der Konfrontation mit der ROK und in der Konkurrenz mit der UGKK aus.

Das Oberhaupt der UAOK, Mstyslav Skrypnyk³⁸⁷, wurde im Juni 1990 auf der Synode der UAOK zum ersten „Patriarchen von Kyjiv und der Ganzen Ukraine“ erhoben. Nach seinem Tod wurde 1993 Volodymyr Jarema zum Nachfolger gewählt. Ende 1996 kam es innerhalb der UAOK zu einer dem Patriarchen Dymytrij Jarema feindlich gesonnenen Spaltung mit dem Metropoliten Petr Petruš an der Spitze.³⁸⁸ Nach Jaremas Tod am 25. Februar 2000 verzichteten die Bischöfe der UAOK auf die Neuwahl eines Patriarchen in der Hoffnung auf eine Einigung der ukrainischen Orthodoxie. Sie wählten Bischof Mefodij Kudrjakov von Ternopil zum Patriarchatsverweser.³⁸⁹ Nach einer neuen Spaltung, die sich im April 2003 auf Initiative von Bischof Mefodij innerhalb der UAOK vollzog, blieb der Erzbischof der Eparchie Charkov-Poltava, Ihor Isičenko, der eigentliche Vertreter der Idee der Vereinigung der UAOK mit der Weltorthodoxie, von der die Patriarchen Mstyslav Skrypnyk und Dymytrij Jarema beseelt waren. Da die UAOK keinen kanonischen Status inne hat, wird während der Gottesdienste der Name des Metropoliten Konstantin der kanonisch anerkannten Ukrainischen Orthodoxen Kirche in den USA unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen als Oberhaupt der UAOK commemoriert. Die UAOK verfügte Anfang Januar 2004 über 1154 Gemeinden, 5 Klöster, 685 Geistliche und 697 Kirchengebäude – 97 waren im Bau.

3.2. Zur Autokephaliefrage im Kontext der ukrainischen Orthodoxie

Das Thema der „Autokephalie“ in der orthodoxen Theologie benötigt eine systematische Auslegung.³⁹⁰ Dies muss vor allem in kanonischer Hinsicht geschehen, um zunehmende Spannungen in der

³⁸⁵ Siehe zu den einzelnen Fakten um die Liquidierung der UAOK R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 57-65. Das Zitat befindet sich auf Seite 57; siehe auch zur Sowjetpolitik gegen die Orthodoxe Kirche in der Ukraine. F. Heyer, *Die Kirchengeschichte der Ukraine*, 176-183.

³⁸⁶ A. Svitich, *Pravoslavnaĭ Cerkov' v Polše i jejo avtokefalija*, Buenos Aires 1959, 198 ff.

³⁸⁷ Mstyslav Skrypnyk – geboren am 10.4.1898 in Poltava, Mönchsgelübde am 6.5.1942, Priesterweihe am 10.4.1942, Bischofsweihe am 14.5.1942, 1942-1946 – Bischof von Perejaslav, 1946-1947 – Bischof von Paris, 1947-1950 – Erzbischof von Winnipeg, 1950-1971 – Erzbischof von New York, 1971-1990 – Erzbischof von Philadelphia, zum Patriarchen erhoben am 5.6.1990, gest. am 11.6.1993 in Kyjiv.

³⁸⁸ Ch. Weise, *Eigentumskonflikte innerhalb der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche*, in: COst 52: 1997, 205.

³⁸⁹ Bischof Mefodij Kudrjakov von Ternopil verursachte am 9. April 2003 eine neue Spaltung innerhalb der UAOK, indem er sich von den Bemühungen seiner Vorgänger, nach der kanonischen Gemeinschaft mit der Gesamtorthodoxie zu suchen, abwendete.

³⁹⁰ Anne Jensen verweist in ihrer umfassenden Darstellung auf den Mangel an einer systematischen Auslegung der Frage der Institution der Autokephalie in der orthodoxen Theologie, die ihr charakteristisches Merkmal ausmacht. Siehe *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, 127 f. Es

Gemeinschaft der orthodoxen Kirchen zu entschärfen. N. Lossky konstatiert schwerwiegende „Konflikte in den zwischenkirchlichen Beziehungen“, vor allem bezüglich der Diasporafrage. Zum Ausdruck kommen sie seiner Meinung nach dadurch, dass die im Sakrament verwurzelte Communio-Ekklesiologie in den Beziehungen zwischen den orthodoxen Kirchen keineswegs gelebt werde.³⁹¹

„Autokephalie“ ist laut der orthodoxen Kirchentradition „Form einer unabhängigen Kirchenorganisation und administrativen Regelung“³⁹², gemäß derer eine autokephale Kirche über ein eigenes Haupt verfügt, das von den Bischöfen dieser Ortskirche gewählt und geweiht wird. Alle orthodoxen Kirchen sind im eigentlichen Sinne nur relativ autokephal, denn sie erkennen in Christus ihr gemeinsames Oberhaupt an. Eine autokephale Ortskirche konstituiert sich ebenso auf der Basis des Nationalprinzips, laut dem jede Nation über eine unabhängige Kirche verfügt. Jede einzelne autokephale Kirche der byzantinischen Tradition steht in der Einheit des Glaubens, des Kultes und der kanonischen Ordnung mit den anderen orthodoxen Ortskirchen. Daher versteht sich die Orthodoxie als die „Gemeinschaft und Einheit der durch den Glauben und das eine sakramentale Leben verbundenen autokephalen Ortskirchen“.³⁹³ Das Synodalitätsprinzip macht die Freiheit jeder einzelnen Ortskirche sowie die organische Einheit und gegenseitige Abhängigkeit innerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft sichtbar.

Die Bestimmungen der ökumenischen Konzilien sowie der „Apostolischen Kanones“ galten von Anfang an als Rechtfertigung des Autokephalieprinzips.³⁹⁴ Nach A. Schmemmann handelte es sich in diesem Zusammenhang um die älteste Schicht der kirchlichen Tradition, die die normative Funktion der Ekklesiologie bildete.³⁹⁵ Die Kanones 6 und 7 des Konzils von Nizäa (325) sowie Kanon 8 des Konzils von Ephesus (431) verliehen den altertümlichen Bräuchen der kirchlichen Ordnung, die zu den kirchlichen Verfassungsordnungen der ersten christlichen Gemeinden als unabhängige Ortskirchen mit ihren Bischöfen an der Spitze (2Kor 1,1; 8,1; 1Thess 1,1) gehörte, gesetzgebende Gültigkeit. Der Bischof von Jerusalem erhielt den Ehrevorrang, und die Kirchen in Alexandrien, Rom, Antiochien und dem palästinensischen Cäsarea erwarben den Metropolitanstatus als eine Vorstufe im Aufbau der Autokephalie in der Gesamtkirche. Laut der Kanones 2 und 6 des Konzils von Konstantinopel (381) und dem Kanon 28 des Konzils von Chalkedon (451) wurde dem Patriarchen von Konstantinopel der Ehrevorrang und Zuständigkeitsbereich außerhalb der Reichsgrenzen gesichert. Das Konzil von Konstantinopel (381) bestätigte im Kanon 2 den Beschluss des Konzils von Nizäa über die Metropolen, so dass man ab dem Ende des 4. Jahrhunderts von der Bildung einer gewissen Selbständigkeit der Ortskirchen sprechen konnte. Diese Rechtsentwicklung vollzog sich endgültig mit dem Konzil von Chalkedon (451), das im Kanon 17 die rechtliche Grundlage zur Gründung oder einer eventuellen Aufhebung der Autokephalie einer Ortskirche festlegte. Die Organisation der Kirchenprovinzen musste sich seither der zivilen und der öffentlichen Ordnung bzw. mit der Gründung einer größeren Stadt durch die Reichsmacht angleichen.³⁹⁶

wird dabei auf das Handbuch für orthodoxe Dogmatik von Panagiotis Trembelas verwiesen, das keinerlei Bezug auf den Begriff „Autokephalie“ nimmt. Vgl. *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, Bd. 1, Teil 2, Anm. 57.

³⁹¹ In Bezug auf die Situation in der orthodoxen Diaspora schreibt N. Lossky von der „Häresie“: „C'est là qu'est révélé avec le plus de clarté le fait que, si les orthodoxes ont dans leur patrimoine une très belle ecclésiologie, fondée à tous les niveaux sur la relation communionnelle, tant entre les Eglises qu'entre les personnes dans chaque Eglise, relation enracinée, comme toute la théologie de l'Eglise, dans le Sacrement, ils ne la vivent pas.“ Siehe *Préparation du concile pan-orthodoxe*, in: *Études* 347: 1977, 268 ff., 270 f.

³⁹² T. Sabev, Art. „Autokephalie“, in: H. Krüger u. a. (Hgg.), *Ökumene Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen*, Frankfurt a. M. 1987, Sp. 110.

³⁹³ H. M. Biedermann, *Die modernen Autokephalien*, in: Kanon 4: 1980, 69.

³⁹⁴ H. M. Biedermann, *Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts und das orthodoxe Verständnis der Ortskirchen*, in: H. Fleckenstein u. a. (Hgg.), *Ortskirche und Weltkirche*, Würzburg 1973, 284-303.

³⁹⁵ A. Schmemmann weist in seinem Aufsatz auf drei Traditionsschichten in der orthodoxen Ekklesiologie hin. Zunächst ist von der „wesenhaften“ bzw. kanonischen Schicht die Rede, die in den ältesten Kanones als eine innere Ordnung der frühen Kirche festgelegt wurde. Die nächste „imperiale“ Schicht bildete sich nach der konstantinischen Wende heraus. Die „nationale“ Schicht entstand nach dem Ende der byzantinischen Ära. Vgl. *A Meaningful Storm. Some reflexions on autocephaly, tradition and ecclesiology*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 15: 1971 (H. 1-2), 6-12 ff.

³⁹⁶ „Si vero quaelibet civitas per auctoritatem imperialem renovata est, aut si renovetur in posterum, civilibus et publicis ordinationibus etiam ecclesiarum parochianarum sequatur ordinatio“. G. D. Mansi (Hg.), *Sacrorum Conciliorum*, B. 7, Paris-Leipzig 1901, Sp. 389.

Der Kanon 36 des Konzils von Konstantinopel (690/691, Trullanum) bestimmte die Ordnung der altertümlichen Patriarchate. Die Autokephalie besaßen die alten Patriarchate von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Konstantinopel, deren vorrangiger Status von den ersten ökumenischen Konzilien bestätigt wurde. In der späteren Neuzeit der national-politischen Wiedergeburt wurden dann weitere orthodoxe Kirchen als autokephal erklärt und zum Patriarchat erhoben: Moskau (Autokephalie seit 1448 und Patriarchat seit 1589), Serbien (1879 und 1920/22), Rumänien (1859/1885 und 1925) und Bulgarien (1870/1945 und 1953/1961). Autonom sind ebenso die Kirchen von: Zypern (431), Georgien (680/1917), Griechenland (1833/1850), der Tschechoslowakei (1923), Polen (1924), Finnland (1923/25) und OCA (1970).³⁹⁷

Von den Anfängen der ukrainischen Autokephalie kann man seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts sprechen, als die Rechtssatzungen in den Jahren 1918-1919 durch die Staatsregierung und 1921 durch das Allukrainische Kirchenkonzil – jedoch ohne unabdingbare Zustimmung eines einzigen ukrainischen Hierarchen – festgelegt wurden. Die Autokephalieerklärung vollzog sich gegen den Widerstand des Moskauer Patriarchates, dem die orthodoxe Kyjiver Metropole kanonisch seit 1686 unterstellt war, und ohne Anerkennung der orthodoxen Kirchengemeinschaft. Da die Durchsetzung dieses Aktes bei keinem einzigen orthodoxen Hierarchen Unterstützung fand, erklärte sich das Konzil, das aus insgesamt 400 Delegierten, davon 60 Priestern, aus der ganzen Ukraine bestand, als die „kanonische rechtmäßige Stimme der gesamten ukrainischen Kirche, im festen Glauben der Gnade des Heiligen Geistes“ und entschied sich zur „Schaffung eines ukrainischen Episkopates“ bzw. zur Weihe der eigenen Bischöfe durch das Presbyterat und mit Beteiligung der gesamten Konzilsversammlung.³⁹⁸ Dies wiederum bildete das höchste Konfliktpotenzial bei der Errichtung der Autokephalie in der Ukraine. Zur Rechtfertigung ihres Vorgangs beriefen sich die Autokephalisten³⁹⁹ auf die „Intention Christi“, der bei der Übergabe der Vollmachten an das Apostelkollegium keineswegs zwischen Bischöfen und Presbytern unterschieden habe. Aus diesem Grund besaßen in einem Notstand auch die „presbyteroi“ einer Ortskirche die Weihegewalt. Des Weiteren wird Bezug auf die „Praxis der apostolischen Zeit“ genommen, in der ohne Unterschied eine wechselseitige Verwendung der Termini „episkopos“ und „presbyteros“ erfolgt gewesen sein soll (Apg 20,28; 1Tim 3,1-4; Tit 1,5-8; 1Petr 5,1-5). Die in der „Apostelgeschichte“ geschilderte Weihe von Barnabas und Paulus (Apg 13,1-3) sei durch die Gemeinde von Antiochien und die durch Presbyter vollzogene Handauflegung (1Tim 4,14) geschehen. R. Armstark schließt sich der Meinung an, dass es sich bei der von den Presbytern vorgenommenen Handauflegung um apostolische Ränge bzw. um Bischöfe gehandelt habe, die im Vergleich zu den Priestern mit einer Weihegewalt ausgestattet waren. Die erste Aussage zu den hierarchischen Rängen innerhalb des Presbyterates der urkirchlichen Struktur wird dem Kanon 1 der Apostel entnommen, wonach die Bischofsweihe von zwei oder drei Bischöfen vorzunehmen sei. Als eines der ältesten Zeugnisse gilt ebenso die Äußerung von Hieronymus, der schrieb, dass sich der Bischof gerade durch seine Ordinationsvollmacht vom Presbyter unterscheidet.⁴⁰⁰ Als ein drittes Argument für die Gültigkeit der Bischofsweihe durch das Presbyterat verwendeten die Autokephalisten die bei Hieronymus überlieferte, jedoch in Kontrast zur orthodoxen Tradition stehende einmalige Praxis der Kirche von Alexandrien, laut der man bis Anfang des 3. Jahrhunderts jeweils einen aus der Mitte zum Bischof gewählt und zum Patriarchen „ordiniert“ hat. Die Diskussion um die Rechtmäßigkeit des Episkopates der UAOK wurde durch den kirchenrechtlichen Akt des Episkopates der Autokephalen Orthodoxen Kirche in Polen beigelegt, das 1942 den Segen für die UAOK erteilte und

³⁹⁷ Die Aufzählung autonomer Kirchen ist bei den orthodoxen Theologen manchmal strittig. J. Meyendorff, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1963, 24-33. A. Kallis, *Orthodoxie. Was ist das?* Mainz 1979, 89-91. Siehe auch *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 1, Düsseldorf 1984, 13-33. A. Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie*, 74 ff.; F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München-Basel 1971, 41-88; Th. Nikolaou, *Die Orthodoxe Kirche*, 97-117.

³⁹⁸ Siehe zur Auseinandersetzung mit der Frage der Schaffung des ukrainischen Episkopates unter den Autokephalisten sowie der kanonischen Tichon-Kirche. R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 95 ff.

³⁹⁹ Der Erzbischof Ioan Teodorovyč, der 1924 vom Kyjiver Kirchenrat zur Leitung der Gemeinden der UAOK in die USA und nach Kanada gesandt wurde, stellte später einige theologische Argumente zusammen, die als Rechtfertigung für den außergewöhnlichen Vorgang der Autokephalisten in der Ukraine gelten sollten. Siehe *Blahodatnist' ierarchiji UAPC* (Rechtmäßigkeit der Hierarchie der UOAK), Regensburg 1947, 40 ff., 109 ff., 124ff.

⁴⁰⁰ „Quid enim facit, excepta ordinatione Episcopus, quod Presbyter non faciat?“ siehe St. Hieronymus, *Ad Evangelium*, Epistola 146, in: J. P. Migne (Hg.), PL 22, 1194; siehe auch eine ausführliche und sachbezogene Darstellung, J. Michl, *Die Presbyter des ersten Petrusbriefes*, in: H. Fleckenstein u. a. (Hgg.), *Ortskirche und Weltkirche*, 48-62.

durch die Ernennung des Bischofs von Luck Polikarp Sikorsky zum Erzbischof und ihrem Administrator die Erneuerung der Kirchenstruktur in der Ukraine einleitete.⁴⁰¹

Aus der Deklaration des Allukrainischen Konzils (1921) geht hervor, dass die Autokephale Kirche ein historisches, kanonisches und moralisches Existenzrecht „innerhalb des eigenen Landes, wie auch in den übrigen ukrainischen Siedlungsgebieten und in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen“ besitze.⁴⁰² Laut der Erklärung des Hauptinitiators der Autokephalie-Bewegung in der Ukraine und dem ersten Metropoliten der UAOK, V. Lypkivs'kyj, genügte zum Erlangen der Autokephalie die Tatsache, dass die ukrainische Kirche „in Treu gegen sich selbst auf dem Grund des Konzils von 1921 fest steht“.⁴⁰³ In seinem Buch *Grundprinzipien der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche* behauptet S. V. Savčuk, dass die nationale Kirche auch ohne formelle Ausgliederung aus einer übergeordneten Jurisdiktion „aus sich selbst heraus“ das Recht auf Autokephalie gewinne und keiner Anerkennung durch andere Kirchen bedürfe, wie dies am Beispiel der Griechisch-Orthodoxen Kirche von Kanada der Fall war.⁴⁰⁴ Aus diesem Grund schien für die Autokephalisten in der Ukraine ein Akt der Selbstproklamation für die Erklärung der Autokephalie zu genügen.

Die ukrainischen Autokephalisten waren jedoch bemüht, das Prinzip der Autokephalie mit dem der Einheit der einzelnen Ortskirchen in Einklang zu bringen, indem sie das Wesen der Kirche als eine aus zwei Elementen bestehende Gesellschaft definierten, die aus einem göttlichen, unsichtbaren der Lehre, der Sakramente und der Gnade, und einem sichtbaren der Organisation nach außen besteht. Zwischen dem Prinzip der Einheit und der Tatsache der gleichzeitigen Existenz verschiedener Kirchen bestehe nach O. Lotoc'kyj kein innerer Widerspruch. Trotz der Vielfalt der einzelnen Kirchen bleibe die innere Einheit erhalten. Die Manifestation der Einheit der Kirche nach außen scheint für Autokephalisten nur einen moralischen Wert zu haben. Sie gründet auf einer freien Übereinkunft. Eine „Weltunion autokephaler Kirchen“ könnte eine tragende Funktion auf der Ebene zwischenkirchlicher Beziehungen spielen. Für die Erhaltung der Einheit benötigt man keine dauernde, höchste und sichtbare Autorität. Die Befolgung der Anweisungen des Ökumenischen Konzils ist erforderlich. Seine Autorität scheint jedoch mangels dauernder Anwesenheit von geringer Bedeutung zu sein.⁴⁰⁵

Nach dem Metropoliten V. Lypkivs'kyj könne die bischöflich-monarchische Verfassung, welche sich unter dem Einfluss historischer Umstände aus der zur Zeit der Entstehung der altkirchlichen Kanones herrschenden monarchischen Staatsform herausgebildet habe, nicht länger beibehalten werden; sie sei in eine kirchlich-synodale umzuwandeln, wie es dem Geist der rechtgläubigen christlichen Kirche entspreche.⁴⁰⁶ Die konziliare Verfassung der UAOK resultiert aus den Wesenskennzeichen der Katholizität und der Einheit der Kirche. Sie stützt sich auf den Katholizitätsbegriff, der den inneren Grund der Einheit in der Vielfalt und der Vielfalt in der vollkommenen Einheit aller durch das Band der Liebe geeinten Glieder ausmacht.⁴⁰⁷ B. Sartorius bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „Eine solche Einheit in

⁴⁰¹ R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 213 f. Letztendlich ließ der Erzbischof Ioan Teodorovyč am 26. August 1949 die Revalidation seiner Weihe erfolgen und damit die Diskussion über den zweifelhaften Charakter der Errichtung der Hierarchie in der UAOK beilegen. Vgl. Ebnd. 208 ff.

⁴⁰² Vgl. „Actes du Synode Orthodoxe Panukrainien“, in: M. D'Herbigny (Hg.), *Documents inédits. L'Eglise Orthodoxe Panukrainienne*, in: OrChr 3: 1923, 88.

⁴⁰³ R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 102.

⁴⁰⁴ S. V. Savčuk, *Osnovni zasady Ukraïnskoji Greko-Pravoslavnoji Cerkvy v Kanadi* (Verfassung der Ukrainischen Griechisch-Orthodoxen Kirche in Kanada), Winnipeg 1950, 13.

⁴⁰⁵ „Des représentants électifs de toutes les Eglises autocéphales doivent devenir l'organe de l'union mondiale des Eglises.“ Siehe „Actes du concile Orthodoxe Panukrainien“, Artikel 4, in: M. D'Herbigny (Hg.), *Documents inédits*, 89; vgl. auch O. Lotoc'kyj, *Avtokefalija*, Bd. 1, 9 ff.

⁴⁰⁶ R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 99.

⁴⁰⁷ R. Armstark beruft sich in seiner Darstellung auf M. Jugie, *Thologia dogmatica*, Bd. 4, 310, 570, der von einer innerhalb der Orthodoxie erfolgten Umwandlung des Katholizitätsbegriffes von der räumlich-zeitlichen, alle Menschen umfassenden Universalität auf eine innere Qualität der Kirche spricht. Demnach beinhaltet der Begriff „Katholizität“ den inneren Grund der Einheit in der Vielfalt und der Vielfalt in der vollkommenen Einheit der Glieder, die geeint sind durch das Band der Liebe. Der von A. S. Chomjakov verwendete Terminus „sobornaja“ gibt am besten den konziliaren Charakter der orthodoxen Ekklesiologie wieder. Er beinhaltet nicht so sehr die Allgemeinheit bzw. Universalität der Kirche als ihre „gemeindliche“ bzw. „gemeinschaftliche“ Dimension und somit unterstreicht die Aussage über die Katholizität und die Einheit der Vielfalt der Ortskirchen. Nach R. Armstark werde gerade das tiefste Verständnis der Kirche als mystischer Leib Christi und organische Einheit seiner Glieder

der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit kann, im Leben der Gemeinde, nicht anders als konziliar sein, das heißt: gelebt in einem Leib, in dem jedes seiner Glieder eine Stimme hat und damit seinen Beitrag zum dynamischen Leben des Ganzen leistet“.⁴⁰⁸ Das Allukrainische Landeskonzil bildete das höchste Organ der Kirche, ausgestattet mit der höchsten legislativen, direktiven und richterlichen Gewalt. Die Verwirklichung des Prinzips der Konziliarität in der Leitung der UAOK kam dadurch zum Vorschein, dass der Metropolit von Kyjiv und der Ganzen Ukraine und der Oberste Rat gemeinsam daran maßgeblich beteiligt waren. Der Allukrainische Kirchenrat, der aus 150 von den Gemeinden Delegierten bestand, spielte neben dem Landeskonzil eine entscheidende Rolle. Er wurde auf drei Jahre gewählt und versammelte sich zweimal jährlich. Außerdem waren die Synoden und Räte der Eparchien, Rayons und Parochien durch ihre Zuständigkeitsbereiche an der Leitung der UAOK mitbeteiligt.⁴⁰⁹

Der Hauptförderer der Autokephalie der orthodoxen Kirche in der Ukraine, Kultusminister O. Lotoc'kyj, betonte 1918 in seiner Rede auf dem Allukrainischen Kirchenkonzil den nationalen Charakter der Ortskirche als einer ausschlaggebenden Konstituante der Autokephalie. Die christliche Religion sei zwar in ihren verbindlichen Aussagen universal, sie bediene sich aber in der Form ihrer historischen Existenz der natürlichen Anlagen einer jeden Nation. Die Religion setze somit die Nationalität als eine geeignete Form ihrer Darstellung und Ausbreitung voraus. Des Weiteren sagte er, es sei die grundsätzliche Einstellung der ukrainischen Regierung, dass in einer unabhängigen Nation auch die Kirche unabhängig sein müsse. Keine pflichtbewusste Regierung kann hinnehmen, dass das Zentrum kirchlicher Gewalt seinen Sitz im Ausland habe. Folgerichtig müsse die ukrainische Kirche in ihren Beziehungen zu den anderen Kirchen unter der Jurisdiktion des Metropoliten von Kyjiv und in der kanonischen Gemeinschaft mit anderen unabhängigen Kirchen autokephal sein.⁴¹⁰

Ein Teil der ukrainischen Orthodoxie erzielte 1921 den autokephalen Status ihrer Kirche durch einen Akt der Selbsterklärung. Die Diskussion um den einmaligen Charakter der Schaffung ihres Episkopates wurde vor allem durch den kirchenrechtlichen Akt des Warschauer Metropoliten Dionisy Waledynskyj der Autokephalen Orthodoxen Kirche in Polen beigelegt, indem er 1942 seinen Segen zur Einsetzung des Bischofs Polikarp zum Erzbischof und Administrator der UAOK erteilte. 1995 nahm das Ökumenische Patriarchat mit der UAOK im Exil die Kirchengemeinschaft auf. Die ukrainischen Autokephalisten betonen den nationalen Charakter ihrer Kirche, kämpfen um ihre innere Einheit und sind auf der Suche nach ihrer Anerkennung durch die Weltorthodoxie. Die grundsätzlichen Fragen, die sich im Kontext der ukrainischen Autokephalie stellen, beziehen sich auf die Betonung des nationalen Charakters und auf das Recht der Verleihung der Autokephalie für die Ukrainische Orthodoxe Kirche seitens des Ökumenischen Patriarchates.

Die innere Harmonie der orthodoxen Kirchengemeinschaft wurde nicht selten der Gefahr der „sozialpolitischen Widersprüche, innenpolitischen Auseinandersetzungen, nationalistischen Äußerungen“ ausgeliefert. Todor Sabev stellt in seinem Artikel mit Nachdruck fest, dass die autokephale Struktur selbst, und vorwiegend der nationale Charakter der Mehrzahl der gegenwärtigen Landeskirchen mit ihren spezifischen Interessen, den Weg der oben genannten negativen Faktoren auch erleichtere. „Die Kirchendiözesen stimmen nicht immer mit den zivil-administrativen Gebieten überein und viel weniger mit den ethnischen Grenzen. Manchmal fallen in den Grenzen eines Staates mehrere autokephale Kirchen zusammen. Die Tendenz zur nationalen Kirche steht nicht immer in Einklang mit der orthodoxen Ekklesiologie. Die Jurisdiktion der alten und neuen, ihrer Nationalität, ihrem Ursprung und Charakter nach verschiedenen orthodoxen Diaspora, auf die das Patriarchat von Konstantinopel und die betreffenden autokephalen Landeskirchen Anspruch erheben, ist eine schwere Prüfung für die Einheit und gerät in Widerspruch zu den Prinzipien eines orthodoxen Bischofs in einer Stadt und eines einzigen Metropoliten in einer administrativen Gegend.“⁴¹¹ Neben dem nationalen und territorialen Prinzip, das in

mit „Sobornost“ am treffendsten gekennzeichnet. Vgl. *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 99 f., 206 f.

⁴⁰⁸ B. Sartorius, *Die Orthodoxe Kirche*, Genf 1973, 294.

⁴⁰⁹ Siehe zahlreiche Dokumente zur Geschichte der UAOK in den Jahren 1917-1930. M. D'Herbigny (Hg.), *Documents inédits*, 106-118; Siehe auch R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 207.

⁴¹⁰ Siehe die Abschnitte aus der Rede des Kultusministers O. Lotoc'kyj während des Allukrainischen Kirchenkonzils im Jahre 1918. O. Lotoc'kyj, *Avtokefalija*, Bd. 1, 142; vgl. vollständige Rede des Kultusministers. N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 111 f.

⁴¹¹ T. Sabev beruft sich hier auf Kanon 28 des Konzils von Chalkedon (451). Siehe Art. „Autokephalie“, Sp. 113.

einer Spannung zur universalen Sendung der orthodoxen Kirche steht, sind nach R. Armstark ebenso „geschichtliche Tradition und andere Gegebenheiten und Bedürfnisse bei der Bildung von selbständigen Ortskirchen am Werk, ja es scheint, dass schließlich jede Form, in der sich menschliches Leben in der historischen Entwicklung organisiert, hinreichende Voraussetzung zur Ausbildung von Autokephalien bietet“.⁴¹²

J. Meyendorff gehört zu der Reihe der orthodoxen Theologen, die eine scharfe Kritik in Bezug auf die innerorthodoxen, durch Nationalismen bedingten, Kirchenspannungen üben. „Die meisten orthodoxen Kirchen kämpfen um das Überleben in feindseligen Gesellschaften, jedoch selbst angesichts dieser Gefahr, von der sie gemeinsam betroffen sind, schaffen sie es nicht, ihre kleinlichen Teilungen, ihren Nationalismus und das daraus resultierende Chaos zu überwinden.“⁴¹³ Auch auf der katholischen Seite wird die innerkirchliche Lage innerhalb der Orthodoxie vor allem in der Diaspora kritisch beurteilt. „Man könnte ja der orthodoxen Seite entgegenhalten, dass sie es unter ihren eigenen Mitgliedskirchen bisher nicht vermocht hat, die kanonisch unbezweifelte altkirchliche Norm der territorial einheitlichen Hierarchie durchzusetzen, dass vielmehr dieses Prinzip ständig neu in orthodoxen Kirchen durch den Aufbau ethnisch bedingter Parallelstrukturen auf gleichem Territorium konterkariert wird. Wie man weiß, ist die Bereinigung dieses Zustandes eines der wichtigsten Anliegen des künftigen Panorthodoxen Konzils, ohne dass konkrete Hoffnung auf eine durchgreifende Regelung besteht.“⁴¹⁴

Der Patriarch von Moskau und ganz Russland, Alexij II., besuchte vom 12.-17. April 1991 das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in Istanbul. In seiner Rede sagte der Ökumenische Patriarch Dimitrios I., dass der internationale Charakter der Orthodoxie das Heilmittel gegen die in Süd- und Osteuropa aufbrechenden Kämpfe der Völker untereinander sei und betonte, dass nach dem Abtreten des kommunistischen Internationalismus als politischer und geistiger Kraft dort erneut die Stunde der orthodoxen Kirchen schlagen könne, „wenn sie der Einheit und Zusammenarbeit den Vorrang vor einem engen Nationalkirchentum geben“.⁴¹⁵

Das Problem des Regionalismus bedrohte häufig, besonders in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Einheit der Orthodoxie. Die Synode von Konstantinopel sah sich 1872 – im Zusammenhang mit der Kirche von Bulgarien – gezwungen, Phyletismus als ein häretisches Kirchenverständnis und widersprüchlich dem Evangelium zu verdammen. Die nationalistischen Tendenzen wiesen die Schwächen des Autokephalieprinzips auf, das für das Verhältnis zwischen den orthodoxen Kirchen bestimmend ist. Das nationale Prinzip als Grundlage stelle für die Kirche einen „völlig unannehmbaren Fremdkörper“ dar, heißt es im Beschluss der „Heiligen und Großen Synode“ von Konstantinopel. „Bei der Gründung verschiedener Kirchen am gleichen Orte, deren Zugehörigkeit von der Abstammung abhängig ist, die nur die Gläubigen einer einzigen Volksgruppe aufnehmen, die alle ausschließen, die anderen Volksgruppen angehören, und die nur von Hirten der gleichen Herkunft gelenkt werden – wie dies die Anhänger des Phyletismus verlangen –, handelt es sich um ein Ereignis ohne Beispiel.“ In den heiligen Kanones fände sich nirgendwo auch nur eine Spur eines Phyletismus. Im Kanon 34 der Apostel, der von den „Bischöfen eines jeden Volkes“ spricht und auf den sich die Phyletisten zur Rechtfertigung der Gründung ihrer Nationalkirchen berufen, sei „von Ortskirchen und nicht von Nationalkirchen die Rede“. Des Weiteren verweist die Synode auf eine Gefahr des Umsturzes der orthodoxen Kirchenordnung, laut der es in einer Stadt nur einen Bischof geben solle. „Das Prinzip des Phyletismus dagegen lässt es zu, dass es in derselben Stadt vom gleichen Bekenntnisse zwei, drei oder noch mehr Bischöfe gibt, das heißt ebenso viele Bischöfe, wie es in dieser Stadt Volksgruppen gibt.“ Der Phyletismus befinde sich „im offenbaren Widerspruche zum Geist und zur Lehre Christi und wirkt ihnen entgegen ...“. Die Synode verdammt und verurteilt den „Phyletismus, welcher Diskriminierungen auf der Grundlage der Abstammung, Streitigkeiten, Eifersüchteleien und Auseinandersetzungen auf der Grundlage der Volksgruppen-Zugehörigkeit innerhalb der Kirche Christi mit sich bringt, denn er widerspricht der Lehre des Evangeliums und den heiligen Kanones unserer seligen Väter, auf welchen die heilige Kirche ruht,

⁴¹² R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 200.

⁴¹³ J. Meyendorff, *Schwesterkirchen*, 51; zur kritischen Bemerkung des orthodoxen Theologen J. Meyendorff über die Situation der orthodoxen Kirchen in Zusammenhang mit dem Nationalismus, kirchlichen Regionalismus, ethnischen Separatismus. Siehe ders., *Kirchlicher Regionalismus*, 310 ff.

⁴¹⁴ H.-J. Schulz, *Die Zurückweisung des Uniatismus*, 28.

⁴¹⁵ *Der Patriarch von Russland zu Gast beim Ökumenischen Patriarchen*, in: OrthFor 5: 1991, 381-382, hier 381.

welche die christliche Ordnung mit Schönheit schmücken und sie zum Glauben Gottes führen“.⁴¹⁶ Nach Th. Nikolaou, der sich in seiner Ausführung detailliert mit der grundlegenden Frage der Autokephalie beschäftigt, geht es im Kanon 34 nicht um eine Nation im modernen Sinne dieses Begriffs, sondern um ein Volk, das durch eine oder mehrere Gemeinsamkeiten verbunden sei. Die wohl wichtigste Gemeinsamkeit in diesem Kanon bestehe im Christsein dieser Menschen, die von einem zusammengehörenden und zusammenkommenden Episkopat geleitet würden.⁴¹⁷ Daher habe er die Einheit und Ordnung einer Ortskirche (und nicht einer Nationalkirche) im Blick und betreffe somit die Autokephalie auf der Ebene der Metropole; unter Ethnos sei dort das christliche Volk einer Metropole gemeint, das selbstverständlich eine konkrete geographische Ortschaft, eine konkrete Provinz, bewohne. Der Begriff Ethnos bedeute nicht eine „Provinz“ im politisch-geographischen Sinne an und für sich.⁴¹⁸

Die drängende Frage nach dem Phyletismus wurde im Mittelpunkt der Debatten des Athener Kongresses von 1976 unter dem Motto „Katholizität und Nationalität“ behandelt. J. Karmiris gehörte zu den schärfsten Kritikern jedes extremen Nationalismus, der im Widerspruch mit der Katholizität der Kirche steht, die ja immer als das ausschlaggebende Kriterium gelten muss.⁴¹⁹ Die Koexistenz eines Nationalstaates mit der Kirche ist jedoch gleichzeitig sehr erstrebenswert und ein gesunder Nationalismus, in diesem Sinne durchaus zu bejahen.⁴²⁰ In seinem Kommentar zum Referat von J. Karmiris stellt Thomas Hopko eine berechtigte Frage nach dem Sinn der Bewahrung des nationalen Charakters in den einzelnen orthodoxen Ortskirchen und ob in gewissen Situationen – etwa der Diaspora – auf die nationale Dimension um Christi willen verzichtet werden müsse.⁴²¹ In diesem Zusammenhang unterstreicht Th. Nikolaou die zu bewundernde Eigenschaft der Orthodoxie, die sowohl im Byzantinischen als auch im Osmanischen Reich das „Gleichgewicht zwischen übernationalem und nationalem Auftrag“ bewahrte, „indem sie nie den ersten (...) dem zweiten (...) geopfert hat, sondern umgekehrt.“ Besonders für die Kirche Konstantinopels habe der übernationale bzw. ökumenische Auftrag immer Vorrang gehabt.⁴²² Nach Th. Hopko widerspricht es der Natur des bischöflichen Amtes, „Ethnarch“ zu sein, da gerade er die „sakramentale Manifestation Christi“ und die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche gegenüber der nationalen Begrenztheit zu bezeugen habe.⁴²³ Für den Koreferenten aus Rumänien, den Metropoliten Antonie Plamadeala ist die Nationalität kein wesenhaftes Attribut der Kirche, wohl aber eine konkrete Bedingung ihrer historischen Existenz. Die Nationalität muss jedenfalls auf die Universalität ausgerichtet bleiben.⁴²⁴ Die Debatten des Kongresses von Athen zusammenfassend kommt Anne Jensen zu der Schlussfolgerung, dass das entscheidende Kriterium zur Beurteilung der Autokephalie als Kirchenstruktur das Prinzip der Katholizität sei. Die nationalen Werte dürfen ihren Platz haben, keineswegs aber verabsolutiert werden. Das nationale Prinzip

⁴¹⁶ Der Text des Beschlusses der Lokalsynode von Konstantinopel (1872). Siehe Metropolit Maximos von Sardes, *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Freiburg v. Br. 1980, 399 ff.

⁴¹⁷ Th. Nikolaou, *Die Orthodoxe Kirche*, 92.

⁴¹⁸ Ebd., 96.

⁴¹⁹ J. Karmiris erklärt ausführlich das orthodoxe Verständnis von der Katholizität der Kirche. Diese Katholizität „excludes the extreme nationalism of any local Orthodox Church, which, as it follows from the above, is incompatible with the sense, that is the sense of universality and ecumenicality which has a nature that exceeds time and nation and has the ecumenical mission of the Church of Christ extending throughout time and space.“ *Catholicity of the Church and Nationalism*, in: S. Ch. Agouridès (Hg.), *Procès - Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe* (à Athènes 19-29 August 1976), Athen 1978, 458-482, hier 470.

⁴²⁰ J. Karmiris schreibt in Bezug auf das Verhältnis zwischen dem nationalen Staat und der Kirche von „relation of co-existence and togetherness and collaboration, of harmonious and mutual help and influence“. Siehe ebd. 472.

⁴²¹ „Is the preservation of nationality, according to Orthodox theology, a positive virtue which must be affirmed in every case, and actively propagated and nurtured? Or must we not say theologically that there are situations in which people must not only transcend the conditions of their nationality – not *citizenship*, but nationality – and perhaps even *deny* themselves this nationality for the sake of Christ, and the love of the neighbours, and the of the enemies?“ Siehe Th. Hopko, *2nd Comment*, in: S. Ch. Agouridès (Hg.), *Procès - Verbaux*, 486-489, hier 487.

⁴²² Siehe eine ausführliche Darstellung des orthodoxen Verständnisses des Verhältnisses zwischen Kirche und Volk. Th. Nikolaou, *Die Orthodoxe Kirche*, 79 f.

⁴²³ Siehe Th. Hopko, *2nd Comment*, in: S. Ch. Agouridès (Hg.), *Procès - Verbaux*, 489.

⁴²⁴ „L’ethnicité est un élément distinctif présent dans l’existence des hommes et une donnée ontologique avec laquelle opère la catholicité, ainsi que l’Église opère en général avec des structures diverses, comme sont les langues, les cultures, les degrés de l’intelligence etc. Mais la catholicité ne peut pas se réduire à l’ethnicité et ne peut pas être affectée dans sa substance, par exemple si les ethnies se mélangent ou changent.“ A. Plamadeala, *Catholicité et ethnicité*, in: S. Ch. Agouridès (Hg.), *Procès - Verbaux*, 490-500, hier 499 f.

allein, losgelöst vom alten kanonischen Territorialprinzip, werde zur Häresie und könne daher nicht die Grundlage für eine eigenständige Kirche sein.⁴²⁵

Die Frage nach der Autokephalie und dem damit verbundenen Nationalismus bleibt trotz der Verurteilung aus Konstantinopel offen. J. Karmiris stellt in seinem Handbuch der orthodoxen Dogmatik fest, dass man auch heute den Phyletismus trotz seiner scharfen Verurteilung im traurigen Phänomen mehrerer orthodoxer Bischöfe an einigen Orten des Auslands beobachten könne. Zwecks der Wiederherstellung der kanonischen kirchlichen Ordnung hält er es für notwendig, dieses Phänomen so schnell wie möglich zu beheben.⁴²⁶ Die Spannung innerhalb der orthodoxen Ekklesiologie hinsichtlich ihrer universalen und lokalen Dimension bedarf einer Entschärfung. N. Nissiotis ist der Meinung, dass die Katholizität nicht nur die Hauptfrage der Ekklesiologie, sondern auch eines der Hauptprobleme des interkonfessionellen Gesprächs über das Wesen der Kirche sei. (...) Die Katholizität der Kirche und ihre rechte Bedeutung für die orthodoxe Ekklesiologie und ihre kirchliche Existenz bleibe Kern und Hauptproblem im Gespräch der voneinander getrennten Christen.⁴²⁷ Angesichts der rivalisierenden orthodoxen Jurisdiktionen vor allem im Westen meint der ukrainisch-unierte Theologe Chirovsky, dass das katholische Modell der Kirchenstruktur für die praktische Organisation der Orthodoxie Lösungsansätze für das so genannte „Problem der Diaspora“ bieten kann. Allein die Ekklesiologie der eucharistischen *Communio* scheint nicht ausreichend zu sein. Anhand des *Codexes für die Katholischen Ostkirchen* weist er auf Folgendes hin: Wenn die zentrale kirchliche Autorität weniger bürokratisch und mehr als eine aktive Synode eingefügt wäre, dann könnte die antinomische Spannung zwischen der universalistischen und der eucharistischen Ekklesiologie besser bewahrt bleiben.⁴²⁸

Neben dem Nationalismus bildet die Frage nach einer rechtmäßigen Verleihung der Autokephalie ein ernsthaftes Problem. Th. Nikolaou schreibt, dass für die Anerkennung einer Kirche als autokephal die Voraussetzungen und die Kriterien im engeren Sinne nicht festgelegt worden seien. Für eine sichere und endgültige Instanz für die Verleihung der Autokephalie hält er das ökumenische Konzil. „Bedenkt man jedoch, dass auch die ökumenischen Konzile sich bei ihren einschlägigen Entscheidungen auf das Gewohnheitsrecht berufen haben, so muss man dieser Voraussetzung nur eine formale Bedeutung beimessen.“⁴²⁹ Angesichts aller Kanones, die die kanonische Lage der einzelnen autokephalen Kirchen und ihr gegenseitiges Verhältnis beschreiben, hat sich seit den Anfängen in der Praxis der Errichtung neuer Autokephalien keine rechtliche Konstante herausgebildet, die die Verfahrensweisen festgelegt hätte. Folglich blieb die Erklärung der Autokephalie der Hierarchie der jeweiligen Ortskirchen überlassen, meist unter starker Unterstützung der politischen Herrschaft. Gewöhnlicherweise bemühte sich dann lange Jahre eine Volkskirche nach der Selbsterklärung ihrer Autokephalie um die Anerkennung durch die Mutterkirche und die übrigen autokephalen Kirchen.⁴³⁰

Zur Verleihung der Autokephalie ist nach T. Sabev eine der Institutionen bevollmächtigt: „die Apostel und ihre Nachfolger, das ökumenische Konzil und die Bischofssynode der Mutterkirche oder einer anderen bisher führenden Kirche“.⁴³¹ Während der Arbeit der Interorthodoxen Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode der Orthodoxen Kirche, die vom 7.-13. November 1993 im orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy/Genf zusammenkam, wurde die Frage der Autokephalie und der Weise ihrer Proklamation diskutiert und abschließend in Form eines Papiers, das die einmütige Haltung der orthodoxen Kirche wiedergibt, festgelegt. In Bezug auf die Proklamation der

⁴²⁵ A. Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie*, 138.

⁴²⁶ J. Karmiris, *Ta Dogmatiká kai Sumboliká Mnemeía tés Ortodóksu Katolikés Ekklesiás*, Bd. 2, Graz² 1968, 1011 f.; Siehe auch ders., *Der Nationalismus in der orthodoxen Kirche*, in: L. Hein (Hg.), *Die Einheit der Kirche*, Wiesbaden 1977, 404-410.

⁴²⁷ N. Nissiotis, *Die qualitative Bedeutung der Katholizität*, in: ThZ 17: 1961, 259.

⁴²⁸ „Perhaps if that central authority were less like a bureaucracy and more like a ruling synod, the antinomic tension of universal versus eucharistic ecclesiologies could be better preserved and the whole enterprise could be protected from inordinate centralism and paternalism on the part of more powerful Churches“. A. Chirovsky, *The Union*, 41 f.

⁴²⁹ Th. Nikolaou, *Die Orthodoxe Kirche*, 118.

⁴³⁰ Siehe R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 202; H. M. Biedermann beruft sich unter anderem auf die Beispiele der Kirchen von Bulgarien und Makedonien, die sich 1870 und 1967 selbst als autokephal erklärten. Diesen Vorgang sieht er ähnlich auch bei den anderen autokephalen Kirchen. Vgl. *Die modernen Autokephalien*, 76 ff., 85 f.

⁴³¹ T. Sabev verweist auf den Apostolischen Kanon 34; den Kanon 12 des Konzils von Chalkedon (451); die Kanones 96 und 98 der Karth. Syn. 2. can. Sard. K. Siehe Art. „Autokephalie“, Sp. 112.

Autokephalie einer lokalen Kirche wird konstatiert, dass die lokale Synode der Mutterkirche das Verlangen der ihr unterstellten Kirchenregion nach Autokephalie annimmt, und die ekklesiologischen, kanonischen und pastoralen Voraussetzungen zu würdigen habe. Im Falle einer Zustimmung wird der Vorschlag an das Ökumenische Patriarchat zur Festlegung der panorthodoxen Zustimmung geleitet. Die offizielle Proklamation der Autokephalie erfolgt somit nach der Zustimmung der Mutterkirche und der gesamten orthodoxen Kirchengemeinschaft. Durch Herausgabe eines entsprechenden Patriarchaltomos wird eine neue Autokephale Kirche zum gleichberechtigten Mitglied der Gemeinschaft der autokephalen orthodoxen Kirchen.⁴³²

Auf die Frage, wer in der Orthodoxie das Recht hat, den Status der Autokephalie zu verleihen, antwortet der orthodoxe Bischof Kallistos, dass nur das Ökumenische Konzil die Macht habe, Autokephalie endgültig und dauerhaft zu gewähren. Die Mutter-Kirche könne das Bestreben einer Tochter-Kirche dem Ökumenischen Patriarchat, als dem ersten unter den Lokalkirchen, zur Beratung vorstellen. Konstantinopel würde aber nie in der Isolation von allen Ortskirchen die Entscheidung treffen wollen. Selbst wenn Konstantinopel bestimmen würde, dass das Moskauer Patriarchat die Mutter-Kirche der Kyjiver Kirche wäre, bedeutet das nicht, dass Moskau das Recht hätte, der Kyjiver Kirche die Autokephalie zu verleihen. Dies ist eine Frage des pan-orthodoxen Konsensus, in dem, so Bischof Kallistos, die Russische Orthodoxe Kirche eine Schlüsselrolle zu spielen habe. Aus der Sicht von Konstantinopel könne ohne die Kooperation des Moskauer Patriarchates keine dauerhafte Lösung in der Ukrainischen Situation gefunden werden.⁴³³

Die Kooperation des Moskauer Patriarchates ist gewiss erforderlich sowie auch die aller anderen orthodoxen Schwesterkirchen. Dabei bleibt jedoch die grundsätzliche Frage offen, ob es kanonisch und vor allem geschichtlich haltbar ist, dass das Moskauer Patriarchat bei der Verleihung der Autokephalie für die UOK als Mutter-Kirche auftreten würde.

3.3. Zur Diskussion um die Frage nach der Kanonizität der Unterstellung der Kyjiver Metropole unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates (1686)

Eine entscheidende Rolle in der Diskussion über die Autokephaliebestrebungen in der Ukraine spielt die einer kritischen geschichtlich-kanonischen Forschung bedürftige Frage nach der Rechtmäßigkeit der 1686 vollzogenen Unterwerfung der Kyjiver Metropole unter das Moskauer Patriarchat.⁴³⁴ Von der Lösung dieser Frage, die in der Historiographie entweder negativ – als Kritik der Kanonizität der Unterstellung der Kyjiver Metropole (ukrainische Interpretation) – oder positiv – als Rechtfertigung dieses Aktes (russische Interpretation) – dargestellt wurde⁴³⁵, hängt in erster Linie ab, wer – die Russisch-Orthodoxe Kirche oder das Ökumenische Patriarchat – als Mutter-Kirche berechtigt wäre, die Autokephalie für die Kyjiver Kirche zu verleihen.

Es steht außer Zweifel, dass im kirchenrechtlichen Status der Kyjiver Metropole nach dem Transfer aus dem Jahre 1686 eine beachtliche Veränderung eingetreten ist. Vor diesem kanonischen Akt trug der Kyjiver Metropolit den Titel von „Kyjiv, Halyč und Ganz Rus“.⁴³⁶ Danach wurde er einer Umgestaltung

⁴³² Siehe deutsche Übersetzung (aus dem Griechischen) der Texte der Interorthodoxen Vorbereitungskommission der Heiligen und Großen Synode der orthodoxen Kirche, (Chambésy, 7.-13. September 1993), *Die orthodoxe Diaspora und die Frage der Autokephalie*, in: US 49: 1994, 73-75, hier 74 f.

⁴³³ Th. Ware (Bishop Kallistos), *Response to Fr. Andriy Chirovsky: Toward an Ecclesial Self-Identity*, 129 f.

⁴³⁴ Fast vollständige Dokumentation über den Transfer der Kyjiver Metropole unter das Moskauer Patriarchat siehe in: Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii (weiter: Archiv JZR), Ser. 1, Bd. 5, Kyjiv 1872.

⁴³⁵ R. Yereniuk geht in der Historiographie hinsichtlich der Frage nach der Unterstellung der Kyjiver Metropole unter das Moskauer Patriarchat von „drei grundlegenden Schulen“ aus: der ukrainischen (von den 1890er Jahren bis heute), der moskauisch-russischen (von der Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1917) und der sowjetischen (1917 bis heute), obwohl er in den letzten beiden keine großen Unterschiede sieht. Vgl. *Pidporiadkuvannia Kyjivs'koji Metropolii Moskovs'kij Patriarchii 1685-86* (Unterstellung der Kyjiver Metropole dem Moskauer Patriarchat), in: W. Janiw (Hg.), *Zbirnyk prats' Juvilejnoho Kongresu* (Jubiläumssammelwerk der Kongressbeiträge), München 1988, 743 ff.

⁴³⁶ Siehe eine umfassende Darstellung mit reichen Literaturangaben. A. Pliguzov, *On the Title „Metropolitan of Kiev and all Rus“*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 15: 1991, 340-353; vgl. A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, Nr. 93.

zum Metropoliten von „Kyjiv, Halyč und Ganz Klein-Russland“ unterworfen.⁴³⁷ In seiner geschichtlich-theologischen Studie zur Gründung der UAOK behauptet Rudolf Armstark, jener Transfer der Jurisdiktion für die ukrainische orthodoxe Kirche sei kanonisch nicht anfechtbar gewesen, und die Patriarchen von Moskau bzw. der Heilige Regierende Synod von Petersburg hätten seit 1686 bis 1917 unbestreitbar die kanonische Oberhoheit ausgeübt.⁴³⁸ Dies ist gerade die Position der Moskauer Kirche, die sich bis heute als Mutter-Kirche der Kyjiver Kirche betrachtet. Laut ihrer geschichtlichen Interpretation seien die Kyjiver Metropoliten, zusammen mit der Staatsmacht, wegen der Invasion der Mongolen-Tataren (1237-1240) nach Norden gezogen. Nach der Union von Florenz sei die Kyjiver Metropole illegitim getrennt worden von der Jurisdiktion des wirklichen Erben der Kyjiver Vorrechter, Moskau, der den Anspruch auf den Metropolitensitz erhob.⁴³⁹

Die Autokephalisten betrachten ihre kirchliche Lage aus einer ganz anderen Perspektive, und ihre Argumente gegen die Kanonizität des Vorgangs aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts scheinen sich auf eine standhafte Basis zu stützen. Sie heben vor allem die Tatsache hervor, dass die Kyjiver Rus' 988 das Christentum aus dem Byzanz empfing und jurisdiktionell über 7 Jahrhunderte dem Patriarchat von Konstantinopel untergeordnet war. Seit der Teilung der Kyjiver Metropole (1458) erhielt die Moskauer Metropole Autokephalie, und die Kyjiver blieb weiterhin in der kanonischen Abhängigkeit von Konstantinopel. Nach dem politischen Bündnis der Kosaken unter dem Hetman (Staatsoberhaupt) Bohdan Chmelnyč'kyj mit Moskau im Jahre 1654 versuchte das Moskauer Patriarchat inständig, die Jurisdiktion über die Kyjiver Metropole zu ergreifen. Nach A. Proc war es „ein Vorgehen, das bei der ukrainischen Hierarchie, der Geistlichkeit und den Gläubigen starken Widerstand hervorrief. Erst 1686 sah sich der Patriarch von Konstantinopel unter dem Druck der türkischen Regierung und der Intrigen Moskaus gezwungen, die Metropole von Kiev an das Patriarchat von Moskau abzutreten, was aber von darauffolgenden Patriarchen von Konstantinopel nicht anerkannt und für unkanonisch erklärt wurde.

Als Folge der Unterstellung der Metropole von Kiev unter das Moskauer Patriarchat verlor die Ukrainische Orthodoxe Kirche ihre Autonomie, die sie früher unter der Obhut des Patriarchen von Konstantinopel gehabt hatte. Kurz darauf begann die konsequente Vernichtung aller nationalen Eigenschaften und Besonderheiten sowie die vollkommene Eingliederung in die Russische Orthodoxe Kirche. Dieser Vorgang zog sich bis zur Revolution im Jahre 1917 hin.“⁴⁴⁰ Die Selbstproklamation der Autokephalie erfolgte in der unabhängigen Ukrainischen Republik auf dem Allukrainischen Konzil im Jahre 1921 in Kyjiv. Die Erneuerung der Kirchenstrukturen für die UAOK vollzog der Warschauer Metropolit Dionisy Waledynskiy der Autokephalen Orthodoxen Kirche in Polen, der 1942 den Segen zur Weihe einer Reihe von Bischöfen für die Ukraine erteilte.

In einer Studie zum geschichtlichen Hintergrund der Kyjiver Kirche bietet N. Polonska-Vasylenko eine umfassende Darstellung, die im Zusammenhang mit der Frage nach der Errichtung der Autokephalie in der Ukraine von großer Bedeutung ist. Sie stellt fest, dass die Ukrainische Orthodoxe Kirche, die seit dem 11. Jahrhundert offiziell unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates verbleibend, de facto aber einen autonomen Status inne gehabt habe, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts dem Moskauer Patriarchat unterstellt worden sei: Vom Status einer Mutter-Kirche sei die Ukrainische Kirche in die

⁴³⁷ R. Yereniuk, *Pidporiadkuvannia*, 741; vgl. Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 5, Dok. 13-15; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii Ukrains'koji Pravoslavnoji Cerkvy* (Abriss der Geschichte der Ukrainischen Orthodoxen Kirche), New York-Bound Brook 1956, Bd. 2, 335, 337.

⁴³⁸ R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 204.

⁴³⁹ „With the Tatar rule the center of governmental authority shifted far to the north, to the region of Suzdal (northeast of Moscow, which was then the estate of the prince of Suzdal), and the center of the metropolitan naturally followed.

The thirteenth century marked the flourishing of the northeastern cities of Vladimir and Suzdal, but as regards government this was a transitional period. In the fourteenth century the ‚gathering of the Russian land‘ around Moscow began, and a decisive factor in the process was the alliance of the Church – specifically its hierarchical center – with Moscow.“ Vgl. A. Schmemmann, *Historical Road of the Eastern Orthodoxy*, 302 f. Zu den Anhängern der „pro russischen Interpretation“ zählt R. Yereniuk: F. I. Titov', *Russkaja Pravoslavnaia Cerkov' v' Pol'sko-Litovskom gosudarstve v' XVII-XVIII vv.*, Kyjiv 1905, 8 ff.; A. V. Kartašev, *Očerki po Istorii Russkoj Cerkvi*, Bd. 2, Paris 1959, 291-298 u. a.

⁴⁴⁰ A. Proc, *Jahrbuch der Orthodoxie*, München 1977, 186.

Jurisdiktion einer Tochter-Kirche übergegangen, die eigentlich die Moskauer gewesen sei.⁴⁴¹ Zum Abschluss der Synode der UGKK sprach am 20. September 1979 der ukrainische Patriarch Josef Slipyj von einer „gewaltsamen Eingliederung“ der Kirche von Kyjiv-Halyč in das Moskauer Patriarchat.⁴⁴² In seiner Rede kommt vor allem die Sorge um die ukrainische Orthodoxie zum Ausdruck. Auch für den ukrainisch-unierten Theologen A. Chirovsky steht außer Zweifel, dass die Moskauer Kirche die Tochter-Kirche für die Kyjiver Kirche sei. Er findet es erstaunlich, dass die anderen christlichen Kirchen, vor allem das Ökumenische Patriarchat, es oft unterlassen, klar und direkt auf diese Anormalität zu reagieren. Für A. Chirovsky ist es kaum denkbar, dass eine Tochter-Kirche ihrer Mutter-Kirche die Autokephalie gewähren könnte.⁴⁴³

In Anbetracht aller politisch ungünstigen Bedingungen für die Festigung der Autonomie der Kyjiver Metropole vertritt N. Polonska-Vasylenko die Position, dass die Weihe und Unterstellung des Kyjiver Metropoliten Gedeon durch das Moskauer Patriarchat ein unkanonischer Akt und widerrechtliche Usurpierung sei. Vom Status einer nominalen Abhängigkeit vom Patriarchat von Konstantinopel sei die Kyjiver Metropole unter eine „tatsächliche Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates“ hinübergegangen.⁴⁴⁴ Bereits während dieses Transfers sprach sich die Mehrheit der Kyjiver hohen Geistlichkeit gegen ihre kirchliche Abhängigkeit von Moskau aus. Man ahnte dadurch eine große Bedrohung für die Entfaltung der eigenen Kirche.⁴⁴⁵ Zur Belegung einer solchen These führen N. Polonska-Vasylenko und I. Vlasovs'kyj eine beachtliche Argumentation auf. Der Ökumenische Patriarch Jakobus lehnte die Absicht des Moskauer Patriarchen ab, seine Jurisdiktion über die Kyjiver Metropole auszuweiten und begründete seine Antwort vor allem mit der Notwendigkeit eines panorthodoxen Konsensus. Er protestierte eindringlich gegen jede direkte Einmischung des Moskauer Patriarchen in die Angelegenheiten seiner Kyjiver Metropole.⁴⁴⁶ Die Proteste der hohen Kyjiver Geistlichkeit richteten sich hauptsächlich gegen die Nicht-Einbeziehung des Patriarchen von Konstantinopel in den Prozess der Unterstellung der Kyjiver Kirche unter das Moskauer Patriarchat. Es handelte sich ebenso um die Bewahrung ihrer Rechte, die sie bisher innehatten.⁴⁴⁷ Allein die Tatsache, dass sich der Patriarch Joakim, die Moskauer Herrscher und die Kyjiver Staatsoberhäupter in den Angelegenheiten der Kyjiver Metropole – etwa im Falle der Gewährung des kanonischen Transfers – an den Patriarchen von Konstantinopel wandten, beweist eindeutig den kanonischen Status der Kyjiver Kirche gegenüber dem von Konstantinopel.⁴⁴⁸ In der Erklärung an den Ökumenischen Patriarchen schrieb der Moskauer Patriarch Joakim, dass die Kyjiver Metropole seiner Jurisdiktion übergeben werden soll, weil sie „seit dem Empfang des orthodoxen Glaubens“ dem allrussischen Thron angehört habe.⁴⁴⁹ Der neue Patriarch von Konstantinopel, Dionysios IV., zeigte sich nicht abgeneigt, dass die Kyjiver Metropole unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates übergehe. Dabei stellte er zwei Bedingungen: dass das Recht der

⁴⁴¹ N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 61; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii*, Bd. 1, 16 f., Bd. 2, 292, 306.

⁴⁴² Siehe Rede des Patriarchen Josef zum Abschluss der Synodalberatungen. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 178; vgl. auch ebnd. 184.

⁴⁴³ A. Chirovsky, *Toward an Ecclesial Self-Identity*, 93 f.

⁴⁴⁴ N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 74 f.

⁴⁴⁵ I. Ohienko, *Ukrainska Cerkva* (Die Ukrainische Kirche), Bd. 2, Prag 1942, 35 ff.; I. Ohienko (Metropolit), *Ukrainska Cerkva za Bohdana Chmerlinc'koho* (Die Ukrainische Kirche in der Zeit Bohdan Chmelnyč'kyjs), Winnipeg 1956, 30 ff., 163 ff.; ders., *Ukrainska Cerkva za čas Rujiny (1657-1687)* (Die Ukrainische Kirche in der Zeit der Vernichtung), Winnipeg 1956, 163 ff., 449 ff.; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii*, Bd. 2, 314, 331 ff.

⁴⁴⁶ N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 74; O. Lotockyj, *Avtokefalija*, Bd. 2, 374; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii*, Bd. 2, 321 f., 330.

⁴⁴⁷ Fassung des Protestes der am 8. Juli 1685 tagenden Kyjiver oppositionellen Synode unter der Leitung des Archimandriten Barlaam Jasins'kyj, den sie an den Hetman (Staatsoberhaupt) Samojlovič und die Moskauer Herrscher richtete. Unter anderem ist dort davon die Rede, dass die Hierarchie der Kyjiver Metropole zum größten Teil nicht beteiligt gewesen sei, und dass die Frage der Unterstellung der Kyjiver Metropole ohne Billigung des Patriarchen von Konstantinopel nicht gelöst werden könne. Siehe Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 5, 56-61, 66 f.; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii*, Bd. 2, 331 ff.; O. Lotoc'kyj, *Avtokefalija*, Bd. 2, 373 f.; N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 72; F. I. Titov', *Russkaja Pravoslavnaia Cerkov'*, 22 ff.

⁴⁴⁸ Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 2, 98 f., Bd. 5, Dok. 8, 14, 25; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii*, Bd. 2, 310, 312 ff., 335, 339.

⁴⁴⁹ Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 5, 115; nach I. Vlasovs'kyj ist die Aussage des Moskauer Patriarchen Joakim, dass die Kyjiver Metropole „seit dem Empfang des orthodoxen Glaubens“ „dem allrussischen Thron“ angehört habe, geschichtlich nicht haltbar. Siehe *Narys istorii*, 338.

Wahl des Metropoliten durch die Bischöfe, Archimandriten, Äbte, Mönche und andere Leiter gemäß der lokalen Tradition bewahrt bleibe, und dass der Name des Patriarchen von Konstantinopel vor dem Namen des Moskauer Patriarchen kommemoriert werde.⁴⁵⁰ Ein Jahr später wurde der Patriarch Dionysios seines Amtes enthoben. Zu den Vorwürfen gehörte unter anderem die Billigung des unkanonischen Transfers der Jurisdiktion der Kyjiver Metropole.⁴⁵¹

Nach N. Polonska-Vasylenko sei der Akt der Übergabe der Ukrainischen Kirche an das Moskauer Patriarchat unkanonisch gewesen, denn er widersprach dem Kanon 34 der Apostel, vor allem aber dem Kanon 8 des Konzils von Ephesus (431), der dazu aufruft, dass „keiner der gottgeliebten Bischöfe über eine andere Provinz, die nicht bereits vorher und von Anfang an ihm oder seinem Vorgänger unterstand, Macht ausüben. Wenn jemand eingegriffen und sie unter seine Gewalt gebracht hat, soll er sie zurückgeben, damit die Kanones der Väter nicht übertreten werden, und sich unter dem Vorwand priesterlicher Vollmacht kein weltliches Machtstreben einschleicht (...). Daher beschließt nun diese heilige und ökumenische Synode, dass in jeder Provinz die Rechte rein und unverfälscht bewahrt werden, die ihr von Anfang an und von früher zustehen gemäß dem alten geltenden Brauch.“ N. Polonska-Vasylenko beruft sich auf den Patriarchen von Jerusalem, Dositheos, der eine kritische Stellung zu dem Transfer einnahm. So wie die Einmütigkeit aller Patriarchen bei der Gründung des Moskauer Patriarchates notwendig gewesen sei, so sei sie auch bei dem Transfer der Kyjiver Metropole gefordert gewesen.⁴⁵² Eine ebenso scharfe Kritik hinsichtlich des kanonischen Vorgangs mit der Kyjiver Metropole brachte am 13. November 1924 der Ökumenische Patriarch Gregor VII. im Tomos zur Verleihung der Autokephalie für die Polnische Metropole, der seine Unterschrift und die der zwölf anderen östlichen Metropoliten trug, zum Ausdruck. Die Trennung der Kyjiver Metropole und der Metropoliten von Litauen und Polen und ihr Anschluss an die Moskauer Kirche habe keineswegs gemäß den kanonischen Vorschriften stattgefunden. Man habe ebenso nicht all das eingehalten, was in Bezug auf volle kirchliche Autonomie des Kyjiver Metropoliten festgesetzt worden sei, der den Titel des Exarchen des Patriarchates von Konstantinopel getragen habe.⁴⁵³

Nach Lypkivs'kyj, dem ersten Metropoliten der UAOK, sei der Unterwerfungsakt der Kyjiver Metropole ein antikanonischer, unmoralischer und ungültiger Akt gewesen. Die damals mit Gewalt liquidierte Autokephalie habe am 22. April (5. Mai) 1920 „mit dem Beistand des Heiligen Geistes“ ihre Wiederherstellung erfahren.⁴⁵⁴ „Die gewaltsame Unterordnung der ukrainischen Kirche unter den Patriarchen von Moskau von 1685 wurde als ‚amoralisch und antikanonisch‘ erklärt“.⁴⁵⁵

O. Lotoc'kyj schreibt in seinem Buch *Ukrainische Quellen des kirchlichen Rechtes*, dass man die erzwungene Vereinigung der Kyjiver und Moskauer Kirchen keineswegs für kanonisch bzw. formal gültig halten könne. Dies sei eine Usurpation gewesen, die kraft der Tatsache und nicht kraft des kirchlichen Rechtes geschehen sei.⁴⁵⁶ Die Kyjiver Metropole wehrte sich gegen die Unterstellung und kämpfte um ihre Autonomie. Letztendlich habe sie dem Druck der Moskauer Kirche und dem des Staates kaum standhalten können und sei Opfer der russischen Autokratie und des Absolutismus geworden. In diesem Prozess des Niedergangs der Kyjiver Metropole sei die Unterstellung (1686) der erste und grundlegende Schritt zu einer allmählichen Vernichtung der ukrainischen Orthodoxie im 18. und

⁴⁵⁰ Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 5, 166 ff.; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii*, 340 f.; O. Lotoc'kyj, *Avtokefalija*, Bd. 2, 378 f.

⁴⁵¹ Siehe Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 5, 191 ff.; vgl. I. Ohienko, *Ukrainska Cerkva*, Prag 1942, Bd. 2, 71; I. Vlasovs'kyj, *Narys istorii*, Bd. 2, 341.

⁴⁵² Siehe N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 76 f.; I. Vlasovs'kyj beruft sich auch auf den Kanon 2 des II. Ökumenischen Konzils, *Outline History*, Bd. 2, 338 f. Siehe Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 5, 144 ff.; O. Lotoc'kyj, *Avtokefalija*, Bd. 2, 376 f., ders., *Ukrajinski džerela cerkovnoho prava*, Warschau 1931, 145 f. Der Patriarch Dositheos von Jerusalem änderte später seine Einstellung in der Sache des Transfers der Kyjiver Metropole, annehmend die Geschenke von den Moskauer Herrschern, siehe Archiv JZR, 147 ff., wofür er von den Kirchenhistorikern oft scharfer Kritik unterzogen wird.

⁴⁵³ Griechische Fassung des Tomos. Siehe Pr. Akanthopulos, *Oi thesmoi tes „autonomias“ kai tou „autokefalou“ ton Orthodoxon Ekklesion sumfona me to thetikó dikaió tou Oikoumenikou Patriarcheíou katá te diápkia tou 19ou kai 20ou aióna*, Thessaloniki 1988, 294 ff.; vgl. B. D. Tzortzatos, *Oi basikoi thesmoi dioikeseos tes Autokefalou Orthodoxou Ekklesias tes Polonias meta istorikes anaskopeseos*, Athen 1975, 14 ff.; siehe auch zitiert bei N. Polonska-Vasylenko, *Istoryčni pidvalyny UAPC*, 76 f.

⁴⁵⁴ Vgl. R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 203.

⁴⁵⁵ Ebd., 99.

⁴⁵⁶ O. Lotoc'kyj, *Ukrains'ki džerela cerkovnoho prava*, Warschau 1931, 147 ff.

19. Jahrhundert gewesen, so der abschließende Gedanke von R. Yereniuk auf dem „Wissenschaftlichen Kongress zum Millennium des Christentums in der Ukraine“ (1988) in München.⁴⁵⁷

Gemäß dem Beschluss I des 14. Diözesankonzils der Eparchia von Charkiv-Poltava der UAOK, das am 24. März 2005 in Charkiv unter dem Titel: „Kanonische Perspektive des Ausstiegs aus der Spaltung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine“ stattfand, heißt es: Eine der fundamentalen Ursachen der Spaltung der ukrainischen Orthodoxie sei der antikanonische Transfer der Kyjiver Metropole aus der Obhut der Konstantinopeler Mutter-Kirche unter das Moskauer Patriarchat (1686).⁴⁵⁸

Aus der oben aufgeführten Argumentation kann man zumindest schlussfolgern, dass die Frage der Unterstellung der Kyjiver Metropole (1686) eine kritische Erläuterung benötigt. Die Lösung dieses Problems ist für die lokale Situation der Orthodoxie in der Ukraine von enormer existentieller Bedeutung. Ist das Moskauer Patriarchat die Mutter-Kirche für die Kyjiver Kirche, die Tochter-Kirche oder die Schwesterkirche – ranggleich, wie auch alle anderen orthodoxen Kirchen, mit Ausnahme der Kirche von Konstantinopel, die die Mutter-Kirche für die Kyjiver Kirche und auch für die ROK ist?

In Bezug auf die innere Spaltung der Orthodoxie in der Ukraine schreibt das Oberhaupt der UGKK, dass „der Kirche von Kiew Selbständigkeit zugestanden werden sollte. Sie ist schließlich die Mutterkirche der ganzen Rus’. Die kirchliche Stabilität, die nötig ist, um den im Balamand-Dokument dargestellten Prinzipien gerecht zu werden, hängt von einer positiven Lösung dieser Frage ab.“⁴⁵⁹

Es zeigt sich in aller Deutlichkeit, dass es an einem konstruktiven Fortschritt in der Diskussion über diesbezügliche Themen mangelt, die die Fragen nach dem kanonischen Verhältnis zwischen der Kyjiver Kirche und dem Moskauer Patriarchat aus einem kanonisch-geschichtlichen Standpunkt der neuesten Forschung beleuchten würde. Die Beiträge der Historiographen und Kanonisten außerhalb der Ukraine und Russlands könnten dem Dialog einen starken Schub verleihen. Die Aufarbeitung der geschichtlichen Zusammenhänge würde zur Gestaltung einer besseren mit Frieden erfüllten Zukunft und der größeren Glaubwürdigkeit beider Schwesterkirchen von Russland und der Ukraine in der Welt beitragen.

3.4. Die Notwendigkeit des Dialogs innerhalb der ukrainischen Orthodoxie und seine Voraussetzungen

Die Orthodoxie ist sich durchaus des Mangels an der sichtbaren Einheit ihrer Kirchengemeinschaft bewusst. „Daher wird seit Ende des 19. Jahrhunderts bis heute nach neuen Formen einer dynamischen und sichtbaren Einheit, nach wirksamerem panorthodoxen Zeugnis und Zusammenarbeit gesucht: ‚Kirchenzentrum‘, ‚Panorthodoxer Rat‘, ‚Interepiskopales Komitee‘, ‚Panorthodoxe Konferenz‘, ‚Panorthodoxe Beratungen‘ u. a. sind mögliche Strukturen.“ Des Weiteren drückt T. Sabev die Hoffnung auf einen positiven Ausweg aus der spannenden panorthodoxen Kirchensituation aus: „Der ökumenische Dialog der einzelnen Kirchen, der seine letzte Sanktion in der Konzilsstimme der gesamten Orthodoxie findet, bahnt allmählich den hoffnungsvollen Weg zur allchristlichen Einheit.“⁴⁶⁰

Die Notwendigkeit des Dialogs in der Kyjiver Kirche ist kaum zu übersehen. Auf den ersten Blick erscheint die Lage in der ukrainischen Orthodoxie abschreckend, als ein ungeheures Gegeneinander einzelner Kirchengemeinschaften und ihrer Mitglieder – und das alles trotz der Verwurzelung in der gemeinsamen Kyjiver byzantinischen Kirchentradition! In dieser Situation sind jedoch zahlreiche Bemühungen, die Einheit in die Ukraine zu importieren, sehr spürbar. Im Jahre 2001 besuchten die Oberhäupter der „drei Rom“ die Ukraine, um ihren Auftrag zur Förderung der christlichen Einheit am Beispiel der Kyjiver Kirche in aller Deutlichkeit zu bekunden. Im April erstattete Patriarch Alexij II. von Moskau seinen Besuch. Im Mai besuchte der Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios die Ukraine. Im Juni kam Papst Johannes Paul II. nach Kyjiv und Lemberg. Ein wichtiges Anliegen von jedem einzelnen dieser Kirchenoberhäupter, auch wenn jeweils anders akzentuiert und aus eigener Perspektive beleuchtet, war es, der Lösung der Frage nach der Einheit der christlichen Kirchen in der Ukraine ein Stück näher zu kommen.

⁴⁵⁷ R. Yereniuk, *Pidporiadkuvannia*, 746.

⁴⁵⁸ Siehe offizielle Webseite der UAOK. http://www.uaoc.org.ua/innews/14_sobor/01_Schysm.htm (Stand: 23.08.06).

⁴⁵⁹ M. I. Lubachivsky, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 72.

⁴⁶⁰ T. Sabev, Art. „Autokephalie“, 114.

Aus der Sicht des orthodoxen Episkopates der UOK (MP) scheint die Behebung der Spaltung in der ukrainischen Orthodoxie ohne den „Bußakt“ der Schismatiker kaum denkbar. Von einer „Vereinigung“ kann keine Rede sein. Es besteht nur die Möglichkeit einer „Wiederaufnahme“ bzw. der „Rückkehr in den Schoß“ der kanonischen UOK (MP). Metropolit Volodymyr betrachtet die UOK KP nicht mehr als eine gesellschaftliche und politische Organisation. Von der Einheit der Orthodoxie in der Ukraine hängt es seiner Meinung nach ab, wie rasch die UOK ihren autokephalen Status erwerben kann.⁴⁶¹ Im Falle einer Kircheneinigung innerhalb der ukrainischen Orthodoxie könnte und dürfte sich dann das Moskauer Patriarchat und keineswegs Konstantinopel an der Behebung des Schismas innerhalb der ukrainischen Orthodoxie beteiligen. Eine direkte Intervention des Ökumenischen Patriarchates in den ukrainischen Kirchenkonflikt lässt das Moskauer Patriarchat kaum zu, vor allem wenn es um eine kanonische Unterstellung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche ginge. Dabei handelt es sich in dieser Situation um eine doppelte Spannung zwischen dem Ökumenischen und dem Moskauer Patriarchat: 1. Das Moskauer Patriarchat will verhindern, dass der UOK KP und der UAOK die Anerkennung ihres kirchlichen Status vor allem seitens des Ökumenischen Patriarchates verliehen werden könnte, obwohl an dieser Stelle betont werden muss, dass Bartholomaios I. während seines Besuchs im Moskauer Patriarchat 1993 eindeutig ausgesagt hat, dass er ausschließlich die UOK unter der Leitung des Metropoliten Volodymyr von Kyjiv und der Ganzen Ukraine anerkenne; 2. Das Moskauer Patriarchat will verhindern, dass das Ökumenische Patriarchat seine Jurisdiktion über die UOK KP und die UAOK ausweiten könnte, wie dies im Falle der orthodoxen Ukrainer in den USA geschehen ist.

Bereits 1991 äußerte das Ökumenische Patriarchat seine Besorgnis um die andauernde Kirchenkrise in der ukrainischen Orthodoxie. Die Antwort auf die Frage, wie denn die Vereinigung der Orthodoxie in der Ukraine möglich ist, gab im Sommer 2000 Metropolit Volodymyr (Sabodan) von Kyjiv und der Ganzen Ukraine zusammen mit seinen Bischöfen im Schreiben an den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios. Dort heißt es, die Einmischung Konstantinopels „in den ukrainischen Konflikt“ würde keine Entspannung mit sich bringen. „Die große Mehrheit der orthodoxen Ukrainer ist mit dem weitgefassten Autonomiestatus zufrieden, durch den ihre Kirche in kanonischer Einheit mit dem Patriarchat Moskau und der Weltorthodoxie steht. Jeder Versuch Eurer Heiligkeit, die kanonische Kirche in der Ukraine mit den schismatischen Gruppen zu vereinigen, ohne einen vorausgegangenen Bußakt jener schismatischen Bischöfe, wird dazu führen, dass sich die Bistümer im Süden, Osten und im Zentrum der Ukraine wieder direkt dem Moskauer Patriarchat unterstellen. Das Schisma in der Ukraine kann nur aus inneren Kräften überwunden werden. Das alles ist eine ganz interne Angelegenheit der Orthodoxen in der Ukraine. Jede Intervention könnte eine Krise im Schoß der Orthodoxie auslösen, die so folgenreich sein könnte wie die Tragödie von 1054.“⁴⁶²

Eine „Verstimmung“ zwischen dem Moskauer und dem Ökumenischen Patriarchat hat es aus Anlass des 950-Jahrfeier der Gründung des Höhlenklosters in Kyjiv gegeben, das Ende August 2001 gefeiert wurde. Zu den Feierlichkeiten entsandten alle orthodoxen Kirchen ihre Vertreter. Dies wurde in der Welt als ein ‚Zeichen brüderlicher Einheit‘ der Orthodoxie gedeutet. Nur an das Ökumenische Patriarchat richtete anschließend der Moskauer Patriarch Alexij II. seine Befremdung, dass es seine Botschaft zum Kloster-Jubiläum nicht an das einzig legitime Oberhaupt der ukrainischen Orthodoxie, den russisch-orthodoxen Metropolit Volodymyr von Kyjiv, gerichtet, sondern die allgemeine Anrede ‚In Gott geliebte Brüder‘ verwendet habe. Die Botschaft wirke daher nicht wie ein ‚brüderlicher Gruß an das Oberhaupt einer befreundeten Kirche‘, sondern wie ein Brief an eine Gemeinschaft von Gläubigen – an deren legitimen Oberhaupt vorbei. Konstantinopels Aufruf zur Einheit an alle Orthodoxen in der Ukraine erwähne zudem nicht, beanstandet Alexij II., dass es in der Ukraine eine rechtmäßige, in voller Einheit mit der Weltorthodoxie stehende Kirche gebe, aber auch die „Schismatiker“, die sich willkürlich von dieser getrennt hätten.⁴⁶³

⁴⁶¹ Volodymyr (Metropolit), „Ščob nastav cerkovnyj myr“, in: *Cerkovna Hazeta* 22 (130): 2005, 7; siehe L. Mykolajčuk, *Rozkolote pravoslavja*, 4 f.

⁴⁶² Auszug aus dem Appell der Synode der UOK (MP) unter dem Vorsitz des Metropoliten Volodymyr an den Ökumenischen Patriarchen Siehe *Chronicle of the Eastern Churches. Orthodoxy in Ukraine*, in: ECJ 7: 2000, (H. 2), 254-258, hier 257; vgl. auch N. Wyrwoll, *Die drei orthodoxen Kirchen in der Ukraine*, 112; eine identische Position äußerte Priester M. Balašov, der Sekretär des Departments für Außenbeziehungen des Moskauer Patriarchates. Siehe „Vijna“ *miž Konstantynopols'kym i Moskovs'kym patriarchatamy praktyčno prohološena*, in: ARI 7: 2001, 25.

⁴⁶³ *Verstimmung unter Brüdern*, in: COst 56: 2001, 380.

Heftige Proteste innerhalb der ROK rief die Äußerung des Metropoliten Vsevolod Majdansky von Scopelos der UOK in den USA hervor, der sich am 24. März 2005 bei seinem Treffen mit dem ukrainischen Präsidenten Viktor Juščenko kritisch zu dem Thema der Rechtmäßigkeit der Unterstellung der Kyjiver Metropolie (1686) äußerte. Seiner Meinung nach ist die Kanonizität dieses kirchenrechtlichen Aktes zweifelhaft gewesen, und daher betrachte das Patriarchat von Konstantinopel das kanonische Territorium der ROK in ihren Grenzen bis 1686.⁴⁶⁴ Dass diese Aussage keine offizielle Position des Ökumenischen Patriarchates ist, steht außer Zweifel, wenn man bedenkt, dass Patriarch Bartholomaios am 8. August 2000 eine offizielle Erklärung gab, in der er den kanonischen Anspruch auf das Territorium der Ukraine leugnete. Während die Aussage des Metropoliten Vsevolod aus den USA in den Kreisen der UAOK und der UOK KP mit Bejahung begrüßt wurde, weckte sie große Empörung in breiten Reihen der ROK und verdeutlichte die Spannung zwischen Moskau und Konstantinopel in Bezug auf die Ukraine.⁴⁶⁵

Jegliche Kontakte des Vatikans mit der UAOK und der UOK KP werden seitens des Moskauer Patriarchates ebenso scharf kritisiert. Im Schreiben an Papst Johannes Paul II. vom 22. Januar 2001 bittet Metropolit Volodymyr von Kyjiv, im Einvernehmen mit der Bischofssynode der UOK (MP) um Verschiebung seines Besuchs in die Ukraine vor allem wegen „Ungeklärtheit der Beziehungen zwischen den Griechisch-Katholischen und den Orthodoxen in der Westukraine“. Der Metropolit bezieht sich ebenso stark auf die Situation innerhalb der ukrainischen Orthodoxie. Im Brief ist von „Unklarheit in der Einstellung der Römisch-Katholischen Kirche zu den Spaltungen“ die Rede. Mit den „Spaltungen“ sind die UOK KP und die UAOK gemeint. Metropolit Volodymyr erinnert den Papst an die Verpflichtung des Vatikans, „ausschließlich die kanonischen orthodoxen Strukturen in der Ukraine anzuerkennen“. „Wenn jedoch im Laufe Ihres Besuchs eine Begegnung Eurer Heiligkeit mit irgendeinem der Führer der Spaltungsstrukturen stattfinden wird, besonders mit dem Pseudopatriarchen Filaret, der von unserer Kirche mit dem Anathema belegt ist, wird das bedeuten, dass die Römisch-Katholische Kirche die Prinzipien der kanonischen Beziehungen zwischen den Kirchen ignoriert und sich auf grobe Weise in unsere inneren Angelegenheiten einmisch, indem sie die Spalter mit ihrer Autorität unterstützt.“ Ein solcher Schritt werde, so Metropolit Volodymyr, den praktischen Abbruch jedweder Beziehungen zwischen unseren Kirchen bedeuten und folglich das Ende der Epoche des Zweiten Vatikanischen Konzils in den orthodox-katholischen Beziehungen.⁴⁶⁶

Aus der Sicht des Patriarchen Filaret der UOK KP ist die Vereinigung der Orthodoxie in der Ukraine möglich. Seiner Meinung nach liegt dem Metropoliten Volodymyr kaum an der Einheit der Orthodoxen Kirche in der Ukraine, sondern ausschließlich an der Bewahrung der Kirche des Moskauer Patriarchates. Daher äußert er den Vorschlag, sich nicht an der Hierarchie der von Moskau abhängigen UOK (MP) zu orientieren, sondern an erster Stelle den Dialog mit den Gläubigen, der Geistlichkeit und den Bischöfen dieser Kirche aufzunehmen. Was die Form angeht, könnte die Vereinigung auf einem gemeinsamen Allukrainischen Orthodoxen Konzil der UOK KP, der UOK (MP) und der UAOK geschehen.⁴⁶⁷ Als Vorstufe eines Konzils, das den Patriarchen wählen würde, sieht er die Versammlung der hohen Vertreter der Ökumenischen und Moskauer Patriarchaten, des Staates und der drei führenden Kirchen der Ukraine – UOK (MP), UOK KP und UAOK, die mit der Ausarbeitung aller Aspekte der Gewährung der Autokephalie für die Orthodoxe Kirche in der Ukraine beauftragt wäre.⁴⁶⁸ An dieser Stelle muss zur kirchlichen Einstellung des Patriarchen Filaret gesagt werden, dass er in zahlreichen Angelegenheiten den

⁴⁶⁴ Die Aussage des Metropoliten Vsevolod Majdansky erschien auf der offiziellen Webseite der UOK in den USA. „The position of the Mother Church, the Patriarchate of Constantinople, is that her daughter – the Moscow Patriarchate – consists of that territory, which it encompassed to the year 1686. The subjugation of the Kyivan Metropolia to the Moscow Patriarchate was concluded by Patriarch Dionysius without the agreement or ratification of the Holy and Sacred Synod of the Great Church of Christ“ (the Patriarchate of Constantinople). Siehe http://www.ukrainianorthodoxchurchusa.org/news/PR_032505.shtml (Stand: 15.09.06).

⁴⁶⁵ Zur Kritik der Aussage des Metropoliten Vsevolod seitens der ROK siehe *V Moskve vyrazili nedoumenie v svjazi s kanoničeskimi pritiazanijami Konstantinopola na territoriju Ukrainy*, in: *Moskovskij Cerkovnyj Vestnik* 6 (307) März-April: 2005, 4; siehe auch den öffentlichen Brief der Orthodoxen Gesellschaft der Ukraine an den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios. <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=521&did=22279> (Stand: 16.09.06).

⁴⁶⁶ Siehe Volodymyr (Metropolit), *Brief des Metropoliten von Kyjiv Volodymyr an Papst Johannes Paul II.*, in: *ŽMP* 3: 2001, 24-25; vgl. deutsche Übersetzung in: *Orthodoxie Aktuell* 2: 2001, 18-21.

⁴⁶⁷ Vgl. *Patriarch Filaret vidpovidaže na zapytannia čytačiv „Molodoji Ukrainy“*, in: *ARI* 173: 1997, 5.

⁴⁶⁸ Siehe Bericht von L. Mykolajčuk in: *ARI* 12: 2000, 7.

Kontakt zum ukrainischen Politikum suchte und sich ausdrücklich für eine Staatskirche aussprach. Er äußerte sich noch kurz vor seiner Wahl zum Patriarchen, dass die Gesellschaft sich gerade durch die Vereinigung der ukrainischen Orthodoxie zu einer Ortskirche in einen unabhängigen Staat integriere, was wiederum zu mehr geordneter Arbeit, dem Fortschritt in der Wirtschaft und in der ökologischen Lage beitrage. „Wir rufen auch den Staat auf, keineswegs abseits dieses Prozesses zu stehen, sondern die günstigen Bedingungen für die Vereinigung zu schaffen. Staatliche Stellen müssen begreifen, dass es ohne diese Vereinigung keinen starken ukrainischen Staat geben kann“. Sein Vorgänger, Patriarch Volodymyr Romanjuk, scheute sich ebenso nicht, öffentlich zu betonen, er sei für eine Staatskirche. Dies sei beim Aufbau der Nation notwendig. Es müsse ein Fundament geben, und in der Ukraine sei es die Orthodoxie. „Bei uns versteht der Staat die Bedeutung der Kirche nicht als ein Faktor, der zur Festigung der Staatlichkeit beiträgt.“⁴⁶⁹ Gleich nach seiner Wahl (1995) wandte sich Filaret an den Präsidenten der Ukraine L. Kučma mit der Erklärung, dass die Probleme im religiösen Leben durch den Mangel an einer „klaren staatlichen Politik hinsichtlich der Schaffung der einen Ortskirche in der Ukraine entstanden sind. Das, was heute in diesem Bereich getan wird, ist auf die Festigung des Einflusses des Moskauer Patriarchates und der anderen ausländischen Missionare in der Ukraine sowie auf die Zerstörung des Kyjiver Patriarchates bzw. der Ukrainischen Nationalen Kirche ausgerichtet“.⁴⁷⁰

Die Autokephalisten in der Ukraine unterlagen seit ihrer „Wiederbelebung“ auf der Synode Anfang Juni 1990 bereits zwei Mal der Versuchung der inneren Spaltung. Im Herbst 1996 kam es zu einer Abspaltung mit den Metropoliten Vasylij Bodnarčuk und Petro Petruš an der Spitze, die sich gegen den Patriarchen Dymytrij Jarema aussprachen. Im April 2003 spaltete sich wieder der Patriarchatsverweser, Metropolit Mefodij Kudrjakov, mit weiteren Bischöfen ab. Natalija Kočan beschreibt sehr treffend in ihrem Aufsatz die Ursachen der Spaltung innerhalb der UAOK, wenn sie politische und kulturelle Komponenten besonders hervorhebt. „Offensichtlichstes Motiv für diese letzte Spaltung sind persönliche Ambitionen der Hierarchen, insbesondere Hoffnungen auf die Übernahme der Kirchenleitung. Außerdem bestehen aber auch eine Reihe von Unterschieden zwischen West- und Zentralukraine im Verständnis des Wesens der Autokephalie, wie man sie erreichen kann, und in den verschiedenen sozialen Wurzeln und historischen Traditionen der autokephalen Bewegungen in diesen Regionen. Insgesamt überwiegen in der gegenwärtigen Lehre der UAOK nationale, kulturelle und politische Interessen und Gefühle über die Religion. Dies allein führt die UAOK beständig von einer Unruhe zur nächsten.“⁴⁷¹ Die einzige Zelle der UAOK, die dem großen Anliegen der hervorragenden Gestalten dieser Kirche, nach der Kirchengemeinschaft zwischen der UAOK und der Weltorthodoxie zu suchen, treu blieb, scheint der Erzbischof der Charkiv-Poltava Eparchia Ihor Isičenko zu sein. Er sieht sich dem Metropoliten Konstantin Buggan aus den USA unterworfen, der seit 1995 in der Kirchengemeinschaft mit dem Patriarchat von Konstantinopel steht. Dadurch erhofft sich der Erzbischof Isičenko, seine Eparchia in die Einheit mit der Weltorthodoxie zu führen. Gemäß dem „Beschluss I“ des 14. eparchialen Konzils von Charkiv-Poltava vom 24. März 2005 mit dem Titel: „Kanonische Perspektive des Ausstiegs aus der Spaltung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine“, wird erklärt, dass diese Eparchia, die 1942 in die Einheit der UAOK eingetreten sei, die Resolution der UAOK aus dem Jahre 1995 hinsichtlich der Rückkehr unter die Obhut des Allerheiligsten Ökumenischen Patriarchen als logisch fasse, um im Schoße der Mutter-Kirche die Einheit der Ukrainischen Ortskirche zu erwerben und vom Patriarchat von Konstantinopel die kanonische Autokephalie zu empfangen.⁴⁷² Diese Erklärung ist eine Bestätigung langjähriger Bemühungen der Hierarchen der UAOK wie der Patriarchen Mstyslav Skrypnyk und Dymytrij Jarema um die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mit der Weltorthodoxie. Da sich das Territorium der Ukraine gemäß den orthodoxen Kanones in der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates befinde, schreibt Erzbischof Ihor die Berechtigung der Anerkennung der Gültigkeit der Bischofsweihen sowie die der Einberufung der Synoden und des Segens der neu gewählten Ersthierarchen ausschließlich dem Ökumenischen Patriarchen zu. Seiner Meinung nach sollten ihm die

⁴⁶⁹ N. Kočan, *Čy možlyvyj pravoslavno-katolyc'kyj dialog v Ukraini v realijach 90ch rr.?* (Ob ein orthodox-katholischer Dialog in der Ukraine in den Realien der 90er Jahre möglich ist?, in: Z. Antoniuk, M. Marynovyč (Hgg.), *Znaky času. Do problemy porozuminnia miž cerkvamy*, Kyjiv 1999, 484 f.

⁴⁷⁰ Zusammenfassende Darstellung der Problematik siehe N. Kočan, *Čy možlyvyj pravoslavno-katolyc'kyj dialog v Ukraini*, 484 f.

⁴⁷¹ N. Kočan, *Schisma innerhalb der Ukrainischen Orthodoxen Kirche*, 44 f.

⁴⁷² Siehe offizielle Webseite der UAOK. http://www.uaoc.org.ua/innews/14_sobor/01_Schysm.htm (Stand: 23.08.06).

Orthodoxen in der Ukraine die Möglichkeit geben, sich in die ukrainische kirchliche Wirklichkeit einzumischen und eine kanonische Prüfung des ganzen kirchlichen Lebens in der Zeit des „Bruchs mit der Mutter-Kirche von Konstantinopel“ durchzuführen, wenn auch nur seit dem letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Als Resultat solcher Tätigkeit solle es zur „Einberufung des Allukrainischen Landeskonzils“ kommen, das alle orthodoxen kirchlichen Autonomien der Ukraine vereinige.⁴⁷³

Das Ökumenische Patriarchat unternahm oft Versuche, eine aktive und versöhnende Rolle in der ukrainischen Orthodoxie zu spielen. Am 8. November 2000 trafen sich jeweils drei Delegierte von der UAOK und der UOK KP in Konstantinopel und unterzeichneten ein Dokument zwecks der Überwindung der Spaltung der Orthodoxie in der Ukraine. Aus dem Communiqué des Presse-Zentrums der UAOK geht hervor, dass diese Vereinbarung die Perspektive einer allmählichen Errichtung der einen unabhängigen Ukrainischen Orthodoxen Kirche vorschläge. Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios erteilte den Segen und versicherte, dass sein Ziel keineswegs sei, die Jurisdiktion über die Ukraine ausweiten zu wollen. Es gehe ihm um die Förderung der Orthodoxen in der Ukraine bei der Errichtung der Autokephalie für ihre Ortskirche. Zu den aktiven Teilnehmern dieses Prozesses sollten die UAOK, UOK KP und UOK (MP) einbezogen sein. Die Delegierten beschlossen, eine Gemischte Kommission für die Untersuchung der Wege zur Einheit zu bilden, und stellten folgende Voraussetzungen: 1. Unterbindung der gegenseitigen Beschuldigungen; 2. Unterbindung der unkanonischen Transfers der Gläubigen und des Klerus von einer in die andere Jurisdiktion; 3. Künftige Vermeidung der kanonischen Akte (Wahl und Weihe der Hierarchen u. a.) bis zur endgültigen Lösung der Frage der Vereinigung; 4. Während jeder Etappe ihrer Arbeit und bei den Fragen soll sich die Kommission an das Ökumenische Patriarchat wenden. Nach dem Abschluss ihrer Untersuchung teilt die Kommission dem Ökumenischen Patriarchat die Ergebnisse ihrer Arbeit mit und bemüht sich um die Klärung der kanonischen Frage nach dem Stand der Hierarchie und des Klerus in den jeweiligen Kirchen. Die Kommission ersucht das Ökumenische Patriarchat, die Verantwortung zu übernehmen und sich für die Errichtung der einen unabhängigen Ukrainischen Orthodoxen Kirche einzusetzen, unter Voraussetzung der Vereinigung aller getrennten Orthodoxen in die eine Orthodoxe Kirche in der Ukraine.⁴⁷⁴

Von 12. bis 14. Juni 2001 fand das zweite Treffen der Gemischten Kommission zur Suche nach Wegen zur Überwindung der Spaltung in der ukrainischen Orthodoxie statt. Außer Delegierten von der UAOK und der UOK KP nahm an den Verhandlungen Metropolit Konstantin der UOK in den USA teil. Am 13. Juni unterzeichnete sie eine Vereinbarung (symfonytikon). Laut der abschließenden Erklärung bestünden zwischen beiden Kirchen keine Glaubensunterschiede. Zwecks der Besprechung der Details und der Perspektiven der vollen Vereinigung der UAOK und der UOK KP, als ein erster Schritt auf dem Wege zur Vereinigung aller Orthodoxen in der Ukraine, wurde ein weiteres Treffen in Kyjiv geplant. Eine gemeinsame Kommission unter dem Vorsitz des Erzbischofs Vsevolod von Scopelos soll die Details besprechen, die im Laufe der Vereinigung der UAOK und der UOK KP auftauchen könnten. Die Kommission traf sich am 19. Juni 2001 in Ternopil/Ukraine und verfasste ein Schreiben an den Ökumenischen Patriarchen, in dem sie unter anderem ihre Bereitschaft zur Vereinigung ihrer Kirchen erneut bekräftigte.⁴⁷⁵ Trotz dieser bemerkenswerten Versuche ist die Vereinigung zwischen zwei nicht kanonischen orthodoxen Kirchen immer noch nicht zustande gekommen, da die UOK KP sich die Vereinigung nur unter der Leitung des Metropoliten Filaret vorstellen kann, und die UAOK lehnt gerade dies ab.⁴⁷⁶

Hinsichtlich der innerorthodoxen Kirchenlage in der Ukraine finden, parallel zum Dialog zwischen der UAOK und der UOK KP, einzelne Gespräche zwischen Konstantinopel und Moskau statt. Zu den ersten Treffen kam es am 17. Januar 2001 in Wien und am 19. Februar in Berlin. Es wurde vor allem die Frage

⁴⁷³ Siehe Interview mit dem Erzbischof Ihor Isičenko für Internetausgabe www.part.org.ua – abgedruckt *Novyny z Ukrainy*, in: ARI 5: 2001, 21.

⁴⁷⁴ Vollständige Fassung des Dokumentes siehe Presse-Zentrum der UAOK, *Zustrič z iniciatorom konstantinopol's'kych Domovlenostej* (Treffen mit dem Initiator Konstantinopeler Vereinbarungen), in: ARI 11: 2000, 18.

⁴⁷⁵ Vollständige Fassung der Dokumente siehe Presse-Dienst der UAOK, *Perehovory u Vselens'kyi Patriarchii* (Verhandlungen im Ökumenischen Patriarchat), in: ARI 8: 2001, 14.

⁴⁷⁶ O. Dudyk, *UAPC naperedodni juvilejnoho Pomisnoho Soboru*, in: ARI 8: 2000, 17-18, hier 18. Sowohl der Patriarch Mstylav als auch sein Nachfolger Dymytrij waren entschieden gegen die Vereinigung mit der UOK KP unter der Leitung Filarets. Vgl. N. Kočan, *Čy možlyvyj pravoslavno-katolyc'kyj dialog v Ukraini*, 482.

der Kirchenlage in Estland behandelt. Die Gespräche in Zürich am 19. und 20. April wurden unter anderem der Klärung der angespannten jurisdiktionellen Lage unter den orthodoxen Kirchen in der Ukraine gewidmet. Man beschloss, dass beide Patriarchate für die Normalisierung der Kirchenlage in der Ukraine gemeinsam arbeiten sollen. Im ersten Schritt vereinbarte man die Aussendung einer Delegation von beiden Patriarchaten in die Ukraine. Sie soll die kirchliche Situation untersuchen und vor Ort die Konsultationen mit allen durchführen, die sich an den Initiativen beteiligen wollen, welche von beiden Patriarchaten zwecks der Wiederherstellung der Kircheneinheit durchgeführt werden sollten.⁴⁷⁷

Bei diesen Versuchen könnte man durchaus eine wichtige Rolle des Ökumenischen Patriarchates bei der Beilegung des innerorthodoxen ukrainischen Konfliktes sehen, mag das Engagement Konstantinopels auch oft so heftig kritisiert und als eine unerlaubte und direkte „Einmischung in die inneren Angelegenheiten des kanonischen Territoriums der ROK“, zu dem die Ukraine gehörte, empfunden werden. Von welcher Perspektive auch immer die innere Kirchenlage in der Ukraine gesehen werden mag, Tatsache ist, dass, während die UAOK und die UOK KP bei ihren Bemühungen um die innerorthodoxe Kircheneinheit die Unterstützung fast ausschließlich in Konstantinopel suchen, die UOK (MP) in ihrer Handlungsfähigkeit an das Moskauer Patriarchat gebunden zu sein scheint. In dieser Situation kann und darf keiner der Gesprächspartner vom Dialog ausgeschlossen werden.

Die orthodoxen Ukrainer in der Diaspora erwiesen sich als fortgeschrittener in ihren gegenseitigen Beziehungen. Sie fanden den kanonischen Weg sowohl zueinander als auch zur Weltorthodoxie. Dies sollte als Beispiel für die Ukrainer in ihrem Heimatland dienen. „Ökumenische Impulse der orthodoxen Ukrainer in der Diaspora“ lautet die Überschrift des Aufsatzes von Christian Weise, in dem er den 1995 durch den Patriarchen Bartholomaios und den Metropoliten Konstantin Buggan besiegelten Akt der Wiederherstellung der Kircheneinheit der UAOK in den USA und der Diaspora mit dem Ökumenischen Patriarchat, der in der Istanbul St. Georgen-Kathedrale stattfand, zu würdigen weiß. Am 10. November 1996 vollzog sich die Vereinigung dieser Kirche bzw. der einstigen „UAOK in den USA und der Diaspora“ mit der bereits seit 1919 Konstantinopel unterstehenden Ukrainischen Orthodoxen Kirche in Amerika.⁴⁷⁸

Gleich nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion war der Ukrainische Staat gezwungen, auf die zahlreichen Konflikte im innerkirchlichen Leben des Landes zu reagieren. Anfänglich stellten sich der Präsident der Ukraine L. Kravčuk und die Regierung auf die Seite der neu gegründeten UOK KP.⁴⁷⁹ Im Westen der Ukraine erhielten die UGKK und die UAOK eine starke Unterstützung von den staatlichen Lokalbehörden. Es waren häufig Vorwürfe seitens der UOK (MP) zu hören, sie sei vom Staat benachteiligt. Der nächste Präsident, L. Kučma, setzte eine Politik des Ausgleichs durch und sprach sich für die Vereinigung der ukrainischen Orthodoxie bzw. die Errichtung der einen Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche aus. Seine Regierung bevorzugte keine bestimmte Jurisdiktion in der Ukraine und wahrte somit eine gewisse Neutralität den drei ukrainischen Orthodoxen Kirchen gegenüber. Unter der Präsidentschaft von L. Kučma wurde die Gründung eines *Allukrainischen Rates der Kirchen und religiösen Gemeinschaften* vorangetrieben. Somit kann man zahlreiche Versuche zwecks der Herbeiführung der Wiederherstellung der Kircheneinheit innerhalb der ukrainischen Orthodoxie konstatieren, die auf die Initiative höchster politischer Kreise zurückgehen. Dabei ging es hauptsächlich um die Vermeidung jeder Art von Gewalt seitens der einzelnen Kirchen und den Versuch, die Neutralität des Staates allen Konfessionen gegenüber zu bewahren. Die Deklaration des Engagements für die Schaffung der Einheit in der ukrainischen Orthodoxie bedeutete seitens des Staates im eigentlichen Sinne nur das Ausnutzen der religiösen Grundlagen zur Einigung der Gesellschaft. Alle politischen und

⁴⁷⁷ Das Beschlusspapier der Gespräche in Zürich (20. April 2001). Siehe *Na zustriči u Ciurychu predstavnyky Konstantynopol's'koho i Moskovs'koho patriarhativ obhovoryly „ukrains'ke“ i „estons'ke“ pyttannia*, in: ARI 4: 2001, 24; vgl. auch *Moskau und Konstantinopel: Beratung über Ukraine und Estland*, in: COSt 56: 2001, 218-219. Außerdem kam es im Jahre 2001 zu den Treffen im Mai in Kyjiv, im Juli und Oktober in Zürich.

Vom 18. bis 20. April 2002 trafen sich die Dialogspartner auf der Halbinsel Krim.

⁴⁷⁸ Ch. Weise, *Ökumenische Impulse der orthodoxen Ukrainer in der Diaspora*, 185 f.; die Rede des Patriarchen Bartholomaios aus Anlass der Aufnahme der autokephalen Ukrainer in den USA in die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates. Siehe Bartholomaios (Patriarch), *Rezeption of Ukrainian Orthodox in the Diaspora and Letter from Patriarch Bartholomaios on the Sunday of Orthodoxy*, in: ECJ 2: 1995, H. 1, 40-46; vgl. *L'Église ukrainienne de la Diaspora reçue dans la juridiction du Patriarchat de Constantinople*, in: Istina 40: 1995, 419-424.

⁴⁷⁹ I. Zaverucha, *Staatliche Einmischung und Gewalt kennzeichnen Krise der Orthodoxie in der Ukraine*, in: IDOC 8: 1992, 3-6; vgl. N. Kočan, *Čy možlyvyj pravoslavno-katolyc'kyj dialog v Ukraini*, 480 f.

gesellschaftlichen Initiativen, wie etwa die Aktivität der Missionsgesellschaft „Fundacija duchovnoho jednannia Ukrainy“ (Stiftung der geistigen Einigung der Ukraine), waren mit ihren utopischen – weit von den ekklesiologischen Grundlagen entfernten – und ausschließlich politisch beladenen Ideen im Voraus zum Scheitern verurteilt. Angesichts der Rolle des Staates auf der Bühne der ukrainischen Kirchenlandschaft in den ersten zehn Jahren nach der Unabhängigkeit muss man eher vom Scheitern sprechen als von einer klugen Strategie, die sich zugunsten des religiösen Lebens aller Kirchen und vor allem ihres Miteinanders hätte auswirken können. Auf staatliche Initiative versammelten sich im Juli 1997 Vertreter verschiedener christlicher Kirchen in Kyjiv und unterzeichneten ein „Memorandum über die gegenseitige Nichtanwendung der Gewalt“, in dem sie ebenso ihre Bereitschaft zur „Verbesserung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat“ erklärten. Sie äußerten ihren Protest gegen jede „Neigung, zwischenkonfessionelle Probleme für politische und materielle Zwecke zu benutzen“. Es wurde „das Recht der Kirche auf Selbständigkeit und Freiheit in der Lösung ihrer internen Probleme“ befürwortet. Alle Vertreter sprachen sich einstimmig gegen jegliche „Gewaltanwendung in der Lösung der zwischenkonfessionellen Probleme“ sowie gegen die Einbeziehung der staatlichen Behörden für eigene Interessen gegen andere Konfessionen aus. Vor allem die gewaltsame Aneignung von Kirchengebäuden wurde für absolut unzulässig erklärt. Der Weg des Dialogs wurde als geeigneter Weg zur Lösung der Streitfragen anerkannt.⁴⁸⁰ Auch im Artikel 14 des „Universales der Nationalen Einheit“, der am 3. August 2006 vom Präsidenten der Ukraine V. Juščenko, dem Premierminister V. Janukovyč, dem Sprecher des Parlamentes O. Moroz und den Vorsitzenden führender Parteien unterzeichnet wurde, ist von der Nicht-Einmischung des Staates und der politischen Parteien in den Vereinigungsprozess aller orthodoxen Kirchen in der Ukraine die Rede.⁴⁸¹

Eine im gewissen Sinne ähnliche Situation spielte sich vor etwa zehn Jahren in Estland ab, wo ein Teil der Orthodoxen Kirche den Willen erklärte, sich der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates zu unterstellen. Während der Verhandlungen zwischen dem Moskauer und dem Ökumenischen Patriarchat in Istanbul gab am 9. Januar 1996 die Konstantinopeler Seite die Absicht bekannt, im Februar 1996 die autonome orthodoxe Kirche von Estland offiziell in ihre Jurisdiktion aufzunehmen. Somit beanspruchten beide Patriarchate mit kirchengeschichtlichen und -rechtlichen Argumenten ihre Oberhoheit über die Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche mit der Kirchenstruktur im finnischen „Exil“.⁴⁸² Am 20. Februar 1996 erklärte der Heilige Synod des Ökumenischen Patriarchates einstimmig, dass der Tomos vom Juli 1923, mit dem einst Patriarch Meletios IV. die autonome Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche errichtete, erneut in Kraft getreten sei. Diese Entscheidung wurde auf Grund der Bitte der estnischen Regierung und der überwiegenden Mehrheit der orthodoxen Gemeinden in Estland getroffen.⁴⁸³ Der Konflikt zwischen beiden Patriarchaten spitzte sich allmählich zu, seitdem Estland 1991 die politische Unabhängigkeit erlangt hatte. Am 22. Februar 1996 hat der Heilige Synod unter dem Vorsitz des Patriarchen Alexij II. erörtert, dass diese Aktion als antikanonisch zu werten sei und zur möglichen Aussetzung der eucharistischen Gemeinschaft zwischen unseren beiden Kirchen und zur Einstellung der namentlichen Erwähnung des Vorstehers der Kirche von Konstantinopel im Diptychon

⁴⁸⁰ Unter dem Dokument standen 15 Unterschriften der Kirchenoberhäupter und hohen Würdenträger. Metropolit Volodymyr (Sabodan) (UOK PM), Metropolit Petro Petruš (UAOK), Patriarch Filaret (Denysenko) (UOK KP), Patriarch Dymytrij Jarema (UAOK), Bischof Lubomyr Huzar (UGKK), Bischof Marcjan Trofimjak (RKK), Paul Chimenez (Sekretär der Ukrainischen Union der Konferenzen der Kirche der Adventisten des Siebten Tages), Walter Klinger (Bischöflicher Visitator der Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Ukraine), Bischof Nathan Ovhanessian (Armenische Orthodoxe Kirche) u. a. Siehe *Memorandum chrystyjans'kych konfesij Ukrainy*, 1-6; N. Wyrwoll, *Die drei orthodoxen Kirchen in der Ukraine*, 117 f.

⁴⁸¹ Ukrainische Fassung des „Universales der Nationalen Einheit“ (03.08.2006). Siehe offizielle Webseite des Präsidenten der Ukraine, Viktor Juščenko. http://www.president.gov.ua/done_img/files/universal0308.html (Stand: 17.08.06); vgl. englische Version auf der Webseite „Ukrayinska Pravda“, *Declaration of National Unity. Text Signed at the Round Table*, <http://www.pravda.com.ua/en/news/2006/8/1/5966.htm> (Stand: 20.08.06).

⁴⁸² Einen Überblick über die Hintergründe und die Entwicklung des Konfliktes siehe G. Stricker, *Zweites und Drittes Rom im Widerstreit, Hintergründe des Konflikts zwischen Konstantinopel und Moskau um die Orthodoxen in Estland*, in: KNA-ÖI Nr. 28 vom 2. Juli 1996, 14-20; siehe auch Briefwechsel zwischen dem Moskauer und dem Ökumenischen Patriarchat in: ŽMP 3: 1996, 8 ff.

⁴⁸³ *Iz Kommunikie Verchovnogo Serkretariata i Svjaščennogo Synoda Vselenskogo Patriarchata (22. Februar 1996)*, in: ŽMP 3: 1996, 14.

der Russischen Orthodoxen Kirche führen werde.⁴⁸⁴ Am 16. Mai 1996 wurde das kirchentrennende Problem behoben und die seit März 1996 ausgesetzte eucharistische Gemeinschaft zwischen der ROK und dem Ökumenischen Patriarchat wiederaufgenommen. Gemäß der erarbeiteten Regelung dürfen in Estland orthodoxe Gemeinden bestehen, die sowohl dem Ökumenischen als auch dem Moskauer Patriarchat unterstellt sind. Die Geistlichen und Gläubigen dürfen sich selber entscheiden, unter welcher Jurisdiktion sie verbleiben. Somit existieren zwei Jurisdiktionen auf demselben Territorium nebeneinander.

In der Bestimmung der Bischöflichen Synode der ROK „Über einzelne Fragen des inneren Lebens und der äußeren Wirksamkeit der Kirche“ werden die Beschlüsse des Moskauer Patriarchates hinsichtlich des Konfliktes mit dem Ökumenischen Patriarchat um die orthodoxe Kirche in Estland für rechtzeitig und richtig erklärt. Die Synode bringt ihre Befriedigung über die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen Moskau und Konstantinopel und die erreichten Ergebnisse im gesamten Verlauf des Dialogs zum Ausdruck. In Bezug auf die UAOK wird in aller Deutlichkeit ausgesagt, dass die ROK nach wie vor darüber besorgt sei, dass sich eine Gruppe der ukrainischen Autokephalisten „in der Zerstreuung“, deren Geschichte voll von kanonischen Rechtswidrigkeiten sei und die aktiv die Spaltungen in der Ukraine unterstütze, in der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates befinde.⁴⁸⁵

Am Beispiel der Orthodoxen Kirche von Estland zeigte sich sehr deutlich, wie stark die Ökumene innerhalb einer Ortskirche vom Einfluss der anderen Kirchen abhängig sein kann. Der Konflikt betraf ausschließlich die Frage der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates und des Ökumenischen Patriarchates über das kanonische Territorium von Estland. Bischof Kallistos von Diokleia betont mit Nachdruck, dass das Konfliktpotenzial im Fall der Ukraine viel größer sei. In Estland gebe es Tausende von Orthodoxen, in der Ukraine – Millionen. Er ist überzeugt, dass der estnische Konflikt eine „rettende Warnung“ sei und hofft, dass daraus eine Lehre gezogen werde.⁴⁸⁶

Die kirchliche Tradition der Kyjiver Kirche hat reichlich Erfahrung im ökumenischen Denken. Für den orthodoxen Kyjiver Metropoliten Petro Mogyla (1632-1647)⁴⁸⁷ schien die Idee eines gemeinsamen Patriarchates sogar zwischen den Unierten und den Orthodoxen durchaus denkbar. Er hatte eine durchdachte Vorstellung von einer Kircheneinheit, die über die Partikularität seiner Kyjiver Kirche weit hinausreichte und breite universale Dimension aufzeichnete, die bis heute an ihrer Aktualität kaum verloren hat. Gerade diese Persönlichkeit könnte sehr wohl zum Symbol einer einigenden Kraft für alle Orthodoxen in der Ukraine werden. Am 15. Dezember 1996 wurde Petro Mogyla nach einem Synodalbeschluss der UOK (MP) kanonisiert. Der von der Orthodoxie nie als kanonisches Oberhaupt anerkannte, jedoch für die ukrainische Orthodoxie eine prägende Gestalt des 20. Jahrhunderts, Patriarch Mstyslav Skrypnyk, schrieb in seinem Vermächtnis, dass er nicht wisse, wie und wer den Boden für die nationale Vereinigung der orthodoxen Kirchen bereiten solle, darüber müssten die Oberhäupter dieser Kirchen nachdenken. Er empfiehlt ihnen, zusammenzukommen und so lange gemeinsam zu konferieren, bis sie alle erforderlichen Voraussetzungen für einen „Vereinigungsakt“ erfüllen können. „Dann sollen sie auf einem nationalen Konzil durch geheime Wahl einen Vorsteher und Patriarchen von Kyjiv und der ganzen Ukraine erwählen“.⁴⁸⁸

Es wird oft betont, dass die orthodoxen Kirchen in der Ukraine ihren Konflikt aus eigenen Kräften lösen können und müssen. Eine Aussöhnung zwischen den Orthodoxen in der Ukraine wäre durchaus möglich, wenn die Einflüsse bzw. Einmischungen von Außen ausblieben. Anstatt der Einmischung bzw. der Vertretung der eigenen Interessen muss ein Dialog stattfinden, der alle beteiligten Kirchen umfasst und vor allem die Interessen der ukrainischen Orthodoxie – ihrer Einheit – in den Mittelpunkt setzt. „Entscheidend wird vielmehr sein, ob die Patriarchate von Konstantinopel und Moskau bereit sind, ihr

⁴⁸⁴ *Folgenschwerer Bruch einer tausendjährigen Einheit. Heiliger Synod setzt Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel aus*, in: SOrth 1: 1996, 5-6.

⁴⁸⁵ Siehe *Opredelenie Archijerejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi „Ob otdelnych voprosach vnutrennej žizni i vnešnej dejatelnosti Cerkvi“* (Bestimmung des Bischöflichen Konzils der ROK „Über einzelne Fragen des inneren Lebens und der äußeren Wirksamkeit der Kirche“), in: ŽMP 4: 1997, 12-16, hier 15.

⁴⁸⁶ T. Ware, *The Estonian crisis: a salutary warning?*, in: Sobornost' 18: 1996, (H. 2), 68.

⁴⁸⁷ Siehe zum Konzept der Kircheneinheit des Metropoliten Petro Mogyla. Kapitel I. 3.4.2.

⁴⁸⁸ Ausschnitte aus dem Vermächtnis des Patriarchen Mstyslav Skrypnyk siehe *Ukraine: Werden im Herbst zwei orthodoxe Patriarchen gewählt?*, in: IDOC 12: 1993, 16; vollständige ukrainische Fassung des Vermächtnisses, in: Holos Ukrainy 11. September 1993.

Kräftemessen hinsichtlich der Vorherrschaft in der Gesamtorthodoxie aufzugeben und dieses nicht länger auf dem Rücken der ukrainischen Orthodoxie auszutragen.“⁴⁸⁹

Die Vereinigung der ukrainischen Orthodoxie in einer autokephalen Kyjiver Kirche ist durchaus denkbar, wenn mehr das ekklesiologische Prinzip der Universalität einer Ortskirche vor allen Nationalismen als Grundlage in den Mittelpunkt des Kirchenverständnisses gerückt ist. Die Überakzentuierung des nationalen Charakters der UOK würde leicht einen großen Teil der Kirchengemeinden, die der russischen Nationalität angehören, übersehen und ausgrenzen. Autokephalie und Patriarchat – ja, aber wie? In diesem Bereich ist die Klärung der Frage nach einem theologisch-kirchenrechtlich der orthodoxen Theologie entsprechenden Verhältnis zwischen dem universalen und lokalen Charakter der Kirche notwendig. Im Zusammenhang mit der Kirchenlage in der Ukraine kommt noch dazu die geschichtliche Frage nach einer mit nationaler Identitätssuche beladenen Verwicklung, die zwischen den kirchlichen Zentren von Kyjiv und Moskau tief verwurzelt ist.

Nikolaj Balašov, der Sekretär der Abteilung für innerorthodoxe Beziehungen des Moskauer Patriarchates, schreibt in seinem Aufsatz hinsichtlich der Autokephalie im ukrainischen Kontext, dass sie keineswegs bei der Mehrheit der ukrainischen Orthodoxie – des Episkopates, der Geistlichkeit, der Pfarreien und der Gläubigen – Unterstützung finde, sondern nur von den leitenden Strukturen aus politischen und nationalistischen Motiven bevorzugt werde. Außerdem gehöre die Sache der Verleihung der Autokephalie nicht mehr ausschließlich in den Zuständigkeitsbereich des Moskauer Patriarchates, sondern in den der Gesamtheit der Orthodoxie. Er bezieht sich auf die von der ROK verliehenen Autokephalien für die Russische Orthodoxe Kirche in den USA und in Japan, deren Rechtmäßigkeit bis heute von der orthodoxen Gemeinschaft bestritten wird. Eine solche Frage werde zukünftig nur vom Panorthodoxen Konzil entschieden werden, das die kanonischen Kriterien und Normen für die Autokephalieverleihung ausarbeiten werde. Entscheidend im Falle der ukrainischen Autokephalie ist für ihn eine freie Willenserklärung des gläubigen ukrainischen Volkes, und, dass dieser kanonische Status von allen orthodoxen Schwester-Kirchen anerkannt werde. N. Balašov unterstreicht im Falle der Orthodoxie in der Ukraine die Gefahr des Uniatismus. Darin sieht er eine Tendenz der Trennung der orthodoxen Kirche in der Ukraine von der ROK, die in der Geschichte der alten Kyjiver Rus' immer wieder zum Vorschein kam. Im Kontext jeglicher Versuche der Schaffung einer kanonischen Unabhängigkeit für die Kyjiver Ortskirche sieht Balašov die Gefahr der Verbreitung des Uniatismus bzw. Katholizismus.⁴⁹⁰ Mit Sicherheit kann man geschichtlich von einer durchdachten Polonisierung der Unierten und einer Absicht der Ausweitung des Katholizismus in die orthodoxe Ukraine und nach Russland hin seitens des Vatikans und des Polnisch-Litauischen Königreichs sprechen. Es waren strategische Ziele, die gegen die Orthodoxie ausgerichtet waren. Es lässt sich aber auch von der Russifizierung der ukrainischen Orthodoxie seitens des Moskauer Staates und des Patriarchates sprechen. Der ukrainische Nationalismus ist eine Reaktion, die sich gegen jegliche politische, kulturelle und nicht zuletzt kirchliche Abhängigkeit richtete. Die Autokephaliebestrebung ist ein Ausdruck der gereiften Selbständigkeit einer Ortskirche. Der Uniatismus ist durchaus ein hartes Problem sowohl im ökumenischen Dialog auf Weltebene als auch für die Kyjiver Kirche selbst. Er darf aber keineswegs als ein Zeichen der Unreife der ukrainischen Kirche betrachtet werden, der ihr eine eigene und selbständige Existenz in der orthodoxen Kirchengemeinschaft verweigern würde.

Im Zusammenhang mit der Frage des Nationalismus in der ukrainischen Autokephaliebewegung ist eine starke Tendenz der Russifizierung seitens der ROK zu berücksichtigen, die in der Geschichte der Kyjiver Kirche, vor allem seit ihrer Unterstellung unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates (1686), zum Vorschein kommt. Die Existenz einer eigenständigen kirchlichen Qualität der ukrainischen Orthodoxie wird oft von der ROK geleugnet und die Unabhängigkeit des ukrainischen Staates daher als negativ betrachtet. Bischof Vasilij von Kirovohrad der UOK (MP) sprach auf dem Konzil der ROK von der „mangelhaften Spiritualität“ der ukrainischen Orthodoxie gegenüber der russischen. Er bekräftigt, dass eine Kirche nur dann autokephal sein könne, wenn sie geistig selbst-zureichend sei. Er behauptet, dass die Ukrainische Kirche keineswegs diese Qualität besitze und daher nicht autokephal werden könne.

⁴⁸⁹ J. Oeldemann, *Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine*, in: Th. Bremer (Hg.), *Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine*, Wiesbaden 2003, 105.

⁴⁹⁰ N. Balašov, *Cerkov' Christova, eë priroda. Avtokefal'nye Pomestnye Cerkvi*, in: ŽMP 11: 1993, 26 ff.

In seinem Aufsatz zu den Aussagen der einzelnen Teilnehmer des Konzils der ROK vom 1. bis 4. April 1992, das das Ersuchen der Synode der UOK um die Autokephalie ablehnte, äußert sich F. Sysyn sehr kritisch in Bezug auf die Einstellung des Episkopates der ROK und der ihr loyalen Bischöfe, unter anderem der UOK (MP). Während des Konzils rief der Moskauer Patriarch zur Einheit der ROK auf und erklärte, dass die Verleihung der Autokephalie für die UOK zu den Schismen nach den nationalen Grundsätzen innerhalb des Moskauer Patriarchates führen würde. Alexij II. behauptete, dass bei einer Unabhängigkeit der Ukrainischen Kirche die orthodoxen Ukrainer auf dem Territorium von Kasachstan allen Grund hätten, ihre eigenen Pfarreien zu bilden, wodurch zahlreiche zwischenethnische Konflikte herbeigeführt werden könnten.

Den Bericht der Synode der ROK zusammenfassend kommt F. Sysyn zu der Schlussfolgerung, dass das gewöhnliche Klischee von einer sowjetischen und imperialistisch-russischen Ideologie die Existenz einer UOK gar nicht in Betracht ziehe. Die russischen Bischöfe bedauerten daher den unabhängigen Status der Ukraine und den Zusammenbruch der Sowjetunion. F. Sysyn ist der Meinung, dass die negative Antwort der ROK auf die ukrainische Bitte um die Autokephalie und der dem Metropoliten Filaret aufgezwungene Verzicht auf sein Amt die Grundlage für das gegenwärtige kirchliche Chaos in der Ukraine geschaffen habe. Die Hartnäckigkeit der Bindung an das „eine und untrennbare“ Imperium sowie die Kirche durchdringe das Denken der orthodoxen Führung in Russland und in der UOK. Im Wesentlichen hätten sie die Existenz von einer Ukrainischen Kirche und einem Staat noch gar nicht akzeptiert, so F. Sysyn.⁴⁹¹ Das Moskauer Patriarchat muss den Weg für die UOK frei machen, so dass diese die Möglichkeit hat, über ihr internes und externes Leben und ihre Fortentwicklung selbst zu entscheiden. Der orthodoxe Theologe Niku Dimitrasku von der Universität Kluž in Rumänien ist der Meinung, dass die ROK die Absichten der Wiederherstellung des Byzantinischen Imperiums offenbare. „Obwohl wir wissen, dass wir zusammenbleiben müssen, praktizieren wir bei uns eine andere Art der Orthodoxie und verstehen nicht, warum das Moskauer Patriarchat immer noch versucht, die orthodoxe Kirche in der Ukraine zu kontrollieren.“⁴⁹²

Zusammenfassung

Die ukrainische Orthodoxie sucht nach einem Ausweg aus ihrer internen Krise. Welche Gestalt der Heilungsprozess annehmen wird, kann man heute schwer vorhersehen. Eines ist klar: Diese Spaltung schadet der Glaubwürdigkeit der Gesamtheit der ukrainischen Orthodoxie sehr. A.-H. Horbatsch bringt es auf den Punkt, wenn sie das Panorama der ukrainischen Orthodoxie wegen ihrer Spaltung in grauen Farben darstellt. „Wegen orthodoxer innerkirchlicher und zwischenkonfessioneller Konflikte sowie der Einbeziehung der Kirche in politische Auseinandersetzungen sind die Hauptbestimmungen der Kirche – Evangelisierung, Jugendarbeit, Krankenfürsorge, Gefangenenbetreuung – in den Hintergrund getreten.“⁴⁹³ Die orthodoxen Kirchen in der Ukraine sind mit sich selbst beschäftigt – in die Auseinandersetzungen untereinander verwickelt, anstatt eher mehr Furcht vor Verlust ihrer Autorität in der ukrainischen Gesellschaft wegen der inneren Spaltung zu haben, als vor dem katholischen oder sonstigem Proselytismus, der ja immer wieder von ihnen hervorgehoben wird. Die Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche und ihre Erhebung zum Patriarchat könnte zur Überwindung der Spaltung beitragen sowie der inneren Stärkung der orthodoxen Kirche und durch sie der ukrainischen Gesellschaft im großen Maße dienen. Die Verleihung der Autokephalie für die Kyjiver Ortskirche scheint unentbehrlich zu sein, wenn man bedenkt, dass selbst innerhalb der UOK (MP), in den westlichen Regionen der Ukraine, die „Träume“ von der Autokephalie sehr stark ausgeprägt sind, so der Metropolitan Volodymyr (Sabodan).⁴⁹⁴ Der patriarchale Status könnte eine Lösung für die Bewältigung der Trennung innerhalb der ukrainischen Orthodoxie mit sich bringen, sowie zur Stärkung ihrer Glaubwürdigkeit und der ihr gebührenden Rolle in der Weltmission einen enormen Beitrag leisten.

⁴⁹¹ F. E. Sysyn beruft sich dabei auf den Konzilsbericht in: *Moskovskij Cerkovnyj Vestnik* (April) 1992, der die Aussagen der vier Vertreter aus der Ukraine, zwei aus Russland und jeweils einen aus Kasachstan und Litauen berücksichtigt. Siehe F. E. Sysyn, *The Russian Sobor and the Rejection of Ukrainian Orthodox Autocephaly*, in: S. Plochy, F. Sysyn (Hgg.), *Religion and Nation in Modern Ukraine*, Edmonton-Toronto 2003, 124 ff.

⁴⁹² Siehe *Svit pravoslavija*, in: ARI 7: 2001, 25.

⁴⁹³ A.-H. Horbatsch, *Kirchen in der Ukraine*, in: 1. Internationaler Kongress Renovabis (Hg.), *Kirche in Osteuropa: Herrschen oder dienen?*, Freising 1997, 173.

⁴⁹⁴ Siehe L. Mykolajčuk, *Rozkolote pravoslavja*, 4.

Aus der Geschichte der Autokephaliebewegung kann man durchaus die Schlussfolgerung ziehen, dass sie auch im Fall der ukrainischen Kirchensituation weder zu stoppen noch zurückzudrehen ist. Trotz eines Mangels an Integration schreibt A. Schmemmann vom Grundsatz der Autokephalie als dem Prinzip, das man in den letzten Jahrhunderten beim Aufbau der orthodoxen Kirche anwandte, als ihr ‚gültiges Recht‘.⁴⁹⁵ Allein die Tatsache, dass die UAOK in den USA ihre Kirchengemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat wiederherzustellen vermochte, deutet darauf hin, dass eines Tages auch die Autokephalisten in der Ukraine den Weg zu ihrer Anerkennung finden werden. Ebenso klar ist, dass je schneller sie dies erreicht haben, desto mehr wird es für die innere Stärkung der Orthodoxie vor allem im ukrainischen Kontext aber auch in der orthodoxen Weltgemeinschaft bedeuten. Die innerorthodoxe Einheit, die in den Beziehungen zwischen den einzelnen orthodoxen Ortskirchen sichtbar werden will, wird von der Orthodoxie angestrebt. Es ist ein zwingendes Zeugnis der sichtbaren *Communio* im ökumenischen Dialog mit dem Katholizismus sowie auch für die zerrissene Welt.

Eine Autokephale Ukrainische Kirche, die den universalen Charakter ihres Kirchseins mit dem nationalen vereinigt, bietet in ihrem lokalen Kontext eine denkbare Perspektive. Im gesamtorthodoxen Kontext scheint diese Perspektive die einzig wahre zu sein, die durch und durch in die ekklesiologischen Grundprinzipien der orthodoxen Tradition eingebettet ist. Jede Ortskirche hat den Auftrag, dem gesamten Volk Gottes das Evangelium zu verkünden und nicht nur einer bestimmten Ethnie. Dadurch trägt sie die Verantwortung innerhalb ihrer Lokalkirche auch für die Universalkirche, an die das Wort Gottes gerichtet ist. Im gleichen Maße gilt, dass die Einheit der Kirche in ihrem Gründer selbst ihre Quelle hat und von den gespaltenen Kirchen nur durch einen geduldigen Dialog, angefangen vom geistigen, erzielt werden kann. Die ukrainische Orthodoxie – im Kampf um ihre lokale kirchliche Identität und auf dem Weg zu ihrer kanonischen Autokephalie – muss sich auf diese ekklesiologischen Grundprinzipien besinnen. „Nationalismus, der sich mit revolutionären und destruktiven Methoden zur Geltung bringen will, ist aber kein Weg zur echten Reform. Gerade in dem religiös so differenzierten ukrainischen Volk verbot es sich, nur in den Autokephalisten die wahren Patrioten zu sehen und alle übrigen als ‚Polen‘, ‚Moskowiter‘ oder ‚Papisten‘ abzuwerten.“ Des Weiteren fasst R. Armstark zusammen: „So unverzichtbar die Besinnung auf die christliche Tradition und Ethik für die Erhaltung der nationalen Individualität auch ist – eine Identifizierung des ukrainischen Nationalstaatsgedankens mit einer bestimmten Kirchenformation muss außer Betracht bleiben, schon im Hinblick auf den bestehenden religiösen Pluralismus, wie auch dem sich ausbreitenden modernen Indifferentismus, aber auch aus dem recht verstandenen Wesen der Kirche heraus.“⁴⁹⁶

Es scheint gerade die starke Präsenz der Eigeninteressen der anderen Ortskirchen zu sein, vor allem der ROK, die die Ukraine als ihr „kanonisches Territorium“ betrachtet und bis heute als eine der Hauptursachen für die Spaltung in der ukrainischen Orthodoxie gilt. Eine andere Ursache der Trennung liegt bei der UAOK, die den Nationalcharakter der ukrainischen Orthodoxie überbetont und somit der universalen Dimension der Ukrainischen Orthodoxen Kirche eine viel zu geringe Bedeutung zuschreibt. Durch die Betonung der mehr universalistisch ausgelegten Dimension einer Ortskirche könnte ein sicherer Prozess der Vereinigung in Gang gebracht und eine dauerhafte Einheit in der ukrainischen Orthodoxie erzielt werden. Ein anderer Weg, den die Orthodoxen in der Ukraine alternativ gehen könnten, wäre eine separate Existenz zweier Jurisdiktionen – der vereinten UOK und der ROK – auf dem Territorium desselben Staates, wie es auch im Falle der Orthodoxie in Estland vor kurzem geschehen ist.⁴⁹⁷ Victor Yelensky verbindet mit einer solchen Situation, im Zusammenhang mit dem für die Ukraine charakteristischen Problem der nationalen Identität, schlechte Erwartungen. „Eine einzige ukrainische orthodoxe Kirche, die die orthodoxen Gläubigen verschiedener ethnischer, kultureller und sprachlicher Herkunft integrieren könnte, würde entstehen, wenn die ukrainische Nation eine Nation im modernen Sinne des Wortes würde. Die Koexistenz zweier kirchlicher Gemeinschaften in der Ukraine – d. h. der UOK, die die bewussten ethnischen Ukrainer vereint, und des Exarchats der ROK für die Russen und die

⁴⁹⁵ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, 145.

⁴⁹⁶ R. Armstark, *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche*, 64.

⁴⁹⁷ Die Orthodoxie in Estland ist nach einem kurzen Konflikt zwischen Moskau und Konstantinopel den Weg einer Annahme der zwei nebeneinander existierenden Jurisdiktionen gegangen. Der im Jahre 2000 verstorbene Patriarch der UAOK Dymytrij Jarema ist der Meinung, dass eine parallele Existenz einer vereinten Ukrainischen Orthodoxen Kirche und dem Exarchat der ROK auf dem Territorium der Ukraine durchaus denkbar sei. *Siehe Dymytrij Jarema (Patriarch), Jak počaty objednannia Pravoslavja v Ukraini. Poslannia Patriarcha UAPC Dymytrija*, in: *Biuleten' CRI* 6: 1999, 41.

russisch sprechenden Ukrainer, die rückwärts orientiert sind, – ist das Modell, das heute die schlimmsten Befürchtungen der ukrainischen Elite in Hinblick auf die Zukunft der Orthodoxie in der Ukraine und die Schaffung einer ukrainischen Nation darstellt.⁴⁹⁸ Ein nationales Problem für sich ist somit in aller Deutlichkeit im Kontext der gespaltenen ukrainischen Orthodoxie zu berücksichtigen.

⁴⁹⁸ V. Yelensky, *Religiöse und nationale Identitäten. Die Ukraine im Fokus*, in: Th. Bremer (Hg.), *Religion und Nation*, Wiesbaden 2003, 43.

KAPITEL V: DIE PERSPEKTIVEN DER ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Ohne die Problemfelder der Ökumene in der Ukraine aus den Augen verlieren zu wollen, kann man durchaus feststellen, dass die *Communio-Ekklesiologie* bzw. die Suche nach ihrer Verwirklichung keineswegs ein *Novum* im ukrainischen innerkirchlichen Kontext, sondern ein charakteristisches Merkmal der Kyjiver Kirche ist und daher große Möglichkeiten zunächst für sie selbst und auch für die Weltökumene bereithalten könnte. Viele der neuerdings aufgegriffenen ökumenischen Ideen wie „*Communio-Ekklesiologie*“ oder „*doppelte Loyalität*“ gehörten zu den Grundprinzipien des theologischen Denkens der Kyjiver Theologen.¹

Als „autonome“ Ortskirchen bzw. gleichberechtigte Partner im ökumenischen Dialog zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche werden die katholischen Ostkirchen nicht anerkannt, sondern als ein Teil der katholischen Kirche betrachtet. Die beiden Dialogpartner sehen den Sonderstatus etwa einer UGKK als ungünstig für die Fortentwicklung des internationalen Dialogs, obwohl gerade diese Kirchen einen bedeutenden Beitrag für die Ökumene leisten, wenn man der Diskussion um die Frage nach dem kanonischen Status einer Patriarchatskirche innerhalb der Katholischen Kirche und im ökumenischen Dialog folgt.

1. DIE NOTWENDIGKEIT DER WIEDERHERSTELLUNG DES GEGENSEITIGEN VERTRAUENS

Der Ökumenische Patriarch Athenagoras wusste die Treue des ostkatholischen Patriarchen Maximos IV. zur Osttradition sehr hoch zu schätzen, als er sich bei ihm bedankte, dass dieser während der Konzilsdebatten ganz für die Orthodoxie gesprochen habe und die Stimme ihrer gemeinsamen Hoffnung gewesen sei.² In diesen Worten drückte das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie seine große Anerkennung der theologischen Position des Patriarchen Maximos aus, mit der dieser das Bewusstsein seiner wesenhaften Zugehörigkeit zur orthodoxen Tradition unterstrich und ein Modell des Kirchenverständnisses darstellte, das der orthodoxen Ekklesiologie sehr nahe stand.

Das gegenseitige Vertrauen zwischen den Kirchen bzw. den Dialogpartnern wird durch die Klarheit ihrer Sprache und durch die Treue zur eigenen Tradition gewonnen. Vertrauen stiftet erst die innere Offenheit für eine andere kirchliche Tradition, lehrt das Gegenüber zu schätzen und gibt auch den Mut zu einer Korrektur der eigenen Position dem Gesprächspartner gegenüber. Der Dialog kann nur auf der Grundlage des Vertrauens gelingen. Das Dokument von Balamand spricht von der Notwendigkeit der Eingliederung der Ostkatholiken in den Dialog „in gegenseitigem Respekt und wiedergewonnenem gegenseitigem Vertrauen“ (16). Zum Aufbau des Vertrauens können verschiedene Gesten der Verzeihung beitragen, die nicht nur durch Worte, sondern auch in der gegenseitigen praktischen Vorgehensweise sichtbar werden müssen. Die ökumenische Ausbildung der in der Pastoral Tätigen kann die Bedingungen des Dialogs verbessern. Laut dem Studiendokument des „Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen“ sollte die ökumenische Ausbildung/Bildung „nicht nur darauf abzielen, kognitive Informationen weiterzugeben, sondern auch darauf, die ökumenische *Umkehr* und *Verpflichtung* der Teilnehmer zu motivieren und zu beleben. Sie sollte einen Geist des Vertrauens stärken, der erkennt, dass Ökumene ‚die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt‘“.³

Aus dem Brief des Kardinals Lubačivs'kyj an Kardinal Cassidy geht hervor, dass sich mit dem Dokument von Balamand ein Durchbruch zu mehr Offenheit im Denken der ukrainischen Ostkatholiken vollzogen hat. „Die Befürchtungen unserer Gläubigen, des Klerus und auch der Bischöfe bezüglich der Arbeit der Gemeinsamen Internationalen Kommission haben sich – wiewohl verständlich in Anbetracht des derzeitigen interkonfessionellen Klimas – als unbegründet erwiesen.“⁴ Lubačivs'kyj beruft sich in seinem Pastoralbrief „Über die Einheit der Kirchen“ (1994) auf das Dokument von Balamand (22), in dem

¹ M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 205.

² Siehe E. Inglessis, *Maximos IV. L'Orient conteste l'Occident*, Paris 1969, 72, 74.

³ Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Die ökumenische Dimension in der Ausbildung/Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind*, in: VApS 134: 1998, Art. 7 (a).

⁴ M. I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 68.

Proselytismus verworfen wird, und bestimmt das Ziel der UGKK, das keineswegs im „Herüberziehen“ der Orthodoxen zum östlichen Katholizismus bestehen darf. Das Ziel sei die Tätigkeit zugunsten der „Wiederfindung voller Einheit und der Genesung unserer Kirchen“. Er hofft, dass die Orthodoxe Kirche die gleiche Einstellung habe.⁵

Zahlreiche Dokumente und mündliche Deklarationen gegen den Proselytismus offenbaren oft ihre Begrenztheit in der Überwindung der Mauer des gegenseitigen Misstrauens. Es muss in aller Deutlichkeit hervorgehoben und in die Praxis umgesetzt werden, dass die Unierten in keiner Weise ein Mittel zum Proselytismus sind. Sie können zur Verwirklichung der Kircheneinheit ihren Beitrag leisten, ja sie müssen sich am Dialog beteiligen. Sie könnten es viel besser tun, wenn ihre ekklesiologische und kirchenrechtliche Lage transparenter gegenüber der Orthodoxie wird.⁶ Die Versöhnung in Osteuropa wird ohne notwendige ‚Heilung des Gedächtnisses‘ kaum möglich sein.⁷

Damit das Bekenntnis zur Ökumene vor allem seitens der Unierten glaubwürdig erscheint, die Vorwürfe der russisch-orthodoxen Christen über die Unierten in der Ukraine⁸ endgültig verschwinden und das gegenseitige Vertrauen die Oberhand in den zwischenkirchlichen Beziehungen vor Ort gewinnen kann, müssen nach einer offiziellen Deklaration auch praktische Schritte folgen, die die Kirchen zur Ökumene verpflichten. Vertrauen lässt sich durch Worte und Taten bzw. durch eine eindeutige Absage und Vermeidung jeglichen Proselytismus in der Pastoral gewinnen.

Eine klare und wirkungsvolle Absage gegenüber dem Proselytismus hätte durchaus als eine Rechtsnorm im CCEO ihren Ausdruck finden können und dadurch die vom Zweiten Vatikanum gelehrte *Communio-Ekklesiologie* eine praxisbezogene Verwirklichung erhalten. In einem Gesetzesbuch für die katholischen Ostkirchen, das sich auf die Grundlagen des Zweiten Vatikanums stützt, hätte man durch die Klarheit der kirchenrechtlichen Aussagen hinsichtlich der Beziehung der katholischen Ostkirchen zur Orthodoxie, die im Dialog zwischen der RKK und den orthodoxen Kirchen eine neuralgische Streitfrage bilden, das Prinzip der *Communio-Ekklesiologie* wahrnehmbarer machen können. Die Diskussion um die Streitfragen des Proselytismus gewann gerade in der Zeit der Promulgation des CCEO (1991) an Aktualität.

Die *Communio-Ekklesiologie* kann in einer ökumenischen Perspektive nur auf einer Grundlage der gegenseitigen Transparenz aufgebaut werden. Zwischen den Kirchen, die sich als Schwesternkirchen anerkennen, ist eine kirchenrechtliche Zulassung der Konversion vor allem von ganzen Gruppen ein schwerwiegender Grund, der das Misstrauen bei den Kirchen erweckt, gegen welche eine solche Rechtsnorm gerichtet ist. Daher ist die Kritik am *Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen* berechtigt, die für eine präzise Umschreibung des Begriffes „Konversion“ plädiert. Im Zusammenhang der *Ekklesiologie* des Zweiten Vatikanums, das die volle Kirchlichkeit der orthodoxen Kirchen hervorhebt (UR 3; 14; 17), vermisst der Kirchenrechtler Dietmar Schon die Feststellung, dass Konversionen der orthodoxen Gläubigen zu einer der katholischen Kirchen *nicht* heilsnotwendig seien. „Im Falle der Konversion ganzer Gruppen bedarf can. 896 CCEO durchdachter Auslegung und sorgsamster Anwendung, um Proselytismusvorwürfe und ökumenische Rückschläge auszuschließen.“ „Es hätte deshalb dem normativen Charakter des CCEO keineswegs widersprochen, die Lehren des Konzils für eine einleitende Klarstellung zum Themenbereich Konversion fruchtbar zu machen; ökumenisch wäre das mehr als wünschenswert gewesen.“⁹ Eine solche Feststellung seitens Roms in Gestalt einer Ergänzung zum CCEO würde die katholischen Ostkirchen in der heutigen Situation in ganz anderem Lichte den orthodoxen Kirchen gegenüber erscheinen lassen. Eine unierte Kirche würde seitens der Orthodoxie nicht mehr als Bedrohung wahrgenommen. Can. 896 bleibt nach D. Schon „eine verpasste Gelegenheit, im Geiste der Konzilsdekrete ökumenisches Bewusstsein zu bilden“ und daher „ein Beispiel für einen anderen offen gebliebenen ökumenischen Wunsch“.¹⁰ Eine solche kirchenrechtliche Aussage hätte ein enormes ökumenisches Potenzial bzw. eine starke Wirkungskraft vor allem auf der Ebene der Ortskirche.

⁵ M. I. Lubachivsky, *Pastoral Letter „On Christian Unity“*, 42.

⁶ Vgl. W. Hryniewicz, *Union und Uniatismus*, 233.

⁷ Vgl. W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 174 f.

⁸ W. Borowoj, *Primirenije meždu pravoslavnyimi i katolikami*, 126.

⁹ Siehe D. Schon, *Der ökumenische Charakter*, 142 ff.

¹⁰ Ebd. 144 f.

Die westlichen Missionare können gewiss einen Beitrag zum Wachstum des Christentums in den Ländern Osteuropas leisten. Sie müssen jedoch eine Einstellung zur Orthodoxie haben, die nicht von Toleranz bzw. Duldung, schon gar nicht von der Illusion der Bekehrung geprägt ist, sondern vom hohen Wertschätzen der Ostkirche. Über 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum kann nur dieser Weg zum Abbauen des Misstrauens führen. Bischof Michel d'Herbigny (1880-1957) war ein Proselytismusher, der sich als Rektor des „Collegium Russicum“ in Rom und persönlicher Berater des Papstes Pius XI. ganz überzeugt für die Bekehrung Russlands zum Katholizismus einsetzte.¹¹ Die Wirkung dieses einzelnen „beispielhaften Inquisitors“ und „Kindes seiner Zeit“ bildet bis heute ein dunkles Kapitel in den kirchlichen Beziehungen zwischen Rom und Moskau und ist eine Ursache des Misstrauens zur katholischen Kirche seitens der Orthodoxie. „Sein Verhalten zur russischen orthodoxen Kirche war von Proselytismus und Uniatismus bestimmt, gestützt auf die Verneinung des ekklesialen Charakters der Orthodoxie.“¹²

Pater Philippe de Régis (1897-1955) dagegen war ein Verfechter der Ökumene, der – leidenschaftlich engagiert für die „Ostmission“ – die Osttradition, sei es orthodox oder ostkatholisch, genauso hoch zu schätzen wusste, wie die eigene Kirche der westlichen Tradition. Er hinterließ ein Testament, in dem er eine Vision der zukünftigen ökumenischen Arbeit skizzierte. Von der „Bekehrung“ und den „Schismatikern“ ist dort keine Rede. Der französische Missionar warnt vor den nicht wiedergutzumachenden Schäden, zu denen der Missionseifer der Katholiken in den orthodox geprägten Ländern wie Russland führen könnte. Er fordert Zurückhaltung von den katholischen „Eroberern“ Russlands.¹³ Solche verfehlte Missionierung wird seiner Ansicht nach zur Vertiefung des Abgrunds zwischen den beiden Teilen der einst vereinten Christenheit führen. Der Verfasser des Testaments spricht sich gegen die Bekehrung der orthodoxen Christen bzw. gegen den „Raub einfacher Seelen“ und für ein ökumenisches Apostolat aus, das „mehr Verständnis, Selbstverleugnung, mehr Demut und aufrechte Liebe erfordert“.¹⁴

Beide Kirchenmänner lebten zur selben Zeit und waren Jesuiten – Mitglieder eines Ordens, der, gerade in Bezug auf die Ökumene, in der Ostkirche bis heute keinen guten Ruf genießt. Ihre Einstellung zur Ostkirche und folglich zur Ökumene war wenige Jahre vor dem Zweiten Vatikanum sehr verschieden. Ihr Beispiel zeigt sehr deutlich, dass weder die Ekklesiologie der offiziellen Kirche noch die Prägung eines Ordens für die innere Einstellung eines Katholiken letztendlich entscheidend sind. Von der Einstellung zahlreicher katholischer Missionare, die zum größten Teil aus Polen in die Ukraine kommen, wird das Zusammenleben der Kirchen innerhalb des Landes abhängen. Die ökumenischen Dekrete oder Direktorien bringen häufig keinen Nutzen, wenn ihre Rezeption und der Mut zur Überwindung des Konfessionalismus fehlen.

Von der Einstellung der Orthodoxen hängt ebenso ab, ob das Vertrauen der Ostkatholiken ihnen gegenüber gewonnen wird. Nach W. Hryniewicz „sollte auch die orthodoxe Hierarchie immer mehr Verständnis zeigen für jene, die infolge der Union sich von der Mutterkirche entfernt haben. Dies würde die griechischen Katholiken zu größerer Offenheit und Vertrauen den Orthodoxen gegenüber ermuntern. Die Verantwortung für den Mangel an Fortschritt in den gegenseitigen Beziehungen liegt auf beiden Seiten.“¹⁵ Vor allem aber die Leitungen der beiden Kirchen müssen sich verantwortlich fühlen, dass die Atmosphäre des Misstrauens in den zwischenkirchlichen Beziehungen abgebaut wird. Der Weg der Vergebung ist der Weg der inneren Bekehrung und der Versöhnung.

Die Ökumene besteht vor allem in der *metanoia* des Herzens und der „Heiligkeit des Lebens“. „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“ (UR 7). Die Kirchentrennung bedeutet eine innere

¹¹ L. Tretjakiewitsch, *Bishop Michel d'Herbigny SJ*, 31-66; W. Rood, *Rom und Moskau*, 75, 132.

¹² W. Hryniewicz, *Bekehrung Russlands?*, 95.

¹³ Aus dem Testament von P. de Régis. „Tout d'abord, je me permettrai d'exprimer un souhait: que nos supérieurs d'alors aient assez de clairvoyance et de force d'âme pour écarter impitoyablement les prêtres ou les séminaristes qui, ce jours-là, dans un incontestable élan de générosité, s'offriront pour partir à la „conquête“ de la Russie.“ V. Poggi, *„Le travail futur“*, d'après Philippe de Régis S.J. (1897-1955), in: OCP 58: 1992, 13.

¹⁴ „Que Dieu nous donne alors des chefs assez lucides et assez sages pour imposer résolument silence aux 'convertisseurs' et orienter les forces vives du catholicisme vers une conception de l'apostolat qui, pour être moins bruyante, exige plus d'intelligence, plus d'abnégation, plus d'humilité et plus de charité vraie.“ V. Poggi, *„Le travail futur“*, 14. W. Hryniewicz, *Bekehrung Russlands?*, 100 ff.

¹⁵ W. Hryniewicz, *Union und Uniatismus*, 234.

Verletzung, die nur von Innen her geheilt werden darf. Indem Papst Johannes Paul II. die christlichen Kirchen im Namen der Katholischen Kirche um Vergebung bat (UUS 88), erkannte er damit an, dass die Schuld für die Trennung keineswegs einseitig liegt. Diese innere Heilung kann nur im Gebet durch die Verbundenheit mit Gott geschehen.

2. DIE ANERKENNUNG DER UGKK SEITENS DES MOSKAUER PATRIARCHATES

Metropolit Volodymyr von Kyjiv und Ganz Ukraine schrieb am 22. Januar 2001 in seinem Brief an Papst Johannes Paul II., dass in den 90er Jahren mehr als 1000 Gotteshäuser von den Unierten okkupiert und die drei Diözesen der Ukrainischen Orthodoxen Kirche zerschlagen worden seien.¹⁶ Laut seiner Anklage sei ein vollwertiges kirchliches Leben in diesen Diözesen bis heute nicht wiederhergestellt worden. Das verheerende Ausmaß der Verluste wäre mit Sicherheit vermeidbar gewesen, hätten die ROK und UOK (MP) gleich nach der Erklärung der Unabhängigkeit der Ukraine (1991) die Anerkennung der UGKK gewährt.

Die rasche „Wiederbelebung“ der UGKK nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion kann als Beweis dafür dienen, dass die Pseudo-Synode von Lemberg (1946) keineswegs kanonisch war. Gerade, weil eine „Selbst-Auflösung“ und die kontinuierliche gewaltsame Unterdrückung der Ostkatholiken Jahrzehnte hindurch anhielt, konnte der Prozess der Restitution und Rehabilitierung der UGKK keineswegs konfliktlos verlaufen. Die Annullierung der Pseudo-Synode von Lemberg durch die ROK würde der Einleitung eines dauerhaften Dialogs zwischen beiden Kirchen eine feste Grundlage verleihen. Diesen Schritt verlangt das Prinzip der Religionsfreiheit.

Die Dialogkommission erkannte in der Freisinger Erklärung (1990) explizit an, dass der Uniatismus als Weg zur Einheit verworfen wird (6 b). Das Dokument von Balamand (1993) erklärt jedoch, dass die unierten Kirchen „als Teil der katholischen Gemeinschaft das Recht haben, zu existieren und zu handeln“ (3). Mit diesen Aussagen wird die Orthodoxie an die Akzeptanz der Existenzrechte der katholischen Ostkirchen und Rom an die Absage von Teilunionen gebunden. Der Vorsitzende des kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchates, Metropolit Kirill von Smolensk und Kaliningrad, äußerte seinen Wunsch, dass bei einer Normalisierung des öffentlichen Lebens der ROK „die Unierten sicher das Recht auf Existenz haben“. Seiner Meinung nach solle sich die griechisch-katholische Kirche dem Proselytismus verweigern und als eine Brücke zwischen West und Ost dienen. Aber dafür solle sie die Theologie des Zweiten Vatikanums in ihrem Denken und in der Praxis anwenden. In dieser Aussage sieht der orthodoxe Theologe G. Sjablizev die allgemeine Meinung der heutigen Hierarchie der ROK.¹⁷

Auch seitens des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios wird den ostkatholischen Kirchen das Existenzrecht nicht abgesprochen, selbst wenn dabei auf das Prinzip der kirchlichen Oikonomia verwiesen wird.¹⁸ Die Unierten werden von den Orthodoxen geduldet. Die Erklärung von Balamand bedeutet für die Orthodoxen keineswegs, dass sie sich mit dem Uniatismus abgefunden haben. In einem Interview vom 29. November 1995 sagte Bartholomaios, dass das Hauptproblem im ökumenischen Dialog das Papsttum sei.¹⁹ Von der Lösung dieser Frage wird die Anerkennung des Status der unierten Kirchen abhängen.

Die UGKK ist eine Ortskirche *sui iuris* – ausgestattet mit ihrem eigenen Kirchenrecht und dem Ritus, der ihre Besonderheit in aller Deutlichkeit artikuliert. Diese Kirche ist kein bloßer „Teil“ der RKK, sondern eine vollwertige „Teilkirche“ bzw. Ortskirche. Diesen Status beansprucht sie in der Gemeinschaft aller anderen Ortskirchen. Eine gelungene Ökumene auf Weltebene und vor allem in der Ukraine kann nur dann weitere Fortschritte erzielen, wenn sie auf der Grundlage der *Communio-Ekklesiologie* der Schwesterkirchen der Ost- und Westtraditionen aufgebaut wird. Die Erhebung der UGKK zum Patriarchat würde ihren vollen ekklesialen Charakter unterstreichen. Seitens des Moskauer Patriarchates muss viel mehr geschehen als bloße Anerkennung der Existenzrechte „bestimmter Gemeinden“ des ukrainisch-byzantinischen Ritus innerhalb der RKK. Es muss in aller Deutlichkeit die Annullierung der Pseudo-Synode von Lemberg 1946 erfolgen. Nur dann kann ein weiterer Schritt Richtung Annäherung

¹⁶ Siehe *Brief des Metropoliten von Kyjiv Volodymyr an Papst Johannes Paul II.*, in: ŽMP 3: 2001, 24 f.

¹⁷ G. Sjablizev, *Die Maßnahmen des Moskauer Patriarchats*, 182.

¹⁸ Bartholomaios, *Patriarch Bartholomew Regarding the Eastern Catholic Churches*, in: ECJ 2: 1995, Nr. 3, 29-31.

¹⁹ Vgl. Bartholomaios, Interview with Patriarch Bartholomew I., ECJ 3: 1996, Nr. 1, 11.

zwischen dem Moskauer Patriarchat und der UGKK zustande kommen. Für einen dauerhaften und gelungenen Dialog müssen Voraussetzungen geschaffen werden, die vor allem auf Gleichberechtigung aller am Dialog beteiligten Kirchen basieren. „Wenn ein solcher Dialog gepflegt wird, begegnen einander gleichrangige Partner, von denen jeder gibt und jeder empfängt. Trotz der Spaltung dürfen die verschiedenen Kirchen einander gleichrangig (d. h. im Dialog) begegnen, denn der Herr ließ sie über die Spaltung hinweg Verwalterinnen seiner Gnadengaben bleiben. Jede von ihnen darf trotz der Fehler, die zu den Schismen führten, auf ihre Weise in der Kraft des Heiligen Geistes weiter am göttlichen Heilswerk mitwirken. So bleiben sie trotz des Schismas zueinander Schwesterkirchen und erwerben je ihre eigenen geistlichen Erfahrungen. Darum können sie sich auch, wenn sie einander die Erfahrungen mitteilen, wechselseitig helfen beim Überwinden der Mängel, die ihnen anhaften.“²⁰

Laut des Pressecommuniqués der UGKK in Moskau vom 14.-15.01.1998, das den Stand der Gespräche zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Moskauer Patriarchat hinsichtlich der kirchlichen Situation in der Ukraine betraf, hieß es: „Die UGKK nimmt sehr schmerzlich wahr, wenn über sie Gespräche geführt und die Übereinkünfte getroffen werden, ohne sie zur Teilnahme einzuladen und auf den wirklichen Stand der Dinge sowie die Bedürfnisse und die Wünsche der UGKK selbst Rücksicht zu nehmen.“²¹ In dieser Aussage wird der Anspruch der UGKK auf den Status einer gleichberechtigten Schwesterkirche in ihrer Beziehung zu der ROK und der RKK deutlich. Die Anerkennung dieses Status ist eine notwendige Voraussetzung für den Dialog.

3. DIE ROLLE DER OSTKATHOLIKEN IM ÖKUMENISCHEN DIALOG

Die ostkatholischen Kirchen müssen im Dialog zwischen der orthodoxen Ost- und der katholischen Westkirche als gleichberechtigte Partner auftreten, damit er nicht der Gefahr läuft, halbherzig zu sein oder gar ins Leere zu laufen. Da die Ostkatholiken im Mittelpunkt der ökumenischen Gespräche der *Internationalen Kommission des orthodox-katholischen Dialogs* stehen, darf ihre Teilnahme keineswegs ausgeschlossen bleiben (Balamand 16). Diese Einstellung muss auch in der Praxis auf örtlicher Ebene ihre Rezeption finden. Ein Dialog sollte allen Beteiligten helfen, den Ausweg aus der gegenwärtigen Situation zu finden, die der Uniatismus als eine falsche Methode der Suche nach der Einheit verursacht hat. Die ökumenischen Bestrebungen der Unierten und der Orthodoxen, wie dies im Dialog der „Kyjiver Kirche“ sichtbar wurde, können wegweisend sein. Johannes Oeldemann äußert seine Hoffnung, dass eine Rezeption der bisherigen Gesprächsergebnisse der „Kievan Church Study Group“ sowohl auf der Ebene des internationalen Dialogs als auch auf nationaler ukrainischer Ebene dazu beitragen könnte, den ins Stocken geratenen Dialog voranzubringen.²²

„Ein für den Dialog bereiter Partner, guter Wille, Aufrichtigkeit des Herzens und zum Einverständnis ausgestreckte Hände sind unverzichtbar auf dem Weg zur Einheit. Es zeigte sich, dass der ‚unmögliche Dialog‘ dennoch möglich ist, wenn nur erleuchtete Menschen mit offenem Herzen und Sinn sich finden. Das Problem des ‚Uniatismus‘ kann nicht ohne solch unmittelbaren Dialog zwischen Orthodoxen und griechischen Katholiken gelöst werden.“²³ Das Ergebnis der Arbeit der „Kievan Church Study Group“ auf Lokalebene zwischen der UGKK und der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchates ist ein überzeugender Beweis dafür, wie der Dialog auf Lokalebene initiiert werden kann. Ein solcher Schritt kann einen bedeutenden Beitrag zum Fortschritt der Ökumene in der Ukraine leisten, selbst wenn die Lösung des Problems letztendlich vom Dialog auf Universalebene abhängig ist. Die Notwendigkeit der Teilnahme der ostkatholischen Kirchen am Dialog als eigenständige Subjekte ist von entscheidender Bedeutung für sein Gelingen.

Die Ostkatholiken selbst müssen sich um den Dialog vor allem mit der Orthodoxie bemühen. Darin besteht für sie die Chance auf Wiederherstellung ihrer authentischen östlichen Identität. Im Kontext des Dialogs zwischen den Unierten und den Orthodoxen in Antiochien fordert Erzbischof Elias Zoghby eine Zusammenarbeit in allen Bereichen des kirchlichen Lebens. „Deshalb müssen sich die Anstrengungen der

²⁰ E. Suttner, *Einheit der Ortskirchen ohne Uniatismus*, 120.

²¹ Pressecommuniqué der UGKC in Moskau 14.-15.01.1998, in: Viruju 1998, 3, zitiert nach M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 198.

²² J. Oeldemann, *Die ökumenischen Beziehungen*, 100 f.

²³ W. Hryniewicz, *Union und Uniatismus*, 209.

unierten Kirchen, die den Weg eines ‚authentischen Ökumenismus‘ beschreiten wollen, vor allem auf Dialog und Mitarbeit mit der orthodoxen Mutterkirche konzentrieren; diese sollten nicht am Rand ihrer Aktivitäten verbleiben. Zusammenfassend geht es um die Umkehr in Richtung zur gemeinsamen östlichen Tradition, enge Mitarbeit auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens.“²⁴ Dadurch wird seiner Meinung nach dem Uniatismus eine entschiedene Absage erteilt und eine evidente Rückkehr zur Osttradition vollzogen. Der Hierarch aus dem Libanon fordert zu einer Reflexion des Uniatismus aus der Perspektive eines „authentischen Ökumenismus“ heraus, der die Ostkatholiken für die „katholische‘ Orthodoxie unserer Väter“ öffnet. Die Unierten können nur dann den ihnen gebührenden Platz einer glaubwürdigen Mitsprache in der Weltökumene erfüllen, wenn sie den Weg ihrer unabdingbaren Bindung an die Orthodoxie einschlagen. E. Zoghby spricht sich für eine „ernsthafte Revision“ des ekklesiologischen Status der katholischen Ostkirchen aus und gegen den Uniatismus, der eine „falsche Situation“ zwischen den Ostkatholiken und den Orthodoxen geschaffen habe.²⁵

Die Unierten und die Orthodoxen der Kyjiver Tradition führen einen Dialog, dessen Ziel die *Communio* sowohl mit der Kirche von Rom als auch mit der von Konstantinopel ist. Die Ukrainer stehen in einer langen Tradition ihrer Kirche, für die das ökumenische Denken charakteristisch war. „Die Wiederherstellung der *Communio* mit den Orthodoxen der Kiever Kirche und mit der Mutterkirche des Ökumenischen Patriarchates – ohne Aufhebung der *Communio* mit Rom – wurde für die griechischen Katholiken ein mobilisierendes Ziel, nach dem alle ökumenischen Anstrengungen ausgerichtet werden sollten.“²⁶ Nach W. Hryniewicz ist der Dialog ein Versuch, „eine gewisse Korrektur anzubringen an dem, was vor 400 Jahren infolge der Brester Union geschehen war“. Wie auch damals ist gegenwärtig eine direkte Überwindung des Schismas auf Lokalebene keineswegs möglich, solange Rom und Konstantinopel in keiner Kirchengemeinschaft miteinander stehen. Die Bestrebungen an sich haben jedoch ihre historische Berechtigung aus dem 15. und 16. Jahrhundert, als die Kyjiver Metropole um die Aufrechterhaltung der Kirchengemeinschaft sowohl mit Rom als auch mit Konstantinopel bemüht war. W. Hryniewicz betrachtet den Dialog der Kyjiver Kirche als „eine gewisse Antizipation einer globalen Lösung des Problems angesichts der erwarteten Einheit“.²⁷ Für E. Zoghby ist die Tatsache intensiver Bestrebungen in Bezug auf Kyjiv und in Bezug auf Antiochien „ein beeindruckendes Zeichen der Hoffnung“, „die Spaltung in ihrer jeweiligen Teil- bzw. Orts-Kirche zu überwinden“.²⁸

Der Bischof der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in den USA und Kanada, Vsevolod Majdansky, unterstrich 1992 in seinem Appell an die Synode der UGKK in Lemberg den dringenden Bedarf an einem Dialog zwischen den Kirchen in der Ukraine. „Der Dialog zwischen den Gleichen ist ein einzigartiger Weg vorwärts, und jede Art der Passivität ist unzulässig. Wenn wir uns an den Diskussionen nicht beteiligen, dann werden die anderen über unsere Zukunft entscheiden ohne Rücksicht auf unsere Meinung“.²⁹ Bischof Vsevolod sprach von der Verpflichtung des ganzen Episkopates dieses Landes, die ukrainische Herde zur Einheit der Kyjiver Kirche „im orthodoxen Glauben und der katholischen Liebe“ zu führen, die alle Christen umfasse. „Wir müssen die Wege finden, unsere Absichten und die unserer Gläubigen zu bereinigen und die Einheit zu erreichen, die wahrhaftig orthodox und katholisch wäre (...).“ Das Zweite Vatikanum lehrt, dass die Beziehung zwischen der Kirche von Rom und den Ostkirchen aus dem ersten Jahrtausend als Muster in unserer heutigen Suche nach der Kircheneinheit dienen sollte. Die Orthodoxie sieht sich ebenfalls gebunden an die gemeinsame Kirchentradition des ersten Jahrtausends. Die Kyjiver Kirche ist sehr tief verwurzelt in der Tradition des ungeteilten Christentums. Im Vergleich zu der Römisch-Katholischen oder der Orthodoxen Kirche, die eher auf die Bewahrung der eigenen Identitäten konzentriert sind, besteht die Besonderheit der ostkatholischen Kyjiver Kirche darin, dass sie die beiden Traditionen in sich verbindet und stets lebt. Bischof Vsevolod erinnert die Hierarchen der

²⁴ W. Hryniewicz, *Union und Uniatismus*, 218; E. Zoghby, *Triomphe de l’uniatisme?*, in: *Chrétien en marche* 36: 1999, (Nr. 64), 4.

²⁵ „Au seuil du troisième millénaire, faisons une révision sérieuse de notre ecclésiologie uniaticiste. Ne faisons pas de l’œcuménisme à partir d’un uniaticisme, qui nous replie sur nous-mêmes, mais jugeons notre uniaticisme à partir d’un œcuménisme authentique, qui nous ré-ouvre à l’orthodoxie ‘catholique’ de nos Pères. Sans nous en rendre compte, nous sommes en train de constituer en Orient une place forte de l’uniaticisme, qui mettra en cause la crédibilité de notre œcuménisme et de celui de l’Église romaine.“ E. Zoghby, *Triomphe de l’uniaticisme?*, 4.

²⁶ W. Hryniewicz, *Union und Uniaticismus*, 210.

²⁷ Ebd. 211.

²⁸ E. Zoghby, *Mit Rom in Communio*, 293.

²⁹ Majdansky (Bischof Vsevolod), *Allocution de l’évêque orthodoxe Vsevolod*, 202 f.

Lemberger Synode, dass Rom mehrmals betonte, dass der Stand der katholischen Ostkirchen ein „veraltetes Modell der Kircheneinheit“ sei. Warum könne daher die Kyjiver Kirche diesen Stand nicht überwinden und zu einem Beispiel der Kircheneinheit für die Zukunft werden? „Unsere Kyjiver Kirche sollte ein wahrhaftiges Beispiel für die Kircheneinheit und ein Beispiel der Hoffnung für die Zukunft sein, und kein Überrest der verworfenen Vergangenheit.“³⁰

Die Beteiligung der Ostkatholiken am Dialog auf Lokalebene in den USA ist nach langen Jahren ihres ökumenischen Engagements eine unabdingbare Konstante für den Dialog zwischen der Ost- und Westkirche geworden. Erzbischof Rembert G. Weakland hält es für sehr wichtig, dass sich die katholischen Ostkirchen am Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche beteiligen. Ihre Teilnahme und ihr Beitrag in den USA ist, nach manchen Schwierigkeiten und vielen Dialogsrunden, unbedenklich geworden. Wenn man das Prinzip der Religionsfreiheit akzeptiere, dann, so Weakland, müsse man das Recht der katholischen Ostkirchen respektieren, in der Kirchengemeinschaft mit Rom zu bleiben.³¹

In der Anfangsphase der Zusammenarbeit der *Internationalen Gemischten Dialogkommission* zwischen der RKK und den Orthodoxen Kirchen waren die unierten Kirchen vom Dialog ausgeschlossen. Die Orthodoxen sahen in der Existenz dieser Kirchen eine Bedrohung.³² Erst seit dem Treffen in Ariccia werden die Ostkatholiken zur Teilnahme am Dialog eingeladen. Johannes Paul II. drückt sehr deutlich in seinem Brief an die Bischöfe des europäischen Kontinents den Wunsch nach einem brüderlichen Zusammenleben der orientalischen Katholiken und der Orthodoxen aus. Diese Beziehung sollte eine positive Auswirkung auf den theologischen Dialog zwischen Orthodoxen und Katholiken haben.³³ In seiner Botschaft an die Ukrainischen Katholiken *Magnum Baptismi Donum* schreibt Johannes Paul II., dass die Konzilsväter in den katholischen Kirchen „kein Hindernis auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft mit den orthodoxen Brüdern“ sehen. „Im Gegenteil, in dem Maße, wie in ihnen die ursprüngliche Intuition, die zu ihrer Entstehung geführt hat, in ihrer ganzen Tiefe aufleuchtet, können sie die neue ökumenische Perspektive besonders lebendig begreifen, die der Heilige Geist der ganzen Kirche im Konzil ans Herz gelegt hat. Darum sind diese Kirchen heute mehr denn je dazu berufen, in diesem Geist ihre Aufgabe zur Herbeiführung der sichtbaren Einheit der Kirche wahrzunehmen.“³⁴

Das Dokument der „Pro Russia“ Kommission bezieht sich in einer seiner Zentralessagen auf das Konzilsdekret *Orientalium Ecclesiarum* (24), das die wichtige Rolle der ostkatholischen Kirchen hervorhebt: „Die mit dem Römischen Apostolischen Stuhl in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen, insbesondere die katholische Kirche des ukrainischen byzantinischen Ritus, werden vom II. Vatikanischen Konzil daran erinnert, dass sie die besondere Aufgabe haben, „gemäß den Grundsätzen des von diesem heiligen Konzil erlassenen Dekretes über den Ökumenismus die Einheit aller Christen, besonders der ostkirchlichen, zu fördern. Dieser Aufgabe dienen vor allem ihre Gebete, das Beispiel ihres Lebens, die ehrfürchtige Treue gegenüber den alten ostkirchlichen Überlieferungen, eine bessere gegenseitige Kenntnis und Zusammenarbeit sowie brüderliche Wertschätzung des äußeren und inneren Lebens der anderen“.³⁵

³⁰ Ebd. 205.

³¹ R. G. Weakland, *Ecumenism and the Eastern Catholic Churches*, 341.

³² „The Orthodox have always viewed the formation of the Byzantine, or ‚Greek‘ Catholic Churches, as a sign of the hostile intentions of the Catholic Church toward them. They saw it as an attempt to weaken them by fomenting divisions within their communities and as an implicit denial of their ecclesial status by the Catholic Church. This has led some Orthodox to demand the dissolution of these churches as a precondition for any serious dialogue with the Catholic Church.“ R. Roberson, *The Catholic-Orthodox Dialogue Today*, in: *Origins* 28: 1999, 527.

³³ „Von Herzen wünsche ich, dass sich, wo immer orientalische Katholiken und Orthodoxe zusammenleben, brüderliche Beziehungen herstellen lassen, die gekennzeichnet sind von gegenseitiger Achtung und der ehrlichen Suche nach einem gemeinsamen Zeugnis vom einen Herrn. Dies wird nicht nur zum Zusammenleben in den konkreten Umständen beitragen, sondern wird auch den theologischen Dialog erleichtern, der darauf ausgerichtet ist, zu überwinden, was Katholiken und Orthodoxe noch trennt.“ *Brief des Heiligen Vaters Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe des europäischen Kontinentes über die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in der neuen Lage Mittel- und Osteuropas vom 31. Mai 1991*, in: *VApS* 109: 1992, 6.

³⁴ Johannes Paul II, Botschaft *Magnum Baptismi Donum* an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew (14. Februar 1988), in: *VApS* 83A: 1988, Art. 6.

³⁵ Vgl. Päpstliche Kommission „Pro Russia“, *Allgemeine Prinzipien* (I,7). Vgl. auch CCEO can. 903.

Die Verwirklichung der Einheit der Kirche auf Weltebene ist ein dynamischer Prozess. Alle Ortskirchen müssen in den Dialog als gleichberechtigte Partner integriert sein. Die Kyjiver Kirche hat eine große Erfahrung des Dialogs und ist auf der Suche nach der Einheit in der gegenwärtigen kirchlichen Situation. Patriarch Slipyj zeichnet drei grundsätzliche Etappen, die die Kyjiver Kirche auf dem Weg zur vollen Einheit bestehen muss. 1. Innere Einheit der ukrainischen Katholiken; 2. Einheit der Katholiken und der Orthodoxen in der Ortskirche; 3. *Communio* der Kyjiver Kirche mit den anderen Kirchen in der Allgemeinen Katholischen Kirche. „Wenn wir in sich selbst vereint sind, können wir uns dann mit unseren orthodoxen Brüdern vereinigen, und ein orthofer Teil der Katholischen Kirche Christi sein, wie dies bereits in der Goldenen Ära unserer Kirche und unseres Volkes war.“³⁶

Metropolit Šeptyc'kyj betonte nicht nur die Notwendigkeit der Annäherung der Orthodoxen und der Ostkatholiken der Kyjiver Tradition, sondern er wies auf die Grundlagen hin, deren Berücksichtigung für die Verwirklichung seiner konkreten Ideen von großer Bedeutung war. 1929 sprach er von der geografischen Lage der Ukraine und der Kyjiver Kirche, die sich auf der Grenze der westlichen und östlichen Welt befindet. Dies beauftrage sie mit der Rolle eines Vermittlers zwischen dem Osten und dem Westen. „Dem Osten müssen wir die Möglichkeit der Entdeckung der westlichen Theologie geben und dem Westen der östlichen. Diese Aufgabe des Mittlers, wie sie sich gebührt, zu erfüllen, kann eine große Bedeutung für diese beiden verschiedenen Kulturen haben, die sich in unserem Land, in unseren Institutionen und in unseren Seelen vereinigen.“³⁷

Von einer „doppelten Sendung“ der katholischen Ostkirchen im Dialog der West- mit der Ostkirche sprach Patriarch Maximos IV. wenige Jahre vor dem Zweiten Vatikanum. „Innerhalb des Katholizismus müssen wir darum kämpfen, dass Latinismus und Katholizismus nicht mehr gleichbedeutend gebraucht werden und dass der Katholizismus offen bleibe gegenüber jeder Kultur, jeder geistigen Eigenart, jeder Form von Organisation, die mit der Einheit im Glauben und in der Liebe vereinbar ist. Gleichzeitig müssen wir die Orthodoxie durch unser Beispiel dahin bringen, die Möglichkeit einer Einigung mit der großen Kirche des Westens, mit dem Stuhl Petri anzuerkennen, ohne auf Rechtgläubigkeit und das zu verzichten, was den geistigen Reichtum des Orients der Apostel- und Väterzeit ausmacht, jenes Orients, der offen ist gegenüber der Zukunft wie der Vergangenheit.“³⁸

In der Deklaration der Bischöfe und der religiösen Oberer der Orientalischen Katholischen Kirchen Europas, die sich vom 30. Juni bis 06. Juli 1997 in Nyíregyháza/Ungarn mit dem Thema des ökumenischen Engagements der katholischen Ostkirchen in der Welt befasste, wird erklärt, dass die Orientalischen Katholischen Kirchen, im Bewusstsein ihrer tiefen spirituellen und kulturellen Bande, die sie mit den Orthodoxen Kirchen verbinde, ihren unwiderruflichen Wunsch zum Ausdruck bringen, mit ihnen gemeinsam zu arbeiten, um die volle Gemeinschaft und das gemeinsame Zeugnis für die Welt zu fördern, gemäß dem Willen Christi und unter der Inspiration des Heiligen Geistes.³⁹

Der Dialog muss auch innerhalb der katholischen Kirche stattfinden. Die Existenz der ostkatholischen Kirchen im Schoße der katholischen Kirche bedarf einer präziseren Bestimmung ihres ekklesialen Status. Dies würde eine Perspektive für die Orthodoxie eröffnen und somit den Fortschritt des ökumenischen Dialogs fördern. „Die ökumenische Rolle der griechischen Katholiken sollte sich sowohl in der Haltung zur römischen wie den orthodoxen Kirchen realisieren.“⁴⁰ Dass es einer Diskussion hinsichtlich des kanonischen Status der unierten Kirchen bedarf, wird auch in der Deklaration der Hierarchen der katholischen Ostkirchen Europas zum Ausdruck gebracht. Die ostkatholischen Bischöfe erklärten, dass die ostkatholischen Kirchen den gleichen kirchlichen Status wie die Kirche von Rom einnehmen.⁴¹ Eine solche Deklaration steht in Spannung zur Konzilsaussage, die besagt: „Alle Rechtsbestimmungen dieses Dekretes gelten nur für die gegenwärtigen Verhältnisse, bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“ (OE 30). Die Aussage der Deklaration

³⁶ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 131 f.

³⁷ P. Senycja (Hg.), *Svitylnyk istyny: Dzerela do istorii Ukraïns'koï Katolyc'koï Akademii u Lvovi (1928-1944)*, Teil 1, (Werke der Griechisch-Katholischen Theologischen Akademie Bd. 34), Toronto 1973, 47.

³⁸ Maximos IV., *Der katholische Orient*, 10 f.

³⁹ *Déclaration d'engagement œcuménique*, in: *Chrétiens en marche* 35: 1998, (Nr. 57), 6; auch in: OR 137: 1997, 4.

⁴⁰ W. Hryniewicz, *Union und Uniatismus*, 231.

⁴¹ „Les Églises orientales catholiques sont une réalité ecclésiale en communion avec le Siège apostolique de Rome, confirmée par l'histoire. Cette communion n'est pas un statut provisoire et précaire, mais au contraire une plénitude d'ecclésialité.“ Siehe *Déclaration d'engagement œcuménique*, in: *Chrétiens en marche* 35: 1998, 6.

der europäischen ostkatholischen Bischöfe widerspricht dem Konzilsdekret, das einen provisorischen Charakter der Beschlüsse bezüglich der ostkatholischen Kirchen lehrt. Laut der Deklaration dagegen besitzen die Ostkatholiken bereits jetzt die „volle Kirchlichkeit“ sowohl der katholischen als auch der orthodoxen Kirchengemeinschaft gegenüber.

Ein gelungener Dialog zwischen der katholischen West- und der orthodoxen Ostkirche wird sicherlich von der Rolle der katholischen Ostkirchen bzw. von der Bestimmung ihres Status in der Gemeinschaft der katholischen Kirche abhängen. Die Unierten wissen sich im gleichen Maße aufgefordert, den innerkatholischen Dialog zu führen, in dem es um die Veränderung ihres kanonischen Status der Kirche von Rom gegenüber geht. In diesem Zusammenhang schreibt Kardinal Lubačivs'kyj in seiner Stellungnahme zum Dokument von Balamand (12), dass der „Uniatismus“ als Methode bzw. Weg zur Kirchenvereinigung als unangemessen aufgegeben werden solle. Das „Modell der Einheit“ lässt sich jedoch seiner Meinung nach auf dem Weg eines Dialogs verändern. „Das schließt nicht nur eine Verpflichtung auf Seiten der östlichen Katholiken ein, ihr eigenes theologisches und geistiges Erbe wieder zu entdecken, wozu das II. Vatikanum ermutigt, sondern auch eine Verpflichtung auf Seiten des Römischen Stuhls, die kanonische Beziehung zwischen sich und den östlichen katholischen Kirchen zu ändern, so dass sie in der Tat zu einem für die Orthodoxen annehmbaren ekklesiologischen Modell werden. Liest man zwischen den Zeilen, kann man annehmen, dass das neue Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen das Modell ist, das Balamand unannehmbar findet.“⁴²

Die Ostkatholiken in der Ukraine sind sich durchaus ihrer Rolle im ökumenischen Dialog bewusst, deren Erfüllung sie in ihrer Treue zur Osttradition sehen. Nach Bischof Sofron Mudryj sei die Aussicht auf die Einheit aller partikularen apostolischen Kirchen von der Effektivität des Wachstums der Ostkirchen und der Gewährleistung ihrer „Identitätsförderung durch die Erneuerung und das Festhalten an ihrer Tradition“ innerhalb der Katholischen Kirche abhängig.⁴³ Zur ökumenischen Konzeption der UGKK gehört daher die Notwendigkeit ihrer Rückkehr zur Osttradition und Wiederherstellung ihrer kirchlichen Identität. Diese Aufgabe hat nach Bischof Sofron einen „universellen“ Charakter, und ihre Erfüllung kann „nur gemeinsam mit allen Kirchen, welche sich an der Suche nach Einheit beteiligen, erreicht werden.“⁴⁴

Zu Recht stellt Bischof Vsevolod fest, dass die Spaltung der Kyjiver Kirche auf Grund der kirchlichen Interessen Roms und Moskaus entstanden ist und fort dauert. Daher sind in der heutigen Situation weder Rom noch Moskau in der Lage, im Alleingang eine Lösung des kirchlichen Dilemmas in der Ukraine zu finden.⁴⁵ Die Ukrainer müssen die Initiative ergreifen und dies gemeinsam unternehmen. Der Beitrag Konstantinopels, vor allem im Kontext der ukrainischen Orthodoxie, könnte eine Stütze im Verlauf des Dialogs werden. Von Rom und Moskau wird erwartet, dass sie keine direkte Einmischung in das kirchliche Leben in der Ukraine vornehmen.

Trotz zahlreicher „Stolpersteine“ besteht die Hoffnung auf den Dialog auf Lokalebene der Kyjiver Kirche. Vor allem sind es die Orthodoxen und Ostkatholiken aus der Diaspora, die dem Dialog sowohl innerhalb der ukrainischen Orthodoxie als auch mit den Ostkatholiken beachtliche Dynamik verleihen. Zuversichtlich erscheinen etwa auch die einzelnen Gesten der gegenseitigen Anerkennung, die im Dialog zwischen den Orthodoxen und den Ostkatholiken zu verzeichnen sind. Der orthodoxe Bischof Kallistos würdigte das ökumenische Engagement und die „Pionierarbeit“ des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj auf dem Gebiet der gegenseitigen Entdeckung und der Versöhnung zwischen der katholischen West- und der orthodoxen Kirche.⁴⁶ In seiner theologischen Hinterlassenschaft der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

⁴² I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

⁴³ S. Mudryj, *Die ökumenische Konzeption der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche im Kontext der Identität*, in: J. Marte, G. Wilflinger (Hgg.), *Ökumenismus im Wandel*, (Pro Oriente Bd. 25), Innsbruck 2002, 151.

⁴⁴ Ebd. 155.

⁴⁵ „I would say that both the Papacy and the Moscow Patriarchate have exploited the division in the Church of Kiev for their own purposes – sometimes even in an ungodly concert. It has become increasingly apparent that neither Rome nor Moscow can solve the Ukrainian ecclesiastical dilemma.“ Majdansky, *Restoration*, 170.

⁴⁶ „Orthodox can acknowledge with gratitude the irenic initiatives of such pioneers on the Roman Catholic side as Andrei Sheptitsky (1865-1944), Greek Catholic Metropolitan of L'vov (Ukraine) (...)“ T. Ware, *The Orthodox Church*, 314 f. Der aus dem Basilianerorden stammende Metropolitan Šeptyc'kyj war durch seinen pastoralen und missionarischen Eifer, sein Mäzenatentum und vor allem durch seine Unionsbemühungen über die Grenzen Galiziens hinaus bekannt. Seine Hirtenbriefe aus den Jahren 1907-1908 behandelten das Thema der kirchlichen Einheit, die er in der Toleranz und in der Liebe zu verwirklichen trachtete. Seit 1910 war er Präsident der

sind die Grundzüge der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums zu finden. Bischof Vsevolod stellt anhand der publizierten Schriften des Metropoliten fest, dass er nicht nur das Zweite Vatikanum, sondern auch Balamand (1993) antizipierte. Ohne den Begriff der „Schwesterkirchen“ im Sinne des Internationalen Dialogs direkt zu verwenden, dachte er in diese Richtung sowohl in seiner theologischen Denkweise als auch in der Praxis voraus. Nach Bischof Vsevolod gründet die Ekklesiologie der Ostkatholiken auf der theologischen Basis des Metropoliten Andrej.⁴⁷ Das Fehlen der sichtbaren Einheit mit dem Bischof von Rom, das Šeptyc'kyj als Verletzung des Willens Gottes verstand, minderte keineswegs die Ekklesialität der Orthodoxen Kirchen. Er leugnete nicht, dass die Orthodoxe Kirche den „wahren Glauben“ lebt und bejahte, dass sie die wahre Liturgie, die Sakramente und Heiligen Ordnungen, die Spiritualität und das Mönchtum hat und somit über den authentischen und gültigen Weg zum Heil verfügt wie die Katholische Kirche.⁴⁸ Der ukrainisch-orthodoxe Erzpriester George Kutash aus Kanada würdigte den Metropolitan Šeptyc'kyj als den Mann der wahren und konstruktiven Ökumene. Seiner Meinung nach vermochte der Metropolitan von Lemberg, den lebenspendenden Wert des Modells der Einheit intuitiv zu erfassen, das die Grundzüge der Ekklesiologie der Schwesterkirchen beinhaltete. In seiner Korrespondenz mit den orthodoxen Hierarchen vermied er das Epitheton „Schismatiker“ in Bezug auf die Orthodoxen und schrieb dem Bischof Antonie Chrapovyc'kyj von den Orthodoxen und den Ostkatholiken als Glieder gleichberechtigter Schwesterkirchen.⁴⁹ Damit schienen die notwendigen Voraussetzungen für einen konstruktiven Dialog gefunden zu sein.

Šeptyc'kyj war überzeugt, dass das Modell der Union von Brest für die Orthodoxen inakzeptabel ist. Wenn die Union einen Erfolg haben sollte, müsste sie seiner Meinung nach umgewandelt werden, um ihren ursprünglichen Zielen entsprechen zu können. Šeptyc'kyj bekämpfte den Uniatismus, der zur Latinisierung des östlichen Ritus führte.⁵⁰ In einer solchen Perspektive hatte ein Dialog für den Metropolitan von Lemberg und seine orthodoxen Gesprächspartner ein ganz anderes Ziel und erfüllte alle notwendigen Voraussetzungen. Das Oberhaupt der UGKK Lubomyr Kardinal Husar zeichnet in seinem Aufsatz *Die ökumenische Mission der ostkatholischen Kirchen aus der Sicht des Metropoliten Šeptyc'kyj* eine Perspektive auf, die zu einer wahrhaften Union führen sollte. Er beruft sich auf den Brief des Metropoliten, in dem er den orthodoxen Ukrainern eine Möglichkeit der Union schildert. Laut seinem Konzept sollten alle Ortskirchen in der Einheit mit dem Apostolischen Stuhl eine sehr weitgehende Autonomie bzw. „Autokephalie“ behalten. Sie bedeutete keineswegs eine Unterordnung, wie dies hinsichtlich jeder einzelnen Eparchia dem Patriarchen gegenüber der Fall ist. „In unserer griechisch-katholischen Kirche setzt der Metropolitan die Bischöfe ein, und wir sind keiner Jurisdiktion der lateinischen Kirche verpflichtet.“⁵¹ Die Union mit der Katholischen-Universalkirche im Verständnis des Metropoliten war keine Unterordnung dem Papst als dem Patriarchen des Westens gegenüber, sondern die Annahme seiner Obrigkeit als Vater und Hirte der Universalkirche. Aus der Sicht des Kardinals Husar liegt hier ein fundamentaler Unterschied, dass der Papst als Papst kein Lateiner sei, sondern ein Katholik.⁵² In der Einheit mit dem Apostolischen Stuhl muss jede Ortskirche ihre eigene wahre Tradition bewahren, was mit anderen Worten die Ausübung der Autonomie beinhalten würde. Eine Kirche, die in der vollen Kirchengemeinschaft mit dem Bischof von Rom steht, bleibt eine eigene Ortskirche im vollen kanonischen und theologischen Sinne dieses Wortes, ohne die Grenzen der Osttradition verlassen zu müssen. Für Šeptyc'kyj würde kein Orthodoxe einem solchen Konzept der Union widersprechen. Die

Velehrader Unionskongresse. Papst Pius X. erkannte in seinem Brief „Quidquid consilii“ vom 8. Juli 1908 an den Metropolitan Andrej Šeptyc'kyj die Unionsbemühungen um die Ostkirchen an und lobte ihn in seiner Eigenschaft als Präsidenten der Velehrader Unionskongresse. Siehe Acta Pii X (1971), 287 f.

⁴⁷ Bischof Vsevolod weist auf die Erklärung von Balamand (13-15 und 27) sowie auch auf das *Dekret über den Ökumenismus* (15) des Zweiten Vatikanums hin. Vgl. Majdansky, *Metropolitan Andrei and the Orthodox*, in: Logos 43-45: 2002/04, 44 ff, 55.

⁴⁸ Ebd. 47 f.

⁴⁹ I. G. Kutash, *Metropolitan Andrej Sheptytsky: A Pioneer of the Sister Churches Model of Church Unity?*, in: Logos 43-45: 2002/04, 37 ff. Vgl. A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 399 ff, 409, 419 ff.

⁵⁰ L. Husar, *Sheptyts'kyi and Ecumenism*, in: P. R. Magocsi (Hg.), *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, Edmonton 1989, 197. Zum ökumenischen Konzept des Metropoliten Šeptyc'kyj siehe A. Babiak, *Le metropolitane Andre Cheptytskyi et les synodes de 1940 à 1944*, Lyon-Lemberg 1999, vor allem 339 ff.

⁵¹ Vgl. A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 419 f.

⁵² L. Husar, *Ekumenična misija Schidnych Katolyc'kych Cerkov u bačenni Metropolity Andreja (Šeptyc'koho)* (Die ökumenische Mission der Ostkatholischen Kirchen aus der Sicht des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj), in: Kovčeh (Wissenschaftlicher Sammelband zur Kirchengeschichte) Bd. 2, Lemberg 2000, 207.

Unierten Kirchen seien ein lebendiges Zeugnis dafür, dass eine solche Union wirklich existiere, und gerade darin bestehe die ökumenische Mission der Ostkatholischen Kirchen.⁵³

Die Katholizität bzw. Universalität der Kirche drückt sich in der Vielfalt der Riten aus, die in verschiedenen Völkern jeweils eine eigene Konkretisierung finden. Kein einzelner Ritus oder keine Ortskirche eines Volkes ist den anderen überlegen. Daher ist „römisch“ keineswegs mit „katholisch“ deckungsgleich. Zahlreiche Riten machen die eine Universalkirche aus, wodurch ihr gemeinschaftlicher Charakter sichtbar wird. Ihre Einheit gründet keineswegs auf einem materiellen oder weltlichen Prinzip, sondern auf einem geistlichen. Die Universalkirche hat keine gemeinsame Sprache, keinen einzigen Ritus oder Kultur. In der Katholischen Kirche sind alle Sprachen und Riten gleichberechtigt.⁵⁴ Die Universalkirche ist „für die Völker“ und „im Volk“.⁵⁵

Metropolit Šeptyc'kyj weist in seinem Hirtenbrief *Zur Frage des Ritus* (1931) darauf hin, dass die katholische Lehre der Universalkirche für alle Völker und alle Zeiten bestimmt ist. Der Katholizismus ist dem Wesen nach keineswegs mit dem lateinischen Ritus und mit dem Westen gleichzusetzen.⁵⁶ Kardinal Husar unterstreicht eine gewisse Ähnlichkeit des Verständnisses der Universalität der Kirche bei den Orthodoxen und den Katholiken. Obwohl die Orthodoxen den Katholiken vorwerfen, sie setzten die Katholische Kirche mit dem lateinischen Ritus und mit einer bestimmten Nation gleich, tendieren sie selbst dazu, die Orthodoxie mit dem östlichen Ritus und mit bestimmten Nationen zu identifizieren.

In seinem Aufsatz kommt Kardinal Husar zur Schlussfolgerung, dass die katholischen Ostkirchen, wenn sie das wären, was sie sein sollten, zu einem Beispiel *par excellence* einer wahrhaften Universalität der Kirche Christi werden könnten. „Anstatt zu einem Haupthindernis – *petra comparationis* für den Osten auf dem Weg zur Union aller Christen zu werden, würden sie zu einem Bindeglied. (...) Katholische Kirchen des östlichen Ritus sind ein großer und ökumenisch lebensnotwendiger Gewinn, und zwar nicht durch ihre Teilnahme an den Dialogen und Diskussionen, sondern durch ihr Dasein in der Art und Weise, wie sie sein sollten. Dann werden das Haupthindernis und die zweitrangigen Widerstände von selbst wegfallen.“⁵⁷ Der Uniatismus beraubte die Orthodoxie ihrer Gläubigen und die katholischen Ostkirchen ihrer östlichen Identität. Für die Verzerrung des Verständnisses der Katholizität haben sowohl die West- als auch die Ostkatholiken Verantwortung zu tragen. Husar ist wie auch sein Vorgänger der Meinung, dass jeder ökumenische Dialog auf das Problem des gegenwärtigen Status der Ostkatholiken in der Kirche stößt.⁵⁸ Die Unierten selbst müssen bestimmen dürfen, wer sie sind. Erst dann, wenn ihre östliche Ekklesiologie zur Entfaltung kommt, kann die Ökumene neue Maßstäbe gewinnen und weltweit mehr gelingen.

Die Zusammenhänge der Union von Brest/Litovsk (1596) und vor allem ihr Konzept, das die Ostkatholiken von Anfang an anstrebten, scheinen bis heute ausschließlich ihnen selbst am besten bekannt zu sein. Die Unierten, verwurzelt in der Osttradition und vereint mit dem Apostolischen Stuhl, gehören zum Erbe der einen Kirche. Das Zweite Vatikanum weist auf „das von den Aposteln überkommenen Erbe“ hin, das „in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen“ sei, „und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden“ sei (...) (UR 14). Der Dialog führt zur Begegnung zweier Kirchen und macht es möglich, die „Unwissenheit über die Anderen“, die Suttner „als Hauptursache für das Fortbestehen der Schismen zwischen Ost und West“ bezeichnet, zu überwinden. „Denn die Kirche kann die Botschaft des Evangeliums nur dann in ganzer Fülle durch die Geschichte tragen, wenn sie in ihrer Gesamtheit die Frömmigkeits- und Erkenntnisentwürfe zusammenfasst, die ihr in den Einzelkirchen zuwachsen und von denen jeder für sich allein nur Stückwert darstellt.“⁵⁹ Die Erfahrungen der Ostkatholiken sind von großer Bedeutung für den orthodox-katholischen Dialog und machen gewiss eine unumgängliche Voraussetzung für sein Gelingen

⁵³ L. Husar, *Ekumenična misja*, 208.

⁵⁴ Ebd. 209.

⁵⁵ Vgl. Hirtenbrief an die Gläubigen in Bukovyna „Der wahrhafte Glaube“ (1900). A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 10 ff.

⁵⁶ Vgl. Hirtenbrief an die Seelsorger Galiziens „Zur Frage des Ritus“ (1931). A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 221.

⁵⁷ L. Husar, *Ekumenična misja*, 209.

⁵⁸ L. Husar, *Ekumenična misja*, 211. I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

⁵⁹ E. Ch. Suttner, *Unwissenheit über die Anderen als Hauptursache für das Fortbestehen der Schismen zwischen Ost und West*, in: OS 51: 2002, 209.

aus. So wie die kirchlichen Ost- und Westtraditionen immer noch einander fremd bleiben, so sind die Ostkatholiken in ihrer wahren Identität nicht nur für die Orthodoxen, mit denen sie nach dem Ritus verwandt sind, fremd, sondern auch für die Westkatholiken, mit denen sie seit Jahrhunderten in kirchlicher *Communio* stehen. Und es sind oft keine theologischen Zwistigkeiten, die in der heutigen Situation die Kirchen voneinander trennen. Die Schlussfolgerung, zu der Suttner in seinem Aufsatz kommt, trifft sehr wohl die ökumenische Situation der katholischen Ostkirchen und ihre Rolle in der Universalkirche. „Da hingegen nicht Widersprüche, sondern das Geringer-Werden des Verständnisses und der Liebe füreinander für die Schismen zwischen den von jeher verschiedenen östlichen und westlichen Kirchen Anlass gaben, lassen sich diese Kirchen nicht durch ‚Versöhnung der Verschiedenheiten‘ aufeinander zuführen; bei ihnen bedarf es des Wiederbelebens der ursprünglichen ‚Anerkennung der Verschiedenheiten‘. Um die Katholizität und die Apostolizität der Kirche zu wahren, müssen ihre Frömmigkeits- und Erkenntnisentwürfe in voller Gesamtheit weiterhin zur ‚reicheren Erkenntnis‘ verhelfen. Wird dies in Hinkunft nicht viel entschlossener als bislang beachtet, bleiben die Schismen zwischen Ost und West weiter bestehen.“⁶⁰

4. DIE THEOLOGIE DER ORTSKIRCHE BEI DEN OBERHÄUPTERN DER UGKK DES 20. JAHRHUNDERTS

Während der Uniatismus im Laufe der Kirchengeschichte ein Zerrbild der Realisierung der *Communio-Ekklesiologie* darstellte und die Latinisierung der katholischen Ostkirche als eine notwendige Konsequenz dieses Prozesses mit sich brachte, stand das *Communio-Konzept* in der Theologie der Oberhäupter der UGKK des 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt.⁶¹ Sie betonten den orthaften Charakter der Kirche als den Ausdruck einer wahrhaften *Communio*. Die ukrainischen Kirchenoberhäupter wehrten sich nicht nur gegen jegliche Latinisierung, sondern auch gegen die Russifizierung, durch die der Verlust der lokal-ukrainischen Identität der Kyjiver Kirche drohte, die dem Westen gegenüber eine östliche Kirchentradition darstellte, und der ROK gegenüber eine lokal-ukrainische. Die katholische Theologie und ihr lateinischer Ritus rechteten sich letztendlich gegen die östliche Prägung sowie auch der kirchliche Einfluss Moskaus gegen die lokal-ukrainische kirchliche Identität. Der Faktor der Latinisierung der katholischen Ostkirchen wird von der RKK nicht mehr bestritten (OE 6). Der Prozess der Reorientalisierung dauert an. Von der Anerkennung einer Russifizierung der Kyjiver Orthodoxie, seit ihrer Unterstellung unter das Moskauer Patriarchat (1686), ist dafür seitens der ROK gar keine Rede.

4.1. Die Theologie der Ortskirche des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj (1901-1944)

Der Metropolitan Andrej Šeptyc'kyj⁶² als Oberhaupt der Ukrainischen Katholischen Kirche stand ganz tief verwurzelt in der ekklesiologischen Tradition der Kyjiver Kirche, deren wesentliche Merkmale vor allem in seiner späteren schriftlichen Hinterlassenschaft deutlich zu verfolgen sind. Das Hauptprinzip der alten Tradition der Kyjiver Kirche machte die Vorstellung von der Kirche als einer Einheit aus, die sich in ihrer berechtigten Vielfalt vor Ort greifbar manifestiert. Die Kyjiver Kirche bekundete Jahrhunderte hindurch ihr „Ja“ sowohl dem lateinischen Westen als auch dem byzantinischen Osten gegenüber, obwohl sie sich weder mit Rom noch mit Konstantinopel noch mit Moskau identisch sah. Diese Tradition war selbst mehrere Jahrhunderte nach dem Schisma 1054 spürbar, während das Ausmaß der Entfremdung zwischen dem Osten und Westen, zwischen Moskau und Rom sich allmählich vergrößerte und die ursprüngliche Integrität und Ganzheitsgestalt ganz in Vergessenheit zu geraten drohte. Die Kyjiver Kirche war bedroht, während sie um die Bewahrung ihrer eigenen Identität kämpfte, den Interessen zweier großer Zentren der Christenheit zum Opfer zu fallen, wodurch ihre alte Tradition der doppelten Loyalität verloren gegangen wäre. Trotzdem bemühte sie sich immer wieder, wie es in den Worten Šeptyc'kyjs zum Ausdruck kommt, dem Zwiespalt der Kirche in der Ukraine standzuhalten. Im Falle der Union von Brest (1596), als

⁶⁰ Ebd. 224.

⁶¹ Siehe eine ausführliche Darstellung der Theologie der Ortskirche der Lemberger Metropoliten des ukrainischen Ritus des 20. Jahrhunderts. M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov u Vselen's'kij Cerkvi v navčanni l'vivs'kych mytropolityv ukrajins'koho obriadu XX. stolittia* (Die Orthaftigkeit der Kirchen in der Universalkirche in der Lehre der Lemberger Metropoliten des ukrainischen Ritus des 20. Jahrhunderts), Ivano-Frankivs'k 2004.

⁶² Zur Biographie des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj. G. Prokoptschuk, *Metropolit Andreas Graf Scheptyckyj. Leben und Wirken des großen Förderers der Kirchenunion*, München 1967; Paul R. Magocsi, *Morality and Reality. The Life and Times of Metropolitan Andrei Sheptyts'kyi*, Edmonton 1989.

Konstantinopel sich unter türkischer Herrschaft befand, übernahm sie die Initiative, die Spaltung in der Universalkirche zu überwinden, in der Hoffnung, dass auch die anderen Kirchen des Ostens ihrem Beispiel folgten. In diesem Sinne sei die Union „ursprünglich groß und heilig“ gewesen. Dieser Versuch missglückte und forderte von ihr in den nächsten Jahrhunderten bis in unsere Zeit einen hohen Preis. Die Union sei von ihrem wahren Weg abgewichen und habe sich in den Dienst der polnischen Politik gestellt, wodurch sie den Verlust ihrer Kraft und Idee hinnahm.⁶³ „Wer sich zwischen zweien befindet, die untereinander streiten und sich bekämpfen, der kann leicht von beiden Seiten bestraft werden (...). Wir unterlagen dieser Gesetzmäßigkeit“.⁶⁴

Eines der Hauptziele, das Šeptyc'kyj in seiner Lehre und pastoralen Tätigkeit verfolgte, bildete die Versöhnung und die Vereinigung der gespaltenen Universalkirche, vor allem aber der Kyjiver Kirche, für welche er als ihr Hirte die volle Verantwortung trug. Die Lehre von der Kirche war in seinen früheren Schriften sehr stark von der zentralistischen Kirchenstruktur der Konzilien von Trient und dem Ersten Vatikanum geprägt, laut der der Bischof von Rom die ganze Macht über die Kirche innehat. Er vertrete Christus, das unsichtbare Haupt der Kirche, auf der ganzen Welt und setze weltweit die von ihm abhängigen Bischöfe ein, so wie die Apostel dem Heiligen Petrus untergeordnet gewesen seien.⁶⁵ Neben der pyramidalen Kirchenstruktur wuchs bei Šeptyc'kyj immer stärker sein ekklesiologisches Verständnis von einer Ortskirche, die ihren universalen Charakter erst greifbar machte. Obwohl der Oberhirte der Kirche Jesus Christus ist, der die triumphierende Kirche im Himmel leitet und auf Erden in der Heiligen Eucharistie in unseren Kirchen lebendig präsent ist, hat er die Führungsaufgabe über die Kirche den Aposteln übertragen, damit sie, „jeder im Land, wo er ist, diese Göttliche Arbeit ausüben (...); er hat sie an seiner Stelle als Hirten und Oberhäupter der einzelnen Länder eingesetzt, alle aber unter der Leitung des höchsten Oberhauptes der ganzen Kirche“.⁶⁶

Aus der geschichtlichen Perspektive der Kyjiver Kirche sah Šeptyc'kyj in der Rolle ihres Metropoliten ein Zeichen der Einheit und einen starken Ausdruck ihres orthofa (pomisnoho) Charakters. In diesem Sinne wandte er sich im Februar 1907 an Papst Pius X. mit der Bitte um Delegation einzelner päpstlicher Vollmachten an ihn und seine Nachfolger für das Territorium des gesamten Russischen Imperiums. Diese Rechte erhielt er jedoch ausschließlich für sich persönlich (*jure ordinario et proprio*).⁶⁷ Im Brief der „Heiligen Kongregation für die Ostkirche“ vom 24. Februar 1921 wurde die Jurisdiktion des Metropoliten Šeptyc'kyj durch den Papst Benedikt XV. – mit der Ausnahme der Nominierung und der Weihe der neuen Bischöfe für das ganze Territorium – bestätigt, sowie auch die Wahl und die Weihe Josef Bocians zum Bischof von Luc'k und die Nominierung des Paters Leonid Fedorow zum Exarchen Russlands, die er bis zu dieser Zeit bereits vollzogen hatte.⁶⁸ Somit erhielt Šeptyc'kyj die Jurisdiktion für das ganze Territorium der Kyjiver Metropole, das bis zur Trennung der Moskauer Metropole 1448 das Moskauer Land im „oberen“ Bereich und das ukrainisch-weißrussische Territorium im „unteren“ umfasste. Im Brief (Mai 1941) an die ukrainisch-orthodoxe Intelligenz, der von der Möglichkeit der Vereinigung der Ukrainischen Kirche handelte, brachte Šeptyc'kyj sein volles Verständnis des kanonischen Status *sui juris* der Ortskirche zum Ausdruck, indem er schrieb, dass nämlich in der Griechisch-Katholischen Kirche die Bischöfe vom Metropoliten eingesetzt würden und kein Disziplinarrecht der lateinischen Kirche für sie verpflichtend sei.⁶⁹ M. Bendyk bemerkt sehr treffend in seiner Dissertation, dass Šeptyc'kyj in seinem Handeln außerhalb der Kyjiver Kirche die außerordentlichen und päpstlichen Vollmachten nütze und sich innerhalb der geschichtlichen Grenzen der Kyjiver Kirche auf die „altertümlichen Bräuche“ der Kyjiver Metropoliten berufe.⁷⁰

Bereits in der frühen schriftlichen Hinterlassenschaft des Metropoliten werden die nationalen Aspekte der großen Vielfalt der Völker innerhalb der universalen-katholischen Kirche hervorgehoben, die aber nichts

⁶³ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 90.

⁶⁴ Hirtenbotschaft „Annäherung der Zeiten“ über die Arbeit für die Vereinigung der Östlichen Kirchen (ukr.), in: A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 29.

⁶⁵ Hirtenbrief an die Gläubigen der Diözesen von Lemberg und Kaminec'k „Über die Kirche“ (27. Januar 1901) (ukr.), in: A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 23.

⁶⁶ Ebd. 22.

⁶⁷ Ebd. 46.

⁶⁸ Vgl. Italienische Fassung des Briefes der Heiligen Kongregation. A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 190 f.

⁶⁹ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 420.

⁷⁰ M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 112.

mit der Idee einer „Nationalkirche“ zu tun haben.⁷¹ Zu dem Wesen der Kirche gehöre, dass sie die allgemeine, katholische (...) Kirche sei. In der Eingrenzung auf eine bestimmte Volksgruppe sieht er ein Konfliktpotenzial und einen Gegensatz zu dem allgemeinen Anspruch, Kirche Christi zu sein.⁷² Die nationale Idee darf keineswegs über die kirchliche gestellt werden. Die liturgische Sprache, vor allem aber der Ritus, sind die charakteristischen Merkmale der Ukrainischen Kirche. Daher bezeichnet Šeptyc'kyj seine Ortskirche als „Katholische Kirche des östlichen Ritus“, die sich durch den Glauben mit dem katholischen Westen und durch den Ritus mit dem orthodoxen Osten verbunden und dadurch zur Arbeit an der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf besondere Weise berufen weiß.⁷³ Am Anfang seiner Amtsausübung als Metropolit der UGKK sah er die Manifestation seiner Kirche als Ortskirche vor allem im östlichen Ritus, ihrer Frömmigkeit und ihrer Mentalität. In seinen späteren Schriften aber betrachtete er die UGKK als eine eigene Ganzheit. „Glaubenswahrheit, dass es die eine Kirche gibt, ist nicht mit der Wahrheit gleichbedeutend, dass sie die einzige ist, das heißt, dass es nur die eine Kirche gibt. Denn die Einheit ist ein inneres Wesensmerkmal der Vereinigung der einzelnen Teile in den einen Leib hin“.⁷⁴

Einen starken Ausdruck des orthofaften Charakters der Kyjiver Kirche sah Metropolit Šeptyc'kyj in der Wiederherstellung ihrer vollen Einheit. Die große Chance lag für ihn vor allem in der Rückbesinnung auf ihre Wurzeln. Zu überwinden galt es sowohl jegliche Latinisierung als auch die Russifizierung der orthodox-katholischen Kyjiver Kirche. Die Ansätze einer inneren Spannung und der Trennung leitete er von der Tatsache der kirchlichen Einflüsse außerhalb der Kyjiver Kirche ab. In seinem Brief vom 2. November 1903 an den orthodoxen Bischof Antonie Chrapovyc'kyj schreibt er, dass die Orthodoxe Kirche zunächst sie selbst werden, einen eigenen Patriarchen – wie früher – haben und Synoden und Konferenzen abhalten sollte (...). Dann vielleicht erinnere sich die zeitgenössische Orthodoxie, nachdem sie zu der frühen Reinheit der väterlichen Überlieferungen zurückgekehrt sei, dass die antike Orthodoxie ohne den ersten Thron undenkbar gewesen sei (...).⁷⁵ Bei einer wiederhergestellten Kircheneinheit müsste nach Šeptyc'kyj den Orthodoxen der Platz gewährt bleiben, den sie gehabt hätten, wenn der fatale Bruch zwischen dem Westen und Osten nicht eingetreten wäre.⁷⁶ In der vereinten Kirchengemeinschaft müssen die Orthodoxen alle Merkmale ihres orthofaften Charakters bewahren: „alle ihre Bräuche, ihre Gesetzgebung, ihre Disziplin, ihren Ritus“, ohne dass ihnen Disziplin und Gesetze der lateinischen Kirche aufgezwungen wären.⁷⁷ Den orthofaften Charakter der Kyjiver Kirche unterstreicht Metropolit Šeptyc'kyj ebenso in Bezug auf die Moskauer Kirche. Ihr Unterschied liegt nach M. Bendyk in „Ritus, Bräuchen, Sprache, Mentalität, Spiritualität, Gesetzgebung und Disziplin“.⁷⁸ In seinem Memorandum an die österreichische Regierung (1914) empfahl er die Trennung der Ukrainischen Kirche „von der Petersburger Synode, Verbot der Gebete für den Zaren, Gebete für den Kaiser usw. Alle diese Dekrete müssten aber von einer kirchlichen Autorität, nicht von der zivilen und nicht von der militärischen ergehen, um mit dem russischen System zu brechen“. Aus dem Memorandum geht deutlich hervor, dass die Bemühungen des Metropoliten Šeptyc'kyj auf einer ostkirchlichen ekklesiologischen Grundlage gestützt und auf das Wohl der ganzen Kyjiver Kirche ausgerichtet waren. „An der Orthodoxie der Kirche würde man durchaus nicht rütteln. Die Orthodoxie sollte aufrecht erhalten bleiben, müsste nur von dem Moskovitischen Einfluss durch und durch gereinigt werden.“ Das Prinzip der Orthofaftigkeit (pomisnist') hält er für fundamental in der Ostkirche. Im Falle der Annahme seiner „Anordnungen“ wird „eine zentrale kirchliche Gewalt in der Ukraine geschaffen, und die Kirche als ein einheitlicher Organismus von der Russischen Kirche gänzlich getrennt.“⁷⁹ In der Bereinigung der Kyjiver Orthodoxie von den

⁷¹ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 202.

⁷² Ebd. 11.

⁷³ Siehe Hirtenbrief „Die Zeiten nähern sich“ über die Arbeit für die Vereinigung der Ostkirchen, A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 29.

⁷⁴ Hirtenbotschaft „Über die Einheit der Kirche“ (ukr.), in: A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 259.

⁷⁵ Ebd. 90 f.

⁷⁶ Ebd. 172.

⁷⁷ Ebd. 195.

⁷⁸ M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 117.

⁷⁹ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 130 f. Siehe das Memorandum des Metropoliten A. Šeptyc'kyj. T. Hornykiewytsch, *Ereignisse in der Ukraine 1914-1922 deren Bedeutung und historische Hintergründe*, Bd. 1, Philadelphia USA 1966, 10. Die Vorschläge des Metropoliten richteten sich grundsätzlich gegen zwei geschichtliche Tatsachen, die den Prozess der allmählichen Russifizierung der Kyjiver Kirche einleiteten: ihre

moskauischen Einflüssen sah der Metropolit eine sichere Möglichkeit des Dialogs und künftige Chance der Vereinigung der Kyjiver Ortskirche. In seinem Brief an den Erzbischof Ilarion schrieb er am 21. Oktober 1941, dass die „antikatholische Unzulässigkeit“ gerade für die Moskauer Kirche charakteristisch sei und für die Kyjiver kirchliche Mentalität fremd.⁸⁰ Aus der Perspektive der Kyjiver Kirche sind es nach Šeptyc’kyj die „Widersprüche zwischen den Griechen und Lateinern“, die die Ukrainer spalteten.⁸¹ Trotz der Spannung ist für den Metropoliten eine Einigung möglich, die aber keineswegs eine „unitas“, sondern eine „unio“ sein sollte. Der springende Punkt im Denken des Metropoliten Šeptyc’kyj ist sein Verständnis von einer Vereinigung der Kyjiver Kirche, das tief in ihrer Tradition verwurzelt ist. In der Wiederherstellung der vollen Einheit der Kyjiver Kirche sah er eine vollständige Realisierung ihres orthofaften Charakters. „Unio“ bedeutet für ihn keine „unitas“! Hinsichtlich einer konkreten Gestalt der „unio“ will er mit den Orthodoxen als gleichberechtigten Partnern einen Dialog führen. Jede Dominanz der Griechisch-Katholiken ist unzulässig.⁸²

Die Theologie der katholischen Ostkirche beinhaltet gleichzeitig die Traditionen der Ost- und der Westkirche und bildet somit eine Herausforderung vor allem für die Orthodoxie, aus der sie ihren Ursprung hat. Sie ist aber im gleichen Maße eine Herausforderung für die katholische Westkirche, die ausschließlich in ihrem lateinischen Ritus verwurzelt ist.

4.2. Die Theologie der Ortskirche des Patriarchen Josef Kardinal Slipyj (1944-1984)

Für das theologische Denken des Patriarchen Josef Slipyj⁸³ ist die Hervorhebung des orthofaften Charakters (pomisnist’) der Kirche von grundlegender Bedeutung. In der Ausweitung seines theologischen Konzeptes sah er sich vom Zweiten Vatikanum gestärkt, das die „gleiche Würde“ der östlichen und westlichen „Teilkirchen“ lehrte (OE 3). Die vorkonziliare monarchische Ekklesiologie der RKK bedeutete für die katholischen Ostkirchen ihre Unterstellung unter die Römische Kurie und somit Diskriminierung in ihren Rechten. Das Ausmaß an Latinisierung der Ostkirchen bestimmte ihren weiteren Fortbestand. „Es geht darum, ob es die Ostkirchen gibt oder nicht.“⁸⁴ Kardinal Slipyj forderte bereits in der Konzilsaula die Realisierung der ekklesiologischen Perspektive des Konzils, als er „die Erhebung der Metropole von Kyjiv-Halyč und der Ganzen Rus’ zur patriarchalen Würde“ vorschlug.⁸⁵ Darin sah er erst mit Recht die *Communio* gleichberechtigter Schwesterkirchen beispielhaft verwirklicht und den stärksten „Beweis der Katholizität der Kirche Christi“⁸⁶. 1965 erschien „Die gemeinsame Hirtenbotschaft der auf der IV. Abschlussession des Zweiten Ökumenischen Vatikanischen Konzils zu Rom anwesenden Ukrainischen Katholischen Bischöfe“. Die Diasporabischöfe hoben hervor, dass das vom Konzil aufgezeichnete erhabene Programm einer geistlichen Erneuerung in das Leben jeder Ortskirche im Rahmen ihrer eigenen liturgischen Konstitution und gemäß dem Geiste der eigenen kanonischen Rechtsordnung sowie der theologischen und geistlichen Tradition eingeführt werden solle.⁸⁷ Die Bischöfe verwiesen darauf, dass die vom Konzil vorgeschriebene Kollegialleitung einer Ortskirche eine „Form der patriarchalen Ordnung des Ostens“ sei, unter der Leitung des Großerbischofs der UKK und bestätigt durch den Apostolischen Stuhl am 23. Dezember 1963. Somit sahen die Bischöfe das *aggiornamento* des Konzils in der Anerkennung des orthofaften Charakters der UKK und ihrer patriarchalen Rechtsordnung als eine traditionelle Form ihrer Selbstverwaltung.⁸⁸ Im patriarchalen Status ist für sie der höchste Ausdruck des orthofaften Charakters ihrer Kirche gegeben.

Unterstellung unter die Petersburger Synode (1720) und die Einführung des Moskauer Minaions (1784). M. Bendyk, *Pomisnist’ Cerkov*, 117.

⁸⁰ A. Šeptyc’kyj, *Cerkva i cerkovna jednist’*, 289; siehe auch M. Bendyk, *Pomisnist’ Cerkov*, 119.

⁸¹ Siehe Schreiben an die orthodoxen Bischöfe in der Ukraine. A. Šeptyc’kyj, *Cerkva i cerkovna jednist’*, 401.

⁸² A. Šeptyc’kyj, *Cerkva i cerkovna jednist’*, 407. M. Bendyk, *Pomisnist’ Cerkov*, 120.

⁸³ Zur Biographie des Kardinals Slipyj siehe J. Pelikan, *Confessor between East and West. An Portrait of Ukrainian Cardinal Josef Slipyj*, Eardmans 1990.

⁸⁴ Siehe Rede des Groß-Erzbischofs Josef zur Verteidigung der Ostkirchen vor der Latinisierung (26.X.1964). J. Slipyj, *Opera Omnia Josephi (Slipyj-Kobernyckyj-Dyčkovskij) Patriarchae et Cardinalis*, J. Choma, J. Muzyczka (Hgg.), Bd. 12, Rom 1981, 150.

⁸⁵ Siehe Das Vermächtnis des Patriarchen Josef. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, Rom 1985, 479, 40 f.

⁸⁶ *Discorso di sua Eminenza Josyf card. Slipyj in occasione della festa di S. Clemente Papa nell’Università Cattolica Ucraina – Roma, 12.XII.1976*. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 116.

⁸⁷ Siehe Hirtenbotschaft. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, Rom 1980, 48.

⁸⁸ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 42.

Myron Bendyk beschreibt in seiner Dissertation entscheidende Merkmale der kirchlichen „Orthaftigkeit in Zeit“ und „in Raum“, die in der Ekklesiologie Slipyjs in Bezug auf die Kyjiver Kirche in aller Deutlichkeit zur Sprache kommen. Der Mystische Leib Christi besteht aus den einzelnen Ortskirchen, die, verstreut auf der ganzen Welt, unter der Leitung ihrer Bischöfe stehen. Von der Eucharistie als ihrem Zentrum wird die Ortskirche aufgebaut. In der liturgischen Kommemoration vollzieht sich die Vereinigung einer jeden Ortskirche mit allen anderen Ortskirchen und mit dem Bischof von Rom, „dem Nachfolger des Apostels Petrus, zu der Ganzheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche – des einen Mystischen Leibes Christi“.⁸⁹ Darin sieht M. Bendyk „die eucharistisch-liturgische Ekklesiologie des christlichen Ostens, in der das Prinzip des Gebetes als Grundlage für den Glauben an die Einheit der Kirche gilt“.⁹⁰

Kyjiv sah sich immer in der christlichen Tradition sowohl des Ostens als auch des Westens beheimatet. In der schriftlichen Hinterlassenschaft Slipyjs ist von der so genannten „doppelten Loyalität“ der Kyjiver Kirche in ihrer Einstellung gegenüber der Ost- und Westkirche die Rede. „Die Kyjiver Metropoliten erkannten die Oberhoheit des Römischen Stuhls an, obwohl sie dabei keineswegs ihre traditionellen Beziehungen mit dem getrennten Konstantinopel unterbrachen.“ Des Weiteren betonte er, dass für das Kyjiver Christentum das Verständnis der Allgemeinen-Katholischen Kirche in erster Linie als die Ganzheit des Mystischen Leibes Christi weit höher über jurisdiktionelle Streitigkeiten und Spaltungen gewesen sei.⁹¹ Die ganze Fülle der Bitterkeit der Kirchenspaltung musste die Kyjiver Kirche, in der sich die Ost- und Westkirche überkreuzten, am deutlichsten am Schicksal ihrer eigenen Ortskirche ertragen. Sie wehrte sich Jahrhunderte gegen die Opposition zwischen Rom und Konstantinopel und setzte sich unermüdlich für den Dialog zwischen dem Osten und dem Westen ein.⁹² Die UKK hat eine über vier Jahrhunderte währende ökumenische Erfahrung vor allem mit dem katholischen Westen, für den sie die Fülle der Katholizität durch ihre Verwurzelung in der Osttradition darstellte. Im Dialog mit dem katholischen Westen war die Ostkirche aufgefordert, immer wieder ihre ekklesiologische Besonderheit zu verdeutlichen, die keineswegs jurisdiktionell ausgelegt war, sondern sie „sah in der Kirche den Mystischen Christus – Familie Gottes, und somit eine eigenartige Ordnung mit eigenen Patriarchen, die einst die Einheit im Glauben und in der brüderlichen Liebe mit Petrus ausmachten“.⁹³

Die „Orthaftigkeit im Raum“ kommt dadurch zum Ausdruck, dass jedes Volk, als Mitglied der einen christlichen Familie, durch seine Christianisierung zum Volk Gottes wird. „Gemäß dem Willen Gottes gibt es das eine Volk Gottes, das in alle Völker und alle Zeiten ausgebreitet werden muss“, damit sie „zusammen eine Familie Gottes ausmachen, unter der Leitung des Sohnes Gottes und in der Einheit des Heiligen Geistes.“⁹⁴ „Mit seiner Ankunft schuf Christus aus der Menschheit eine Familie Gottes – ein Volk Gottes, das aus zahlreichen Völkern – den Ortskirchen – besteht, die ebenso kleine Familien Christi in der einen großen Gemeinschaft sind.“⁹⁵ Jede Ortskirche macht dadurch einen Kulturkreis bzw. eine konkrete Nation zum Volk Gottes. Die christliche Botschaft pflanzt sich in jeweils verschiedene Kulturen eines jeden Volkes ein. Die östliche und westliche Ausdrucksformen sind verschieden, schliessen sich aber gegenseitig keineswegs aus.

Kardinal Slipyj bekräftigt in seinen Schriften die Orthaftigkeit (pomisnist') der Kirche als etwas bereits Gegebenes in der Kyjiver Kirche. Dazu gehört die gemeinsame Überlieferung – Liturgie, Sprache,

⁸⁹ Siehe Synodalsendschreiben der Hierarchie der UKK zu Weihnachten 1982. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 62; vgl. Bd. 11, Rom 1979, 271. M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 146 ff.

⁹⁰ M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 147.

⁹¹ Siehe Interview mit dem Patriarchen Josef im französischen Fernsehen 16.6.1983. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 228 ff. Metropolit Slipyj beruft sich in seinen theologischen Ausführungen auf den Apostel Andreas und die Päpste Clemens I. und Martin I., die in einem unmittelbaren Kontakt mit der Kyjiver Rus' standen. Die Reliquien des Papstes Clemens I. aus dem 2. Jahrhundert befanden sich in Chersones, bis sie vom Großfürsten Volodymyr nach der Taufe des Rus'-Lande nach Kyjiv übertragen wurden. Sie wurden bei der Hierotomie auf die Kyjiver Metropoliten auferlegt. Darin sah Metropolit Slipyj eine unmittelbare Einbeziehung der Geschichte der Kyjiver Rus' in das erste christliche Jahrtausend. Siehe ebd. 120. Vgl. M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 148.

⁹² Siehe Bericht des Patriarchen Josef über die UKK nach der Synode der Ukrainischen Bischöfe 1980. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 260.

⁹³ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 228 ff.

⁹⁴ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 40.

⁹⁵ Vgl. Synodalschreiben der Hierarchie der UKK zu Weihnachten 1974. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 227 f.

eigener Ritus, liturgische Gebräuche, Theologie, eigene Spiritualität und eigenes Kirchenrecht⁹⁶ –, die für die Orthodoxen und Ostkatholiken als eine Basis der künftigen Wiederherstellung ihrer Kircheneinheit dienen könnte. Laut der Definition Slipyjs umfasst der Ritus nach dem östlichen Verständnis nicht nur bestimmte liturgische Handlungen, sondern den Glauben, die Sitten, die Askese, kirchliche Gebräuche, Ikonographie, Kirchenbau und Kunst.⁹⁷ Daher macht die Tradition der Kyjiver Kirche eine dynamische Komponente aus, die zum Wesen ihres orthaften Charakters gehört. In der „Rückkehr zu der gemeinsamen Kyjiver altväterlichen Tradition“ sieht Slipyj eine Chance der Wiederherstellung der orthodox-katholischen Einheit der Ortskirche in der Ukraine.⁹⁸ „Die Orthaftigkeit unserer Kirche ist ihre Einheit mit der Vergangenheit, Einheit der Kirche in der Ukraine und in der Diaspora, Einmütigkeit mit ihrem Patriarchen, ihre Einheit mit der Katholischen Kirche und ihrem Haupt – dem Nachfolger des Heiligen Apostels Petrus. In dieser Einheit ist ihr Wachstum, ihre Entfaltung und Bewahrung der einen eigenen Rechtsordnung gewährt.“⁹⁹

Die Theologie der Ortskirche zeigt eine absolute Unantastbarkeit der Verschiedenheit jeder einzelnen Ortskirche. Die Einheit ist ein inneres Wesensmerkmal der Kirche, so wie auch die Verschiedenheit jeder Ortskirche ihr äußeres Merkmal ausmacht. Die Einheit gewährt die Verschiedenheit, in der sie sich greifbar macht.

4.3. Die Theologie der Ortskirche des Kardinals Myroslav Ivan Lubačivs'kyj (1984-2000)

Kardinal Lubačivs'kyj war samt seinen Vorgängern in der theologischen ostkirchlichen Tradition beheimatet. Ihn prägte keine jurisdiktionelle, sondern eine charismatische Vorstellung von der Kirche als dem Mystischen Leib Christi. „Die östliche Theologie betrachtete auch die hierarchische Struktur der Kirche aus charismatischer Sicht als Dienst Christi.“ Die Kirche sei keine einzelne gleichartige und einförmige Menge, sondern eine Ganzheit, eine Familie, ein Organismus verschiedener Ortskirchen.¹⁰⁰ Die eine Kirche als Leib Christi kommt zum Ausdruck und wird greifbar „in der sprachlichen, liturgischen, spirituellen, nationalen und kanonischen Verschiedenheit“. Darin wird die Fülle der Orthaftigkeit (pomisnist') der Kirche ersichtlich. Auf der Grundlage der *Communio*-Ekklesiologie sieht er eine sichere Chance der künftigen Kircheneinheit, die ihre Wurzeln im theologischen ostkirchlichen Denken hat. Er betont die Notwendigkeit eines Wandels in der lateinischen Ekklesiologie, die eine greifbare *Communio* erst recht ermöglichen kann. „Vielleicht werden unsere Zeiten der Lateinischen Kirche veranlassen, die östliche Struktur der Ortskirchen in ihre Ekklesiologie um der wahrhaftigen Ökumene und der Einheit-*koinonia* willen zu integrieren.“¹⁰¹

In der Anerkennung der synodalen Kirchenordnung seitens des Apostolischen Stuhls und ihrer Entfaltung sah Kardinal Lubačivs'kyj die Verwirklichung und den stärksten Ausdruck des orthaften Charakters der UGKK, deren Leitung ihm anvertraut wurde. Für die ostkirchliche kanonische Überlieferung ist seiner Meinung nach „mehr geistige Prägung als trockener Juridismus“ charakteristisch. Mit Bedauern betrachten die Unierten in der Ukraine die Einschränkung der Rechte ihrer Synode und des Oberhauptes auf die territorialen Landesgrenzen. „Unter den Kanonisten findet eine große Diskussion über die Fragen der persönlichen Jurisdiktion statt, und man fand noch keine Lösung, hauptsächlich wegen der Unlust der Lateinischen Kirche, die Kontrolle über die Gläubigen der Ostkirchen zu verlieren.“¹⁰² Die Zentralisierung der kirchlichen Macht steht in diesem Falle im Gegensatz zur ostkirchlichen Synodalstruktur, die sich in der Autonomie und der Gleichberechtigung aller Ortskirchen bemerkbar macht. Seit der ersten gemeinsamen Synode der Bischöfe aus der Ukraine und der Diaspora 1990 in Rom begann sich ein eigenes Synodalbewusstsein der ukrainischen Hierarchen herauszubilden, die sie immer mehr befähigte, die Lösung ihrer inneren Angelegenheiten in die eigenen Hände zu nehmen. Im

⁹⁶ Siehe *Zur Lage der Ukrainischen Katholischen Kirche in der Ukraine*. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 265; vgl. ebnd. 32.

⁹⁷ Vgl. Synodalschreiben der Hierarchie der UKK zu Ostern 1975. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 234.

⁹⁸ Hirtenbotschaft des Patriarchen Josef über die Vereinigung in Christus. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 265.

⁹⁹ Siehe Brief des Patriarchen Josef an die Gemeinde der Heiligen Volodymyr und Olha (Chikago). J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 346.

¹⁰⁰ M. I. Lubačivs'kyj, *Litterae-Nuntiae suae Beatitudinis Mirosalai-Ioannis Cardinalis Lubachivsky*, Bd. 23, Rom 1986/87, 242 f.

¹⁰¹ M. I. Lubačivs'kyj, *Litterae-Nuntiae*, Bd. 23, 243.

¹⁰² Ebd. 240 f.

synodalen Geist agierten die Bischöfe, als sie ihre Rechte gegenüber dem Vatikan behaupten mussten.¹⁰³ 1992 wurde der Ständige Synod der UGKK konstituiert. 1996 wurde das erste patriarchale Konzil als der höchste Ausdruck der Fülle einer Ortskirche einberufen.

Die Bemühungen um die Erhebung zum Patriarchat bewegten den Kardinal Lubačivs'kyj im gleichen Maße wie seine Vorgänger. „Eines unserer altertümlichen Rechte ist die patriarchale Ordnung der UKK“, sagte er in seiner Predigt in der Sophia-Kathedrale zu Rom aus Anlass des ersten Jahrestages des Todes des Patriarchen Slipyj.¹⁰⁴ Der patriarchale Status der UGKK als voller Ausdruck ihrer Orthofähigkeit hat für ihn eine große ökumenische Bedeutung – besonders hinsichtlich ihrer Beziehung zur Orthodoxie. In seiner Rede auf der Päpstlichen Synode sagte er am 25.11.1985: „Wir sind für sie ‚Unierte‘, wir sind für sie eine ekklesiologische Anomalie. Für sie sind wir Lateiner in östlichen Gewändern, weil wir direkt vom westlichen Patriarchat Roms abhängig sind. Für sie sind wir keineswegs eine gleichberechtigte Kirche des östlichen Ritus in der *Communio* mit Rom.“¹⁰⁵ Nach seiner Rückkehr aus dem Exil und der Übernahme der Kirchenleitung auf ukrainischem Heimatboden gab es keine Hindernisse mehr, die sich auf dem Weg zur Erhebung der UGKK zum Patriarchat stellten. Mit einer Aufforderung wandte sich 1992 die Synode der UGKK an den Papst Johannes Paul II., dass er den Beschluss des Zweiten Vatikanums durchführen und das Patriarchat von Kyjiv und Halyč der UGKK nicht schaffen, sondern anerkennen möge.¹⁰⁶ In dieser Aussage kommt das Bewusstsein der ukrainischen Hierarchen von der Verwurzelung ihrer in der Osttradition bereits gegebenen und vom Konzil bestätigten Rechte zum Vorschein. In der Erhebung ihrer Kirche zum Patriarchat sehen sie eine feste Brücke für den Dialog mit der Orthodoxie. Erst dann, wenn sie in ihren Rechten als eine im vollen Sinne des Wortes gleichberechtigte Kirche gegenüber der Kirche von Rom steht, kann sie im Dialog mit den orthodoxen Kirchen einen Status einnehmen, der ihr erlaubt, sich im ökumenischen Engagement als glaubwürdig zu präsentieren. Der Status einer gleichberechtigten Schwesterkirche gegenüber den Kirchen von Konstantinopel, Moskau und Rom macht im theologischen Denken der ukrainischen Hierarchen eine ekklesiologische Maxime aus. Mit dieser grundlegenden Einstellung wehrt sich Lubačivs'kyj gegen die lateinische zentralistische Ekklesiologie, die die Gesamtheit der Katholischen Kirche – einschließlich der katholischen Ostkirchen – als das der lateinischen Jurisdiktion unterstellte Gebiet betrachtet. Die Schwierigkeiten mit dem ukrainischen Patriarchat haben nach Lubačivs'kyj, mit einer „mittelalterlichen monarchischen Prägung“ der Kirche von Rom zu tun.¹⁰⁷ Im Brief an Kardinal E. I. Cassidy unterstreicht er, dass „eine östliche katholische Kirche ebenfalls als eine ‚Schwesterkirche‘ angesehen werden muss – in ihrer Beziehung sowohl zur lokalen orthodoxen Kirche (UR 14-15) wie zur Kirche von Rom.“¹⁰⁸ Sie ist kein Teil der RKK, sondern eine vollwertige Ortskirche in der Gemeinschaft mit der Kirche von Rom. In seinem ekklesiologischen Konzept wird zwischen dem Apostolischen Stuhl als dem sichtbaren Symbol der Einheit der Universalkirche und dem Patriarchat des Westens unterschieden. Der Bischof von Rom ist mit zweierlei Funktionen der kirchlichen Leitung ausgestattet. Gegenüber dem westlichen Patriarchat ist die Kyjiver Kirche eine Schwesterkirche. Sie ist Tochter-Kirche nur der Kirche von Konstantinopel gegenüber, von der sie den christlichen Glauben eingepflanzt erhielt. Das kanonische Verhältnis zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Patriarchat einer östlichen Ortskirche wird im CCEO bestimmt, das aus der Sicht der Ostkatholiken die Gefahr des Parallelismus der Gewalt eines östlichen Patriarchen in sich birgt und damit die Rolle des Patriarchen als Vater und Haupt einer Ortskirche entwertet.¹⁰⁹

¹⁰³ Die erste Synode der ukrainischen Bischöfe lehnte mit ihrem Beschluss die Aufforderung des Apostolischen Stuhls ab, die Liste der Kandidaten für den Nachfolger des Oberhauptes zu erstellen. Die Bischöfe verfassten ein gemeinsames Schreiben hinsichtlich der Annullierung des Verbotes der Weihe der verheirateten Priester für Westeuropa. Auf der Grundlage der ostkirchlichen Tradition machte die Synode die Vorschläge für das CCEO in Bezug auf die Rechte des Patriarchen bzw. des Großerzbischofs über die Gläubigen der UKK außerhalb der Ukraine. Es ging vornehmlich um eine neue Version des *ius speciale*, das dem Oberhaupt außerhalb seines Territoriums gewährte, neue Eparchien zu bilden und Bischöfe zu ernennen. Siehe *Rišennia i postanovy Synodiv UGKC 1989-1997*, Lemberg 1998, 10 ff. Vgl. M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 183.

¹⁰⁴ M. I. Lubačivs'kyj, *Litterae-Nuntiae*, Bd. 23, 135.

¹⁰⁵ Ebd. 154.

¹⁰⁶ Siehe *Zvernennia Synodu do ukrajins'koho narodu*, in: Patriarchat 1992 (H. 7-8), 7.

¹⁰⁷ M. I. Lubačivs'kyj, *Litterae-Nuntiae*, Bd. 23, 244 f. Vgl. auch M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 191.

¹⁰⁸ I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

¹⁰⁹ M. Bendyk, *Pomisnist' Cerkov*, 192 f.

Das Umdenken der Lateiner gegenüber den Ostkatholiken und zwar auf kanonischer Ebene durch die Heraushebung der gleichen „Würde“, derselben „Rechte“ und derselben „Verpflichtungen“ (OE 3), ist erforderlich! Die Quellen der Orthofähigkeit der Ukrainischen Katholischen Kirche sind nach Lubačivs'kyj in der Kyjiver Kirche zu suchen. Seit ihren Anfängen bemühte sie sich um die Bewahrung der „eucharistischen Einheit sowohl mit dem christlichen Westen, das heißt mit der Kirche von Rom, die laut den Worten des Heiligen Ignatius von Antiochien ‚Vorsitz in der Liebe hat‘, als auch mit dem christlichen Osten, besonders mit der Kirche von Konstantinopel, von der der Heilige Fürst Volodymyr und das ganze Volk der Rus'-Ukraine ‚die kostbare Perle, den orthodoxen Glauben‘ empfangen hat, wie dies in *Tropar* zu seiner Ehre gesungen wird“.¹¹⁰

Mit der Einführung des Begriffes „Kyjiver Christentum“ sah sich Kardinal Lubačivs'kyj in der Kyjiver Tradition des Heiligen Volodymyr verwurzelt. Für diese Tradition war charakteristisch, dass „die Kirche der alten Rus' in der vollen eucharistischen Gemeinschaft mit Rom, Konstantinopel und anderen Ortskirchen des christlichen Ostens stand“.¹¹¹ Mit „Kyjiver Christentum“ meinte der Metropolit den Rahmen der Kyjiver Ortskirche. In der theologischen Auslegung der Ekklesiologie des Metropoliten Lubačivs'kyj wird die Kyjiver Ortskirche als eine Schwesterkirche in ihrer Beziehung sowohl zur Orthodoxie als auch zur RKK dargestellt. Die Quelle dieses kirchlichen Status schöpft sie aus ihrer eigenen Tradition.

Ein Jahrzehnt nach dem Konzil betonte W. Beinert die ekklesiologische Bedeutung der Entfaltung der Theologie der Ortskirche für einen gelungenen künftigen Dialog. „Die Grenzen ökumenischer Arbeit sind für die Ortskirche dort gegeben, wo das ‚Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung‘ (UR 6) vernachlässigt wird. Niemand wird sich verhehlen, dass hier ein Stein des Anstoßes jeder ökumenischen Arbeit liegt. Gerade hier aber ist auch die Stelle, wo die ökumenische Bewegung unter dem Zeichen des Kreuzes steht. Im Gehorsam gegen den, der daran für uns Menschen gelitten hat, werden sich uns freilich in der Entsagung grenzenlose Möglichkeiten öffnen, die wir noch nicht erahnen können“.¹¹²

Die Metropoliten der UGKK sahen eine Chance zur Wiederherstellung der Einheit zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche auf der Grundlage ihres orthofähigen Charakters. Sie waren die Förderer der Theologie der Ortskirche. Sie vertraten die Ekklesiologie der Osttradition, gegründet auf dem Fundament der *Communio* gleichberechtigter Ortskirchen. Sie waren Boten der Osttradition in der katholischen Kirche – Boten der Fülle der Katholizität. Während des Zweiten Vatikanums kämpften sie um ein Mehr der Osttradition und somit um die Gleichstellung der Ostkirchen mit der Kirche von Rom. Nach dem Konzil begann der Weg der systematischen Auslegung der Theologie der Ortskirche, die laut der östlichen Theologie zum Wesen der Kirchenstruktur gehört und zu deren Entfaltung das Konzil die Ostkatholiken aufforderte. Der Weg zur vollen Einheit wird ohne den Beitrag der Unierten schwerlich gelingen. Metropolit Šeptyc'kyj schrieb im März 1942 in seinem Brief an die orthodoxen Bischöfe von der Möglichkeit des Dialogs hinsichtlich „verschiedener Versuche einer Verständigung, ohne die Verschmelzung zur einen Konfession. Man könnte über eine Vereinigung der Orthodoxen mit den Griechisch-Katholiken nachdenken, wodurch bei einer Vereinigung von beiden eine neue Konfession entstünde, die weder die alte Orthodoxie, noch die alte griechisch-katholische Kirche wäre. An diese verschiedenen Möglichkeiten hat noch keiner gedacht.“¹¹³

5. COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE ALS GRUNDMODELL UND CHANCE FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Die östlichen und westlichen Teilkirchen nehmen „die gleiche Würde“ ein (OE 3). Sie machen zwei gleichberechtigte Ausdrucksweisen der Ganzheit bzw. zwei Riten der einen Kirche aus. Ganz im Geiste des Zweiten Vatikanums hat nach J. Madey kein Ritus den Vorrang vor dem anderen. „Die römischen Dikasterien der Kurie werden lernen müssen, diese katholische Ostkirche (aber auch die anderen) nicht länger als Bestandteil des lateinischen hierarchischen Systems zu behandeln, sondern als das, was sie ist:

¹¹⁰ M. I. Lubačivs'kyj, *Litterae-Nuntiae*, Bd. 23, 239.

¹¹¹ M. I. Lubačivs'kyj, *Slovo Patriarcha Myroslava-Ivana do Narodnych Deputativ Verhovnoji Rady Ukrainy*, 23.05.1991, in: Patriarchat 1991, (H. 9), 5-8, hier 7.

¹¹² W. Beinert, *Ortskirche und Ökumene*, in: US 30: 1975, 215.

¹¹³ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 407.

Schwester-Kirche der Kirche des römischen Ritus. Das ist auch eine Forderung der Katholizität“.¹¹⁴ In ihren Grundaussagen bekundeten die ostkatholischen Hierarchen während des Zweiten Vatikanums ihre östliche Identität und leisteten dadurch ihren wesentlichen Beitrag zum Verständnis der Fülle der Katholizität. In den Worten des Kardinals Slipyj heißt es: „Ebenso wie die orientalischen Katholiken sich der Tatsache bewusst sind, sie würden ohne den Heiligen Römischen Stuhl nicht katholisch sein, so wäre auch der Römische Stuhl nicht katholisch ohne die katholischen Ostkirchen.“¹¹⁵ Die ganze kirchliche Osttradition gehört somit zur Fülle der Katholizität. Laut dieser Kirchenvorstellung ist eine Schwesterkirche immer als eine vollwertige Ortskirche zu betrachten, die in die Gemeinschaft gleichberechtigter Ortskirchen eingegliedert ist. Die Orthaftigkeit der Kirche macht in der Theologie der Ostkatholiken die *Maxime* aus. Dadurch wird ein Bezug zur orthodoxen Theologie gefunden und eine Brücke zur west-katholischen Ekklesiologie geschaffen. „Die neuen ekklesiologischen Ansätze des Zweiten Vatikanums betonen (...) die Begriffe der Orts- oder Einzelkirche als Manifestierung der Kirche, als Ort, an dem die katholische und apostolische *Una Sancta* wohnt und handelt, wo sie lebt, erbaut wird und wächst“.¹¹⁶ Die Metropoliten der UGKK des 20. Jahrhunderts betonten den orthaften Charakter der Kirche. Darin sahen sie die Katholizität und die Einheit der Universalkirche hervorgehoben. In der Betonung der Orthaftigkeit unterstrichen sie die Chance der Wiederherstellung der Einheit der Kyjiver Kirche zunächst unter ihrem Patriarchen. Laut diesem Kirchenverständnis gehören zur Kyjiver Ortskirche alle Gläubigen des ukrainisch-byzantinischen Ritus auf der ganzen Welt – ohne territoriale Eingrenzung. Im orthaften Charakter der Kirche sahen sie aber auch eine stärkere Möglichkeit der Bewahrung der Einheit mit ihrer Mutterkirche, anderen Ortskirchen und vornehmlich mit dem Bischof von Rom. Die Latinisierung richtete sich gegen die Orthaftigkeit der Kirche, den östlichen Ritus, gegen die *Communio* der Ost- und Westkirche und somit gegen den vollen Ausdruck der Katholizität. Gemäß dem Zweiten Vatikanum gehört die Vielfalt der Ost- und Westkirche zum Wesen der Katholizität. Beide Ausdrucksformen schließen sich keineswegs aus, sondern sind komplementär. Das *Communio*-Modell wird in der Ekklesiologie der ukrainisch-katholischen Oberhäupter zu einer orthodox-katholischen Synthese, die sich auf eine Notwendigkeit der Herausbildung der Synodalität und der Institution eines Patriarchates stützt und eine Balance des Primats zwischen dem Papst als Oberhaupt der Universalkirche und dem Patriarchen mit der Synode als dem einer Ortskirche zu finden versucht. Eine vertiefte Analyse der Ansätze der Ekklesiologie der Ostkatholiken im orthodox-katholischen Dialog scheint dabei von sehr großer Bedeutung und Nützlichkeit zu sein, indem sie die theologischen Elemente der Ost- und Westkirchentraditionen in Einklang bringt.

Zur Reorientalisierung der katholischen Ostkirchen rief das Zweite Vatikanum im *Dekret über die katholischen Ostkirchen* auf. Das Konzil verpflichtet und berechtigt sie, sich nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten (OE 5), ihre liturgischen Bräuche und die ihnen eigene Ordnung zu bewahren oder sie wiederherzustellen (OE 6). Das Konzil erinnert auf besondere Weise an die Wiederherstellung des Patriarchates, einschließlich der Rechte und Privilegien nach alter Tradition, mit seiner Synodalstruktur (OE 9 f.). Diese Forderungen müssen vor allem im Ostkirchenrecht, das von einer Generalsynode der katholischen Ostkirchen selbst ausgearbeitet werden sollte¹¹⁷, und in der Praxis Umsetzung finden, sodass die patriarchalen Kirchen mit ihren Bischofssynoden volle Autonomie erhalten, ohne jegliche Einschränkung seitens des Apostolischen Stuhls,¹¹⁸ und somit zu einem für die Orthodoxie annehmbaren Modell der Einheit werden können. Ein praktischer Schritt in Richtung einer Verwirklichung des *Communio*-Modells könnte in einer Umgestaltung der Kongregation für die katholischen Ostkirchen durch ein Sekretariat für zwischenkirchliche Beziehungen erfolgen, indem die Aufgaben der Kongregation von den Patriarchalsynoden übernommen würden.¹¹⁹ Erst aus der Perspektive

¹¹⁴ J. Madey, *Ukrainische Kirche erhält ihre Synodalstruktur zurück*, 80.

¹¹⁵ Zitiert bei V. Pospishil, *Ex Occidente Lex*, 5.

¹¹⁶ E. Lanne beruft sich dabei auf UR 15. Siehe *Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität*, 150 f.

¹¹⁷ Siehe ausführlicher Kapitel IV, 2.3.

¹¹⁸ In Bezug auf die Rechte der Patriarchen und der Bischofssynoden verweist der CCEO auf die vom Apostolischen Stuhl eingeforderten Vorgaben (can. 182 § 3), Bestätigungen (can. 57 § 3) oder auch Interventionsmöglichkeiten (can. 72 § 2), die ihre volle Autonomie einschränken. Der Bischof von Rom hat die „höchste, volle, unmittelbare und universale Gewalt, die er immer frei ausüben kann“ (can. 43). Dies betrifft in erster Linie die Gesamtkirche. Er besitzt aber „auch über alle Eparchien und deren Verbände einen Vorrang ordentlicher Gewalt“ (can. 45 § 1).

¹¹⁹ F. Dillier, *Die unierten Kirchen: Ein ökumenischer Zankapfel zwischen Orthodoxie und Katholizismus. Mögliche Perspektiven für den Ausweg?*, in: COst 48: 1993, 103.

einer vollständigen Autonomie jeder einzelnen katholischen Ostkirche wären die Orthodoxen bereit, sich einem solchen Modell der Einheit allmählich zu nähern. „Es ist wahr, dass die Behauptung gelegentlich unerträglich wird, wenn man die ständigen Eingriffe der Kurie betrachtet, durch welche die Kirche in ein Bild gerückt wird, das wir Orthodoxe (wie übrigens auch viele Unierte) nicht akzeptieren können, weil es eine Negation der bischöflichen Rolle enthält.“¹²⁰

Das Prinzip der *Communio-Ekklesiologie* beinhaltet die Anerkennung der Gleichberechtigung aller Ortskirchen. In einer Ortskirchengemeinschaft ist das gegenseitige Verhältnis des Primats auf Lokalebene zu dem auf Universalebene von grundlegender Bedeutung. „Im Sinne der Orthodoxen gilt immer noch die allein aus dem lebendigen Potenzial der *Una Sancta* hervortretende Forderung: ein inklusives eucharistisch-charismatisches Kirchenverständnis und eine eucharistisch-synodal begründete Einheit auf dem Boden der einen, ungeteilten Kirche der ersten acht Jahrhunderte. An Stelle des päpstlichen Anspruches (*Ut unum sint* 97) soll also gelten: Die Gemeinschaft aller lokalen Kirchen mit dem Glauben und Leben der Kirche der ersten acht Jahrhunderte ist die notwendige Voraussetzung für die Einheit“.¹²¹ In der *Communio-Ekklesiologie* könne, so Metropolit J. Zizioulas, weder Synodalität noch Primat über die kirchliche Gemeinschaft gesetzt werden. Nur im Falle einer Kirchenstruktur oder eines Amtes, die die Gemeinschaft jeder einzelnen Lokalkirche einschließen würden, könnten Synodalität und Primat die Realitäten der Gemeinschaft sein.¹²² Von der katholischen Seite verlangt das communiale Prinzip nach einer Herausarbeitung und essentiellen Integration des *Communio-Primats* auf der Ebene der Universalkirche. Der *Uniatismus*, der anstatt der *Communio* die Unterstellung einer östlichen Ortskirche unter die Jurisdiktion des Bischofs von Rom im Sinne hatte, muss durch ein neues Modell der innerkirchlichen Beziehungen ersetzt werden. Die Rolle der katholischen Ostkirchen im Dialog mit der Orthodoxie ist von grundlegender Bedeutung. Ihr Recht auf Autonomie wurde vom Zweiten Vatikanum bestätigt (OE 7-11). Im Apostolischen Schreiben *Euntes in mundum* zur Feier des Millenniums der Taufe der Kyjiver Rus' schrieb am 25. Januar 1988 Papst Johannes Paul II. von der „charakteristischen Autonomie in der Disziplin, der sich die orientalischen Kirchen erfreuen: Sie ist nicht Folge von Privilegien, die die Kirche von Rom ihnen gewährt hätte, sondern des Grundgesetzes selbst, das diese Kirchen seit den apostolischen Zeiten besitzen“.¹²³

Die päpstliche Aussage liefert eine Antwort auf die Kritik des Patriarchen Slipyj, die er an der Kodifizierungsarbeit am neuen Ostkirchenrecht übte. Im Brief vom 11. Juli 1977 an den Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission zur Revision des Kirchenrechts für die Ostkirchen, Kardinal Parikattil, brachte er seine Empörung zum Ausdruck, dass das Wesen der hierarchischen Struktur der katholischen Ostkirchen in Bezug auf die Universalkirche nicht mit dem Begriff „Autonomie“ hervorgehoben sei, der selbstverständlich den höchsten Vorrang des Bischofs von Rom einschließe. Es gebe „keine Ostkirche, sondern Ostkirchen“, so das ukrainische Kirchenoberhaupt.¹²⁴ Einzelne Kirchen bilden eine Gemeinschaft autonomer Ortskirchen, von denen jede ein eigenes Partikularrecht beansprucht. Die Stellung des Bischofs von Rom in der Kirchengemeinschaft sollte in Form der Aufsicht und der Bereitschaft des Eingriffs in Sondersituationen in Erscheinung treten. Nach Slipyj dürfte der Papst keineswegs zu einem Organ der ordentlichen Gewalt einer Ostkirche werden. Das Ostkirchenrecht muss seiner Meinung nach eindeutig hervorheben, dass die *Communio* mit Rom keinen Autonomieverlust und keine Unterstellung bzw. Degradierung der Ostkirchen bedeute.¹²⁵ In diese Richtung geht auch die Kritik des katholischen Theologen P. Hünermann, der den Mangel an *ius divinum* in Bezug auf die Ortskirchen im CIC unterstreicht. Innerhalb der katholischen Kirche scheint eine Ortskirche kein Subjekt göttlichen Rechtes zu sein. Ihre Konstitution erfolgt durch „entsprechende Autorität oder entsprechende Rechtsvorschriften“ (can. 114 §1; can. 373). Gemäß der Sachlogik der *Communio-Ekklesiologie* wäre nach P. Hünermann

¹²⁰ N. Lossky, *Vom Uniatismus zur Einheit. Die ökumenische Voraussetzung. Ein Gespräch mit dem orthodoxen Theologen*, in: COst 43: 1988, 72.

¹²¹ J. Panagopoulos, *Ut unum sint. Bemerkungen*, 475.

¹²² „(...) in an ecclesiology of communion, neither synodality nor primacy can be understood as implying structures or ministries standing above the ecclesial community or communities. Only by a structure or a ministry that would involve the community of each local Church can synodality and primacy be realities of communion.“ J. Zizioulas, *The Church as Communion*, 107.

¹²³ Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben EUNTES IN MUNDUM zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew* (25. Januar 1988), in: VApS 83: 1988, Art. 10.

¹²⁴ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 298 f.; vgl. V. Pospishil, *Ex Occidente Lex*, 159.

¹²⁵ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 299; vgl. V. Pospishil, *Ex Occidente Lex*, 160.

von den Teilkirchen gleich wie von der Gesamtkirche und dem Apostolischen Stuhl (can. 113 §1) „als moralischen Personen zu reden, die auf dem *ius divinum* beruhen“. Wäre die Teilkirche „von sich aus Subjekt göttlicher Rechte“ anerkannt, „dann würden sich im Blick auf den Petrusdienst Differenzen ergeben. Es wäre zu unterscheiden zwischen der *ordinaria potestas* in Bezug auf gesamtkirchliche Fragen und einer subsidiären Funktion im Blick auf die Teilkirchen, während umgekehrt den Bischöfen die *ordinaria potestas* in Bezug auf die Teilkirche und eine subsidiäre Funktion im Blick auf die Gesamtkirche zukäme“¹²⁶ In diesem Zusammenhang erscheint der Anspruch einer ostkatholischen Patriarchatskirche auf den Status einer moralischen Person durchaus berechtigt und von großer Bedeutung innerhalb der katholischen Kirche sowie auch für den Dialog mit der Orthodoxie.

Das Zweite Vatikanum betont den universalen Charakter der Kirche, der in einer Spannung zu der gleichzeitig vorhandenen Ekklesiologie der Ortskirche steht. Zwei verschiedene Kirchenstrukturen stehen somit ungelöst nebeneinander – der universale Charakter der Kirche mit dem Primat und dem Kollegium der Bischöfe gegenüber der Kirchenstruktur der Ortskirche. Der melkitische Alterzbischof Zoghby beruft sich auf Giuseppe Alberigo, der die katholische Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends bis hin zum Zweiten Vatikanum im Gegensatz zum *Communio*-Verständnis der Kirche im ersten Jahrtausend darstellt. „Die römische Kirche hat zu einer bestimmten Zeit eine Verkürzung der *Communio* zwischen den Kirchen der Welt angebahnt, mit anderen Worten eine wesentliche Verneinung der *Communio*, wie sie im Christentum des ersten Jahrtausends verstanden und verwirklicht worden war“.¹²⁷ Diese *Communio* kann wiederhergestellt werden, indem die Ortskirchen durch mehr Autonomie eine größere Anteilhabe an der Verantwortung für die Universalkirche erhalten. Ein östlicher Patriarch soll mit der vollen Jurisdiktion über seine Gläubigen im Gebiet seines Patriarchates und auch außerhalb der Grenzen des Territoriums des Patriarchates ausgestattet sein, damit er ihnen als eine integrierende Kraft im größtmöglichen Maße dienen kann. In diesem Sinne soll das Kirchenoberhaupt der UGKK – und keine westlichen Hierarchen – die Jurisdiktion über ihre älteste Diözese von Przemyśl/Polen oder sonst wo in der weltweiten Diaspora ausüben können. An den katholischen Ostkirchen vollzieht sich somit die Transparenz der katholischen Ekklesiologie, in der der Primat des Bischofs von Rom und die Eigenständigkeit einzelner Ortskirchen, vornehmlich der östlichen Patriarchate, ein Modell bilden könnten, das sich mit dem der orthodoxen Ekklesiologie vereinbaren lässt. Die Anwendung des *Communio*-Prinzips muss also zunächst innerhalb der katholischen Kirche geschehen. Walter Kardinal Kasper verweist in seiner Diskussion mit Joseph Kardinal Ratzinger auf die ökumenische Zielvorstellung, die keine „uniformistische Einheitskirche ist, sondern die eine Kirche in versöhnter Verschiedenheit“. „Die *Communio*-Einheit der Kirchen, oder besser: die *Communio*-Einheit der Kirche“ ist nach Kardinal Kasper erst dann glaubwürdig vertretbar, „wenn wir in unserer eigenen Kirche das Verhältnis von Universal- und Ortskirche als Einheit in der Vielfalt und als Vielfalt in der Einheit exemplarisch verwirklichen.“ Eine allein universalistische Sicht ist im Dialog mit den nicht katholischen Kirchen nicht annehmbar. Eine ökumenische Perspektive öffnet sich erst dann, wenn alle Dialogpartner erkennen können, „dass eine Partikularkirche (ebenso ein Patriarchat, eine evangelische Landeskirche wie jede andere konfessionelle Gruppierung) nur in universalkirchlicher Gemeinschaft in vollem Sinn Kirche Jesu Christi sein kann, dass aber auf der anderen Seite solche *Communio*-Einheit die Einzelkirchen und ihre legitimen Traditionen nicht unterdrückt und nicht aufsaugt, sondern ihnen einen Raum legitimer Freiheit gewährt, weil nur so die ganze Fülle des Katholischen konkret verwirklicht werden kann“.¹²⁸ Kilian McDonnell bemerkt mit Recht in seinem Beitrag über die Debatte zwischen Kasper und Ratzinger, dass ihr Schlüssel in der Gleichzeitigkeit der Universal- und der Ortskirchen liege und „in ihrem perichoretischen Verhältnis, im Sinn der wechselseitigen Einbeziehung und Gegenseitigkeit.“¹²⁹ Aus

¹²⁶ P. Hünermann weist kritisch auf den CIC hin, laut dem nur die Gesamtkirche Subjekt göttlichen Rechtes sei. Eine Spannung hinsichtlich der *Communio*-Ekklesiologie zeigt sich „am deutlichsten daran, dass im Codex Iuris Canonici von 1983 Teilkirchen – obwohl die Gesamtkirche in und aus ihnen besteht und obwohl diese alles umfassen, was der Kirche wesentlich zukommt (LG 23; 26) – nicht als Subjekte göttlichen Rechtes anerkannt werden. Lediglich im Blick auf die Gesamtkirche und den Apostolischen Stuhl wird auf das *ius divinum* verwiesen: ‚Die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl haben aufgrund göttlicher Anordnung den Charakter einer moralischen Person‘ (CIC can. 113 §1). Siehe *Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven*, 124; zum Defizit einer wirklichen *Communio*-Ekklesiologie im neuen Kirchenrecht vgl. G. L. Müller, *Communio in Caritate*, 625-642.

¹²⁷ G. Alberigo, *Cardinalato e collegialità*, Florenz 1969, 190, zit. bei E. Zoghby, *Mit Rom in Communio*, 287.

¹²⁸ W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, 802 f.

¹²⁹ K. McDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The universal Church and local Churches*, in: TS 63: 2002, 247.

dieser Perspektive ergeben sich große Chancen für die Verwirklichung der *Communio*-Ekklesiologie, laut der die einzelnen Ortskirchen in das Mysterium der Universalkirche einbezogen werden. „Eine Gesamtkirche, die vorausläge oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzelkirchen, vorstellte“,¹³⁰ wird dann nicht mehr zu einer „Abstraktion“, sondern erhält von Anfang an ihre Greifbarkeit in den Ortskirchen. Die Überbetonung der Universalkirche gefährdet ihren orthaften Charakter, wie sie sich in vielen Kulturen der Welt geschichtlich und gegenwärtig offenbart. „Die Teilkirchen sind in Wahrheit Kirche Jesu Christi. Teilkirche und Universalkirche realisieren sich perichoretisch ineinander; sie sind sich gegenseitig innerlich (‘in quibus’).“¹³¹ Wenn neben der Gesamtkirche, die J. Kardinal Ratzinger in seinem Schreiben *Communio notio* als „*ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit“ darstellt, auch die Ortskirchen gleichursprünglich mit der Universalkirche sind, wie dies für W. Kardinal Kasper plausibel erscheint, dann geschieht dadurch keine Verminderung des Primats des Bischofs von Rom, sondern öffnet sich eine Perspektive für seine wirkliche Einbeziehung in das Kollegium der Bischöfe.¹³² In der Perichorese der Universal- und Ortskirche und in ihrer sowohl ontologischen wie zeitlichen Gleichursprünglichkeit besteht eine Chance der Verwirklichung der *Communio*-Ekklesiologie zunächst innerkatholisch, dann aber auch im Dialog mit der Orthodoxie.

Die Verwirklichung der *Communio*-Ekklesiologie scheint eine weitreichende ökumenische Perspektive zu haben, wenn man die zahlreichen Aussagen des Zweiten Vatikanums bezüglich der Ostkirche vor Augen hat, sowie auch die Feststellung des Papstes Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint*, dass noch nicht „eine Form der Primatsausübung“ gefunden sei, „die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (95). Eine neue Situation trat ein, als es zu einem Schisma (1054) zwischen der Ost- und Westkirche kam. Folglich waren die Ostpatriarchate und das westliche Patriarchat nicht mehr im Stande, sich als Schwesterkirchen zu betrachten. Der Uniatismus brachte eine neue Lage mit sich, indem er eine noch stärkere Verschärfung der Kirchentrennung verursachte und bis heute einen Stolperstein im ökumenischen Dialog zwischen der katholischen West- und der orthodoxen Ostkirche bildet. Das Zweite Vatikanum leitete einen Durchbruch ein, dessen theologische Grundlage keineswegs an sich neu ist, sondern in der *Communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends des ungeteilten Christentums verwurzelt ist. In der Komplementarität der Ekklesiologien des ersten und des zweiten Jahrtausends ist daher eine Antwort auf die Frage nach dem *Communio*-Primat zu suchen. Bei seinem Vortrag in Graz skizzierte am 6. Januar 1976 der damalige Professor Joseph Ratzinger die Grundlinie eines plausiblen *Communio*-Konzeptes. Obwohl für den Katholiken die Primatgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts nicht wegzudenken ist, könne sie unmöglich für die einzig mögliche und allen Christen notwendige angesehen werden. „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“¹³³ Aus dieser Perspektive müssen die ekklesiologischen Grundzüge des katholischen Westen und des orthodoxen Osten aufrechterhalten bleiben. Die Theologie der Ortskirche, in der die Autonomie einer Ortskirche die *Maxime* bildet und worin die Ostkatholiken die Realisierung ihrer östlichen kirchlichen Identität sehen, muss auf katholischer Seite eine Konkretisierung finden, die das Prinzip der *Communio* in den Mittelpunkt stellt und den Primat in dessen Lichte deutet. Nach Michael Schneider müsse es für die Orthodoxie sichtbar gemacht werden, dass im wirklichen Leben der Kirche und im gültigen Kern ihrer Verfassung das sakramentale Gefüge immer lebendig und in seiner Einheit mit dem Petrusamt das Tragende gewesen sei.¹³⁴ Jedoch auch auf orthodoxer Seite muss die Frage nach dem universalen Charakter des Primats in der Kirche zur Diskussion gestellt werden. Die orthodoxen Theologen sehen die Notwendigkeit der Herausbildung eines Amtes, das den Dienst an der Einheit innerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft gewährleistet.¹³⁵ Nach M. Schneider müsse die Orthodoxie eine eigene Auffassung

¹³⁰ H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 52 f.

¹³¹ W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. Schreer, G. Steins (Hgg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, München 1999, 43.

¹³² K. McDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debate*, 249.

¹³³ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, 209.

¹³⁴ M. Schneider, *Durch Verschiedenheit Einheit finden. Impulse aus dem theologischen Werk Joseph Ratzingers für ein Gespräch mit der Orthodoxie*, in: COst 61: 2006, 314.

¹³⁵ Die ganze Dimension des Ehrenprimats des Bischofs von Rom wurde in der Orthodoxie nie angezweifelt. Den Primat weist sie jedoch dem Papst als Bischof von Rom zu und nicht als universalem Oberbischof, der nach katholischer Lehre als Nachfolger des Petrus und Stellvertreter Christi höchste Rechtsautorität besitzt. Vgl.

in der Frage des Primats entwickeln, die für die katholische Kirche überzeugend sei. Er beruft sich auf den orthodoxen Bischof Hilarion Alfejew von Wien, der feststellt, dass die Orthodoxen auf die Einladung des Papstes Johannes Paul II., ein für sie annehmbares Modell des universalen Primats zu erarbeiten, noch nicht erwidert hätten.¹³⁶ Es gibt unter den orthodoxen Theologen gleichwohl Stimmen, die den universalen Charakter der Kirche neben dem orthofaften unterstreichen. Für J. Meyendorff wird der Dialog zwischen dem römischen Katholizismus und der Orthodoxie nur dann gelingen, wenn er das Problem des Regionalismus bzw. des Universalismus einschließt. Der orthodoxe Theologe weitet den Gedanken der *Communio*-Ekklesiologie aus und betont, dass die Kirche institutionelle Formen als Garantie und Ausdruck der universalen Dimension der Kirche brauche. Die drei Formen, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene der kirchlichen Dimension widerspiegeln, sind notwendig und gehören „zum Wesen der christlichen Botschaft“. Das Verhältnis zwischen allen drei kirchlichen Formen besteht in ihrer wechselseitigen Durchdringung. Dies sei der einzige Weg innerhalb der Kirche, gemeinsam zu versuchen, zu einer Versöhnung zwischen diesen drei Dimensionen zu kommen.¹³⁷ A. Schmemmann spricht ebenso von der Notwendigkeit des Primats innerhalb der Orthodoxie. Er sieht die grundlegende Ursache der Uneinigkeit der Orthodoxie im Fehlen „einer deutlich umrissenen und der ganzen Kirche gemeinsamen Auffassung vom Wesen und Funktion dieses Primats“.¹³⁸

Die „unierten“ Teilkirchen sind den „orthodoxen“ gleich, insofern sie die östliche Tradition ungebrochen bewahren. Der Unterschied besteht in der Annahme der katholischen Lehre vom Primat. Er bekommt ein anderes Gewicht im Kontext der päpstlichen Enzyklika *Ut unum sint*, dass eine Form der Primatsausübung noch nicht gefunden sei (95 f). Der Vergleich des CIC und des CCEO weist in Bezug auf die Form der Primatsausübung des Bischofs von Rom bedeutende Unterschiede auf. Die Form des Primats des Bischofs von Rom stellt sich im Zusammenhang mit dem Primat eines ostkatholischen Patriarchen mit einer Synode auf seiner Seite in einem ganz anderen Lichte dar als die eines Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenz. Die Autonomie – selbst als relative – eines östlichen Kirchenoberhauptes beinhaltet wesenhafte Eigenschaften, die zu den grundlegenden Prinzipien der orthodoxen Kirchenstruktur gehören. Dadurch entstehen essentielle ekklesiologische Ansatzpunkte für einen Dialog mit der Orthodoxie über die Rolle und Funktion des Primats des Bischofs von Rom in der Universalkirche.¹³⁹ Wolfgang Thönissen unterstreicht in seinem Aufsatz mit Recht die Notwendigkeit der Herausarbeitung der dreigliedrigen ekklesialen Struktur auf katholischer Seite, in der die Teilkirchenverbände bzw. Patriarchate neben der Universalkirche mit dem Papst als Haupt und der bischöflichen Ortskirche eine Zwischeninstanz mit einem universalen und konstitutiven Charakter bildeten. Von den Patriarchatskirchen lehrt das Konzil, dass sie sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes erfreuten (LG 23). Eine solche Konzilsaussage beinhaltet eine Norm mit verfassungsrechtlichem Rang und ein Zugeständnis an Autonomierechte der teilkirchlichen Verbände. Die *Communio*-Ekklesiologie verlangt nach einem

N. Nissiotis, *Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche?*, 237; A. Kallis schreibt, dass die römische Kirche ihre geistige Autorität, den Primat der Liebe, immer mehr durch einen kanonischen Apparat ersetzt, womit sie den der Liebe zu einem Primat der Macht umgestaltete. Daher kann das Papsttum in seiner gegenwärtigen Gestalt keineswegs als Dienst an der Einheit akzeptiert werden. Siehe *Papsttum und Orthodoxie*, 44; A. Basdekis, *Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche*, 85.

¹³⁶ M. Schneider, *Durch Verschiedenheit Einheit finden*, 313.

¹³⁷ J. Meyendorff schreibt: „Die Beziehungen zwischen der Orthodoxie und dem römischen Katholizismus werden sich (...) kaum weiterentwickeln, solange nicht ein kompetentes Team einen Themenkatalog aufzustellen versucht, der beide Seiten herausfordert und ihr Bewusstsein auf die Probe stellt, Glieder der *Katholischen Kirche Christi* zu sein. Beide Seiten müssten bereit sein, anzuerkennen, dass eine solche Gliedschaft in der Ortskirche, in der Eucharistie voll realisiert wird; dass die Gliedschaft auch eine regionale (das heißt kulturelle, nationale und soziale) Mission einschließt; dass der Regionalismus nicht immer mit dem Universalismus zu vereinbaren ist, der doch auch zum *Wesen* der christlichen Botschaft gehört. Auf diesen drei Ebenen sollte ein *Konsens* herbeigeführt werden. Anderenfalls gelingt es weder den Übereinstimmungen in einzelnen theologischen Fragen noch gelegentlichen symbolischen Gesten und schon gar nicht der Diplomatie, die Einheit herzustellen, nach der wir suchen.“ J. Meyendorff, *Kirchlicher Regionalismus*, 318; vgl. ders., *Schwesterkirchen*, 52; vgl. ders., *Living Tradition*, 63-79.

¹³⁸ A. Schmemmann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, 120 f.; vgl. auch P. Evdokimov, *Kann ein Petrus-Dienst in der Kirche einen Sinn haben? Russisch-orthodoxe Antwort*, in: *Conc(D) 7*: 1971, 287; J. Zizioulas, *The Church as Communion*, 108.

¹³⁹ Siehe ausführlich zur Diskussion um die Synodalstruktur der Kirche nach CCEO Kapitel IV, 2.4.

dreigliedriges Kirchenmodell, das den Teilkirchenverbänden einen konstitutiven Charakter mit universalkirchlicher Bedeutung zuerkennt. Das Zweite Vatikanum fordert „eine Erneuerung der Patriarchalstruktur der Kirche im Sinne des dreigliedrigen Strukturmodells. Sie könnte sich als universalkirchliches Gestaltungsprinzip der Kirche mit regionalkirchlicher Bedeutung durchsetzen. Die Patriarchalverfassung erwiese sich hierbei als das kanonisch geforderte hierarchische Gestaltungsprinzip.“¹⁴⁰ Walter Kardinal Kasper übt Kritik an dem *Motu Proprio* „Über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen“ (1998)¹⁴¹, dass es die Bischofskonferenzen nur „rein funktional-pastoral als eine nützliche Arbeits- und Organisationsform“ sieht ohne ein ihr gebührendes theologisches Fundament. Er stellt die Frage nach möglichen regionalen oder auch kontinentalen Zwischeninstanzen zwischen der Ebene der Diözese und der universalkirchlichen Ebene des Petrusamtes. „Kann bzw. soll es neue Patriarchate bzw. Patriarchate neuer Art geben? Können bzw. sollen die Metropolitanverbände (Kirchenprovinzen) neu mit Leben erfüllt werden? Diese Frage stellt sich angesichts der zunehmenden Komplexität und Differenziertheit der *einen* Welt unausweichlich.“¹⁴² Gerade die katholischen Ostkirchen mit ihrer Synodalstruktur verdeutlichen innerhalb der katholischen Kirche den großen Bedarf an zwischenkirchlicher Instanz, die eine tiefgehende theologische Dimension impliziert. Die Wiederbelebung der Einrichtung des Patriarchates, ausgestattet mit der Jurisdiktionsgewalt, die schon seit ältesten Zeiten besteht und von den ersten Konzilien anerkannt wurde (OE 7), empfiehlt sich in der abendländischen Kirche sehr wohl, da sie an die Pentarchie erinnert, als die Orthodoxen und die Katholiken noch die Eucharistiegemeinschaft hielten.¹⁴³

Die unierten Kirchen entstanden aus dem Konzept des jurisdiktionellen Anspruchs des Bischofs von Rom, das mit dem orthodoxen Kirchenverständnis, laut dem der Primat nur in der *Communio* der Lokalkirchen – ausgestattet mit der Fülle des ekklesialen Lebens – verwirklicht werden kann, unvereinbar ist. Daher steht die Frage des Uniatismus unmittelbar im Zusammenhang mit der des päpstlichen Primats und bedeutet eine Verletzung der orthodoxen Ekklesiologie. „Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der Frage des Uniatismus werden erst dann überwunden, wenn im Dialog das schwere Problem des Primats der Jurisdiktion und der päpstlichen Unfehlbarkeit gelöst sein wird.“¹⁴⁴

Die katholischen Ostkirchen leisten einen bedeutenden Beitrag zu einem communalen Verständnis des Primats des Bischofs von Rom innerhalb der katholischen Kirche. Die Betonung des Primats des Oberhauptes einer Ortskirche, die keineswegs eine Folge der Privilegien der Kirche von Rom ist, sondern des Grundgesetzes selbst, das diese Kirchen seit den apostolischen Zeiten besitzen, weist wesentlich auf das östliche Kirchenverständnis hin. Es muss noch mehr zugunsten der Entfaltung des *Communio*-Primats und folglich der Dezentralisierung der Jurisdiktion des Bischofs von Rom geschehen. Das Oberhaupt der UGKK Myroslav Kardinal Lubačivs'kyj sah darin die Chance für eine gelungene Ökumene. „Vielleicht werden unsere Zeiten die Lateinische Kirche veranlassen, die östliche Struktur der Ortskirchen in ihre Ekklesiologie um der wahrhaftigen Ökumene und der Einheit der *koinonia* willen zu übernehmen.“¹⁴⁵ Sein Nachfolger im Amt der Leitung der UGKK, Lubomyr Kardinal Husar, erwiderte die Einladung des Papstes Johannes Paul II. zur Diskussion über den Primat mit einem Vorschlag zur Realisierung der *Communio* der orthodox-katholischen Universalkirche. „Dem Ruf des Heiligen Vaters folgend, über die gegenwärtige Auslegung des päpstlichen Primatsprinzips gemeinsam nachzudenken, schlägt unsere Kirche hiermit der lateinischen Kirche vor, zum Modell des gegenseitigen ‚In-Kommunio-Gemeinschaft-Stehens‘ (*Koinonia*-Modell) der Beziehungen zwischen beiden Kirchen überzugehen.“ Des Weiteren sagt er, dass dieses Prinzip alle Chancen habe, zum neuen Vorschlag des

¹⁴⁰ W. Thönissen, *Die communiale Aufgabe und die synodale Einbindung der Bischöfe und Erzbischöfe in Ortskirche, regionalem Kirchenverband und Gesamtkirche*, in: OS 51: 2002, 155 f.; vgl. J. D. Faris, *The communion of Catholic churches. Terminology and ecclesiology*, Brooklyn-New York 1985.

¹⁴¹ Johannes Paul II., *Motu Proprio „De theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum“*, in: AAS 90: 1998, 641-658.

¹⁴² W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, 46.

¹⁴³ Mit großem Bedauern reagierten die Orthodoxen auf den Verzicht des Papstes Benedikt XVI. auf seinen Ehrentitel „Patriarch des Abendlandes“, wie dies in: *Annuario Pontificio* (2006) erschienen ist. Siehe dazu eine Erklärung des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit, *Communiqué concernant la suppression du titre de „Patriarche d'Occident“ dans l'Annuaire pontifical 2006*, in: *Istina* 51: 2006 (H. 1), 9-10; zur Reaktion von der orthodoxen Seite siehe Kapitel II, Fußnote 173.

¹⁴⁴ W. Hryniewicz, *Union und Uniatismus*, 229.

¹⁴⁵ M. I. Lubačivs'kyj, *Litterae-Nuntiae*, Bd. 23, 239.

katholischen Ersthierarchen an die Orthodoxen Kirchen zu werden, der nicht nur die Möglichkeit einschlieÙe, die kirchliche Natur der Ostkirchen zu respektieren, sondern zugleich die geschichtlichen Antagonismen und Vorurteile aus dem zwischenkirchlichen Leben zu tilgen, die der katholisch-orthodoxen Verständigung im Wege standen.¹⁴⁶ Das Communio-Modell überträgt er in den ukrainischen Kontext mit der Erläuterung, dass in der künftigen Einheit der Kyjiver Kirche keiner der konfessionellen Zweige auf seine durch die Zeiten geheiligten Beziehungen zu den anderen christlichen Zentren, sei es Rom, Moskau oder Konstantinopel, verzichten müsse. Dies würde einen „Wandel von jurisdiktioneller Unterordnung zu koinonischer Geschwisterlichkeit“ erfordern und eine endgültige Überwindung der Überreste des so genannten „uniatischen“ Denkens der Unterordnung versprechen.¹⁴⁷ Aus einer solchen Perspektive erscheint für Kardinal Husar die Suche nach einer Kirchengemeinschaft durch die UGKK mit Konstantinopel, ohne Abbrechen der Communio mit Rom, durchaus denkbar.

Weitreichende ekklesiologische Perspektiven wurden im Laufe der Arbeit der „Studiengruppe der Kyjiver Kirche“ zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der UGKK artikuliert. Die unierten Ukrainer zeichnete eher eine charismatisch ausgeprägte als jurisdiktionelle Denkweise aus, mit der sie eine gemeinsame Grundlage mit der Orthodoxie haben. Nach Bischof Losten besteht die Rolle und Funktion des Primats von Rom in einer „condition of communion rather than an ultimate cause of communion“. Er sieht sie abhängig von der Wirkung und der Kraft des Heiligen Geistes und Jesu Christi selbst, der der eigentliche Fels der Einheit besonders in der Eucharistie und auch in der Verkündigung und in der GroÙen Tradition ist.¹⁴⁸ Losten bezieht sich auf das abschließende Papier der Gemischten Kommission des orthodox-katholischen Dialogs in Frankreich, in dem der pastorale bzw. dienende Charakter des Primats des Bischofs von Rom hervorgehoben wird. Laut diesem Dokument steht der Papst keineswegs über der Gemeinschaft der Kirchen. Er wacht über die Einheit der Kirchen und ist in das Herz ihrer Communio integriert.¹⁴⁹ Somit kommt in den Aussagen der Ostkatholiken deutlich eine östliche Perspektive zum Ausdruck, die den päpstlichen Primat nur in der Communio der Ortskirchen eingliedert betrachtet.

Das Ringen um die Communio in der Kyjiver Kirche hat eine lange Tradition und erwies sich für sie im Laufe der Geschichte oft als sehr anspruchsvoll und charakteristisch. Das Merkmal einer „doppelten Loyalität“ der „Kyjiver Tradition“ schöpft aus der gemeinsamen Tradition der ungeteilten Christenheit, die sowohl „katholisch“ als auch „orthodox“ war. In dieser gemeinsamen Tradition sahen sich sowohl die Orthodoxen als auch die Ostkatholiken in der Ukraine verwurzelt. Das Communio-Konzept der Kyjiver Tradition kam in Form von 33 Artikeln der Union von Brest (1596) zum Ausdruck, die ursprünglich von den Kyjiver Metropolitane als eine „universale“ beabsichtigt war. Was aus diesem Versuch geworden ist, ist ein Produkt der nachtridentinischen katholischen Ekklesiologie, die nicht mehr in der Lage war, den orthodoxen Osten auf derselben Augenhöhe zu betrachten. Die unierten Kirchen in ihrer gesamten Geschichte standen immer wieder vor der Alternative, sich entweder vollständig latinisieren zu lassen, oder sich unermüdlich für die Bewahrung ihrer östlichen Identität einzusetzen. Die unierten Ukrainer wehrten sich gegen den Uniformismus bzw. die Latinisierung sowie auch gegen die Russifizierung der Kyjiver Kirche um der Communio-Ekklesiologie und der Fülle der Katholizität willen.

In den Worten des Papstes ist eher eine Tendenz zu sehen, die Gemeinsamkeiten der Ost- und Westtradition zu unterstreichen, als bei den Unterschieden stehen bleiben zu wollen. In seiner Enzyklika *Redemptoris Mater* ist von der Notwendigkeit die Rede, dass die Kirche „wieder ganz mit zwei Lungen atmet: mit Orient und Okzident“ (34). Diese Worte lassen keineswegs vermuten, die eine Seite wäre der

¹⁴⁶ L. Husar, *Das eine Volk Gottes im Land der Kiewer Berge* (Ansprache des Großerbischofs Lubomyr Husar, Metropolit von Kiew und Halytsch der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, anlässlich der Rückkehr des Metropolitanatsitzes nach Kiew), in: COst 59: 2004, 295.

¹⁴⁷ Ebd. 297.

¹⁴⁸ B. Losten, *The Roman Primacy*, 93 f.

¹⁴⁹ „All primatial activity – and thus in particular the primatial role of the bishop of that Church ‘which presides in love’ for the communion of the sister Churches – has the service of edification and the communion of the Churches as its very *raison d’être*: its service is to watch over the unity of the Churches in the faith and express this faith, to bear witness to their communion, and not to allow the Churches to isolate themselves and to endanger the links of Catholic communion. Thus role of a primate does not locate him above the Churches, but at the heart of their links of communion“. *La Primauté Romaine dans la Communion des Églises*, Conclusions du Comité Mixte Catholique-Orthodoxe en France, Présentation par le Métropolitaine Jérémie et Mgr André Quélen, Paris 1991, 117 ff., zitiert B. Losten, *Patriarch and Pope*, 215.

anderen qualitativ überlegen. Beide Kirchen sind als Schwesterkirchen gleichgestellt. Weder Rom noch Moskau noch Konstantinopel hat die größere kirchliche Würde. Sie bilden die eine *Communio* der Schwesterkirchen. Das unsichtbare Haupt dieser Gemeinschaft ist ihr Herr, Jesus Christus. Darin sind sich alle christlichen Kirchen einig. Was das sichtbare Haupt, seine Rolle und Bedeutung in der universalen Kirche angeht, so sind alle Kirchen vom Papst Johannes Paul II. zum Dialog eingeladen, nach den neuen „Formen“ der Primatsausübung zu suchen, „in denen dieser Dienst einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag“ (95). Solange eine solche Form nicht gefunden ist, kann von einer „vollkommenen Gemeinschaft“ keine Rede sein. An der Verletzung der kirchlichen Einheit partizipieren beide Kirchen, solange eine sichtbare *Communio* ausbleibt. Die gemeinsamen Wurzeln besagen eine bereits bestehende „Gemeinschaft“, auch wenn sie noch nicht vollkommen sei (UR 3). Zur Wiederherstellung der „Gemeinschaft“ und zur Heilung ihrer „Verletzung“ ist ein dauerhafter Dialog notwendig.

Die RKK muss einsehen, dass der Dialog mit der Orthodoxie keineswegs gelingen kann ohne eine direkte Einbeziehung der Unierten als gleichberechtigte Schwesterkirchen. Die ekklesiologischen Gespräche müssen erst zwischen dem Apostolischen Stuhl und den ostkatholischen Kirchen aufgenommen werden. Vom Gelingen dieses Dialogs hängt der Erfolg jeder nächsten Stufe des ökumenischen Bemühens mit der Orthodoxie ab.

6. DIE ERRICHTUNG DER PATRIARCHATE FÜR DIE UGKK UND DIE UOK

Die Erhebung der UGKK und der UOK zu Patriarchatskirchen hat aus kanonischer und theologischer Sicht mit der Anerkennung ihres vollen autonomen Status als gleichberechtigte Schwesterkirchen in der christlichen Weltkirchengemeinschaft zu tun.

Durch die Bulle des Papstes Pius VII. *In universalis Ecclesiae regimine* (1807) vollzog sich die Anerkennung der Metropole von Halyč mit allen Privilegien der Kyjiver Kirche zu der Zeit der Union von Brest.¹⁵⁰ Darin liegen die Wurzeln für das Selbstbewusstsein der Kirche von Kyjiv-Halyč bei den Ukrainischen Griechisch-Katholiken, die sich zur Errichtung ihres eigenen Patriarchates berechtigt fühlen. Am 11. Oktober 1963 äußerte Metropolit Slipyj in der Konzilsaula seinen Vorschlag, die Metropole von Kyjiv-Halyč und der Ganz Rus' zur patriarchalen Würde zu erheben.¹⁵¹ Am 23. Dezember 1963 erhielt er von Papst Paul VI. den Titel „Großerzbischof“.¹⁵² In seinem Dankbrief erklärte er, dass die UGKK darin den Anfang der Wiederherstellung ihrer Vorrechte zur Zeit der Union von Brest sieht.¹⁵³ Die Bemühungen Slipyjs waren erfolgreich, denn in den letzten Jahren vor seinem Tod wurden die „Außerordentlichen Synoden“ der UGKK vom Apostolischen Stuhl anerkannt.¹⁵⁴ Der Ruf nach Erhebung der Kyjiver Kirche zum Patriarchat wurde auf diesen Synoden zu einem ständigen Anliegen. 1992 erklang erneut der Ruf an Rom nach der Erhebung der UGKK zum Patriarchat von Kyjiv-Halyč, mit dem wesentlichen Unterschied zu den vorherigen Bemühungen, dass diesmal die Synode nach langen Jahren des Exils auf dem Heimatboden in Lemberg von ihrem Oberhaupt einberufen wurde.

Für die UGKK gleicht die Erhebung ihrer Ortskirche zur Würde eines Patriarchates einem kirchlichen Höchststufungsgrad. Ihre Bestrebungen begründet sie mit dem Vorhandensein der kirchenrechtlichen (CCEO can. 57, OE 11), geschichtlichen, pastoralen und ekklesiologischen Erfordernisse.¹⁵⁵ Als

¹⁵⁰ A. Welykyj (Hg.), *Documenta Pontificum Romanorum*, Bd. 1, Rom 1953, 268; Bd. 2, Rom 1955, 315-18.

¹⁵¹ Siehe *Vermächtnis Seiner Seligkeit Patriarch Josef, J. Slipyj, Opera Omnia*, Bd. 14, 479.

¹⁵² Die UGKK hat derzeit den Status einer Großerzbischöflichen Kirche (cann. 151-154 CCEO). Ein bedeutender Unterschied zu den Patriarchalkirchen besteht darin, dass die Wahl des Großerzbischofs nach can. 153 § 2 der päpstlichen *confirmatio* bedarf, während ein neu gewählter Patriarch gemäß can. 76 § 2 nur um die *communio ecclesiastica* bittet, nachdem der Papst über seine Wahl informiert worden ist.

¹⁵³ „This is not only a personal honor for my poor person, but a great distinction and elevation for our persecuted church... This is a historic act and the first step toward the Ukrainian patriarchate, which will undoubtedly have great and salutary consequences for the development of our church in the future.“ J. Pelikan, *Confessor between East and West*, Grand Rapids: Eerdmans 1990, 195, zitiert bei Tataryn, *Papal Primacy*, 135 f.

¹⁵⁴ J. Madey, *Ukrainische Kirche erhält ihre Synodalstruktur zurück*, 75-80.

¹⁵⁵ Siehe Arbeitspapier der Rechtskommission hinsichtlich der Errichtung des Patriarchates für die UGKK. Kanonična Komissija ad hoc Patriarchat UGKC, *Robočyj dokument „Pro Memoria“*, in: Bohoslovija 66: 2002, Nr. 3-4, 269-79.

Patriarchatskirche wird sie zu einem vollwertigen Subjekt im ökumenischen Dialog vor allem mit den orthodoxen Kirchen.¹⁵⁶ Der patriarchale Status bedeutet aber zuallererst die Realisierung der katholischen *Communio*, in der eine katholische Kirche des östlichen Ritus den Status einer Schwesterkirche gegenüber der katholischen Kirche des Römischen Ritus einnimmt. Dadurch entstehen neue Perspektiven für die Wiederherstellung der orthodox-katholischen *Communio*.

Für den Patriarchen Slipyj ist der patriarchale Status der UGKK die einzige Möglichkeit der „Liquidierung der tragischen Zwietracht nach der Union von Brest. Unser patriarchaler Status wird eine Grundlage schaffen, eventuellen Streiten vorzubeugen, die in der Zeit des freien Lebens in der Ukraine entstehen. Der patriarchale Status wird zu einem Bollwerk einerseits vor der Gier des Moskauer Patriarchates und andererseits vor der Integration unserer Kirche in die lateinische.“¹⁵⁷ Nach Slipyj liegt „im Patriarchat der ukrainischen katholischen Kirche ein gesunder Kern“, der „zur Rettung dieser Kirche und einer großen Idee des Ökumenismus und zur Wahrung der Universalität und Katholizität der Kirche Christi erforderlich ist“.¹⁵⁸ Er schrieb von einem Erfordernis der „Anerkennung des Patriarchates der Ukrainischen Katholischen Kirche und der Respektierung aller Rechte der Ostkirchen, um den Beweis für die Katholizität der Kirche Christi zu geben“.¹⁵⁹ Patriarch Slipyj spricht von einem „unzertrennlichen Bedarf der patriarchalen Einrichtung für die Bewahrung und den weiteren Fortbestand unserer Kirche“.¹⁶⁰ „Das Patriarchat, mit der patriarchal-synodalen Leitung – die Fülle der Orthofähigkeit“ bedeutet nach Slipyj die Rettung für die ganze Metropole von Kyjiv-Halyč in der Ukraine und außerhalb des Landes.¹⁶¹

Die Erhebung der UGKK zum Patriarchat wartet auf die Stunde der Entscheidung des Apostolischen Stuhls. Johannes Paul II. erklärte, dass der Ausrufung des Patriarchates für die UGKK keine Hindernisse mehr im Wege stünden.¹⁶² Das Zögern Roms ist vor allem durch Rücksichtnahme auf die ökumenische Beziehung zu der ROK bedingt.¹⁶³

Die Frage nach der Gründung des Patriarchates im ukrainischen Kontext verweist sehr deutlich auf den orthofähigen Charakter der Kirche und gehört in den Bereich der Schlüsselkomponenten der östlichen Ekklesiologie. Die unierten Kirchen, die in der Gemeinschaft der katholischen Kirche sind, trugen bedeutend zu einem vollen Verständnis der Katholizität der Kirche bei, indem sie mit ihrer von der lateinischen Kirche verschiedenen Kirchentradition auf die Legitimität der Vielfalt innerhalb der einen katholischen Kirche verwiesen. „Katholisch“ ist keineswegs mit „römisch“ deckungsgleich. Das Streben des Großerbischofs Slipyj nach dem patriarchalen Status für die UGKK bedeutet für M. Tataryn die Wiederherstellung eines gebührenden Verständnisses der Ortskirche und der Privilegien des Primats innerhalb der katholischen Kirche, die die Geschichte ihren Oberhäuptern, seien es Patriarchen oder Erzbischöfen, verliehen habe.¹⁶⁴ Im Erlangen des patriarchalen Status durch eine katholische Ostkirche sieht Slipyj die Verwirklichung der *Communio* innerhalb der katholischen Kirche. Damit wird die Maxime der ostkirchlichen Ekklesiologie der Schwesterkirchen angedeutet, die auf der Autonomie des Patriarchates und seiner synodalen Leitung gestützt ist. Gemäß der katholischen *Communio*-Ekklesiologie müssten die katholischen Ostkirchen (Melkitische, Koptische, Ethiopische, Malabarische, Ukrainische u. a.) ihren autonomen Status erhalten, der erst eine wirkliche *Communio* ermöglicht. Die Verwirklichung der katholischen *Communio*-Ekklesiologie wartet somit auf ihre Stunde.

¹⁵⁶ Siehe Beitrag des Kardinals Tappuni während der Konzilsdebatten um das *Dekret über die katholischen Ostkirchen*. „Coram in oculis tam optatam unitatis christianae restitutionem habentes, ne inferiorem alioquin ostendant, prae separatis Patriarchis, conditionem catholici Patriarchae“. Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. II (preparatoria), Bd. 2, Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii, Pars II, Typis Polyglottis Vaticanis 1967, Anm. 4, 205 f.

¹⁵⁷ Siehe Rede zum Abschluss der Synodalberatungen (20. September 1979). J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 178.

¹⁵⁸ Vgl. „Zur Lage der Ukrainischen Katholischen Kirche in der Ukraine.“ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 271.

¹⁵⁹ J. Slipyj, *Litterae Nuntiae*, Bd. 12, Kastelgandolfo 1976, 70.

¹⁶⁰ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 114; vgl. drsb., *Opera Omnia*, Bd. 12, 89 f.

¹⁶¹ Siehe „Discorso di sua Eminenza Josyf card. Slipyj in occasione della festa di S. Clemente papa nell'Università Cattolica Ucraina“ (Rom 12.12.1976). J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 116.

¹⁶² Vgl. *Ukraine: Kardinal Lubachiwsky fordert vatikanische Bestätigung der Beschlüsse seiner Bischofsynode*, in: IDOC 5: 1993, Nr. 3-4, 7-8. Ausführlich zu den Bemühungen der UGKK um ihre Erhebung zum Patriarchat siehe Kapitel IV, 2.5.

¹⁶³ Vgl. *Vermächtnis*. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 480. L. Husar, *Das eine Volk Gottes*, 299.

¹⁶⁴ Vgl. M. Tataryn, *Papal Primacy*, 135.

Die Errichtung des Patriarchates für die UGKK könnte eine Intensivierung der Bewegung zur Autokephalie in den Kreisen der UOK (MP) in Gang bringen, wodurch ein doppeltes Ziel erreicht wäre, keineswegs in erster Linie für den katholischen Zentralismus oder den kanonischen Anspruch des Moskauer Patriarchates, wohl aber für das wahrhaftige Zeugnis für die Ökumene seitens Roms und für die Hervorhebung eines der Grundprinzipien der östlichen Ekklesiologie – der Autokephalie –, vor allem aber für die Einheit der Kirche der Kyjiver Tradition und für ihre mit der Ukrainischen Orthodoxie gemeinsame Fortentwicklung.

Die Ukraine wird von der Russisch-Orthodoxen Kirche (ROK) als ihr kanonisches Territorium betrachtet. Die Frage nach der Errichtung des Patriarchates für die UOK wird seitens des Moskauer Patriarchates vermieden, selbst in einer Situation der gespaltenen ukrainischen Orthodoxie, wo sie eine Lösung bieten könnte. Die Weltorthodoxie scheint dabei eine solche Situation zu tolerieren, selbst wenn das Ökumenische Patriarchat immer wieder sein Interesse an der Einheit innerhalb der ukrainischen Orthodoxie bekundete. Außerdem bezeugt die ukrainische Orthodoxie selbst Mangel an innerer Einigkeit in ihrer Bestrebung zur Erhebung der UOK zum Patriarchat, obwohl dieser Status gewiss zu ihrer inneren Einigung und dem Wachstum in die Gemeinschaft der orthodoxen Weltkirche beitragen würde. Kardinal Lubačivs'kyj schreibt in seinem Brief an Kardinal Cassidy, dass eine Verbesserung der ökumenischen Lage durch die Erwerbung der Selbständigkeit durch die ukrainische Orthodoxie erreichbar wäre. Der Status der Ukrainischen Orthodoxen Kirche im Verbund des Moskauer Patriarchates scheint für ihn keine befriedigende Lösung zu sein.¹⁶⁵

Sowohl die Ostkatholiken als auch die Orthodoxen der Kyjiver Kirche äußerten bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Bereitschaft, die Einheit ihrer Ortskirche verwirklichen zu lassen und zwar in einem gemeinsamen Patriarchat. Diese Idee schien für beide Seiten realisierbar zu sein. Die Gespräche begannen 1617 und wurden selbst nach der Wiedererrichtung der orthodoxen Hierarchie in der Kyjiver Kirche (1624) fortgesetzt. Das Projekt wurde am 20. Januar 1624 in Novohrodek von den Kirchenhierarchen zur Diskussion gestellt und 1629 von der Heiligen Glaubenskongregation untersucht. Besonders der orthodoxe Metropolit Petro Mogyla (1633-1647) und der unierte Metropolit Veljaminec Ruc'kyj (1613-1637) widmeten sich der Verwirklichung dieses Projektes.¹⁶⁶ Nach der Unterstellung der Kyjiver Metropole unter das Moskauer Patriarchat (1686) wurde die Frage nach einem gemeinsamen Patriarchat nicht mehr gestellt, bis sie erst 1843 von Papst Gregor XVI. erneut erhoben wurde. 1918 wurde die Idee von orthodoxen kirchlichen Kreisen aufgegriffen. Sie schlugen den unierten Metropoliten Šeptyc'kyj als Kandidaten für ein gemeinsames Patriarchat der Kyjiver Kirche vor.¹⁶⁷ In einem gemeinsamen Patriarchat sah sich Metropolit Šeptyc'kyj kanonisch dem orthodoxen Oberhaupt untergeordnet, wenn es nur die Oberhoheit des Bischofs von Rom anerkennen würde. Als Patriarchen der Kyjiver Kirche bevorzugte er einen orthodoxen Bischof und keinen unierten.¹⁶⁸ Er vertrat die Meinung, dass ein solcher Schritt nur aufgrund der Vorschriften und Regeln der Ostkirche zu geschehen habe, und dies würde letztendlich eine *Communio* der UOK mit dem Oberhaupt der Katholischen Kirche und dem Römischen Apostolischen Stuhl bedeuten. Die Vision des Metropoliten war somit ein mit der Universalkirche verbundenes Kyjiver Patriarchat, als eine eigenständige Institution des kirchlich-religiösen Lebens in Osteuropa.¹⁶⁹ Die Idee der Gründung eines gemeinsamen Patriarchates war hiermit mit der kirchlichen Vereinigung gleichzusetzen.¹⁷⁰ Eine solche Vereinigung durfte aber selbstverständlich keineswegs den Lauf der Union von Brest mit allen ihren Folgen einnehmen.

Aus der Sicht der Unierten war die Errichtung eines gemeinsamen Patriarchates eine durchaus realisierbare Idee. Zwischen den Orthodoxen und Ostkatholiken sieht Patriarch Slipyj keine „wesentlichen Lehrunterschiede“. „Wir alle brauchen uns auf die *Kyjiver altertümliche* Tradition zu besinnen, und nicht der russischen Synodalität und den ähnlichen Einflüssen unterstellt zu sein.“¹⁷¹ Die

¹⁶⁵ I. M. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 68 f.; L. Husar, *Das eine Volk Gottes*, 297 ff.

¹⁶⁶ A. Žukovs'kyj, *Petro Mogyla i pytannia jednosti cerkov* (ukr.), Kyjiv 1997, 111-189.

¹⁶⁷ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 137. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 114.

¹⁶⁸ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 382.

¹⁶⁹ I. Dačko, *Der Beitrag der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche zum Ökumenismus*, in: J. Marte, G. Wilflinger (Hgg.), *Ökumenismus im Wandel*, (Pro Oriente Bd. 25) Innsbruck 2001, 133 f.

¹⁷⁰ I. Hrynioch, *Sluha Božyj Andrej – Blahovistnyk Jednosti*, in: *Werke der Ukrainischen Theologischen Gesellschaft* Bd. 13, Rom 1961, 182.

¹⁷¹ Sendschreiben des Patriarchen Josef über die Vereinigung in Christus. J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 265.

Quelle der Spaltung liegt außerhalb der Kyjiver Kirche und wird „nur von Außen“ unterstützt. „Ein heller Augenblick unserer Geschichte war die Übereinkunft auf Grundlage des Patriarchates zwischen beiden Kirchen zu Lebzeiten der Metropolen Petro Mogyla und Veljamin Ruc'kyj.“¹⁷²

In der gegenwärtigen Situation geben die ukrainischen Ostkatholiken ihre ursprüngliche Absicht, nach einem gemeinsamen Patriarchat mit den orthodoxen Brüdern der Kyjiver Tradition zu streben, nicht auf, auch wenn diese Idee – im Falle der Vereinigung der gespaltenen Orthodoxie in der Ukraine – aus katholischer Sicht keine ausreichende theologische Grundlage hat. Das Oberhaupt der UGKK Lubomyr Kardinal Husar schaut mit Zuversicht in die Zukunft der Kyjiver Kirche und spricht mit Blick auf die vereinte Bemühung der ganzen christlichen Gemeinschaft von der Möglichkeit einer „zivilisierten Lösung des Schicksals der Kiewer Kirche“, die vom „Geist der Zusammenarbeit und Partnerschaft“ erfüllt sei. „Harmonische und inklusive Formen der Vereinigung der Kiewer Kirche, z. B. in der Form eines einheitlichen Patriarchates, das der historischen Vision der Ukrainer bereits seit dem 17. Jh. durch und durch eigen war, und dank der einzigartigen koinonialen Offenheit könnten eine Chance für die christlichen Zentren werden, sich auf seinem Territorium zu treffen, um die neuen ökumenischen Modelle der Verständigung letztendlich zu finden.“ Die Möglichkeit der Verwirklichung dieser Idee sieht er von dem Maß der Bereitschaft Roms, Konstantinopels und Moskaus zur Koinonia mit Kyjiv und umgekehrt.¹⁷³

In der Errichtung des Patriarchates liegt nach Husar der Weg zur Einheit der gesamten Kyjiver Kirche, wenn es einst in der Ukraine nur den einen Patriarchen in der Kyjiver Hagia Sofia geben werde. Die Kyjiver Metropolen Petro Mogyla und Mykhailo Rohoza suchten den Weg zur Einheit der Kyjiver Kirche in einem gemeinsamen Patriarchat (8). Der Traum vom eigenen Patriarchat gedieh in zwei Traditionen der Kyjiver Kirche sowohl unter den Katholiken als auch unter den Orthodoxen (2). Das Patriarchat sei kein Ziel für sich. Es sei der Weg, und das Ziel sei das Heil der Menschen durch den Dienst der Nächstenliebe (9). Kardinal L. Husar bestätigt die Einmütigkeit innerhalb des Episkopates und unter den Gläubigen seiner Kirche bezüglich der Errichtung des Patriarchates (2).¹⁷⁴

„Langfristig streben die für ökumenische Fragestellungen sensiblen Führungspersonen der UGKK ein die ukrainischen Katholiken und Orthodoxen verbindendes, von der katholischen Kirche wie auch von der panorthodoxen Gemeinschaft als gleichberechtigte Schwesterkirche anerkanntes Kiewer Patriarchat an.“¹⁷⁵ Ein solches Konzept von einem gemeinsamen Patriarchat, das sowohl von Rom als auch von Konstantinopel anerkannt wäre, propagierte der unierte Metropolit Andrej Šeptyc'kyj, der sich in einem solchen Patriarchat bereit sah, sich dem orthodoxen Patriarchen unterzuordnen,¹⁷⁶ wenn dies nur im Dienste der Wiederherstellung der Kircheneinheit zwischen Rom und Konstantinopel stünde.¹⁷⁷ Im Arbeitspapier der Bischofssynode der UGKK – „Konzeption der ökumenischen Einstellung der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche“ – vom 14. Oktober 2000 fand die Idee eines gemeinsamen Patriarchates ihren Widerhall. „Im Gebet für die Einheit der Heiligen Kirchen Gottes sieht die UGKK die Erfüllung dieser Gebete in der Ukraine vornehmlich in der Vereinigung aller Kirchen der Kyjiver Tradition in die eine Ukrainische Ortskirche in Gestalt des einen Patriarchates in Communion sowohl mit der Kirche von Rom als auch mit den Schwesterkirchen des christlichen Osten“ (Art. 39).¹⁷⁸ Die Initiativen solcher Art gehören gegenwärtig keineswegs zu den häufigen im ukrainischen ökumenischen Raum. J. Oeldemann macht die berechtigte Bemerkung, dass es sich anhand der Aussagen des Papiers erkennen lasse, dass es den Bischöfen der UGKK nicht nur um den Abbau der Spannungen innerhalb der derzeit bestehenden konfessionellen Blöcke gehe. „Vielmehr könnte die Situation in der Ukraine, die derzeit als wichtigster Brennpunkt der Probleme in den ökumenischen Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken gilt, aus Sicht der UGKK zugleich der Nukleus für eine Neudefinition des

¹⁷² J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 269.

¹⁷³ Ansprache anlässlich der Rückkehr des Metropolitenstizes nach Kyjiv. L. Husar, *Das eine Volk Gottes*, 300.

¹⁷⁴ Vgl. Sendschreiben. L. Husar (Großerzbischof), *Pastyr's'ke Poslannia* (ukr.), in: Patriarchat Nr. 3 (6): 2004.

¹⁷⁵ J. Oeldemann, *Die ökumenischen Beziehungen*, 103.

¹⁷⁶ A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 382; vgl. L. Husar, *Sheptyts'kyi and Ecumenism*, in: P. R. Magocsi (Hg.), *Morality and Reality. The life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*, Edmonton 1989, 186 f.

¹⁷⁷ I. Dac'ko, *Der Beitrag der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche zum Ökumenismus*, 134 f.

¹⁷⁸ Siehe das Arbeitspapier der Bischofssynode der UGKK. *Koncepcija ekumeničnoji pozycji Ukraïns'koji Greko-Katholyc'koji Cerkvy*, in: *Bohoslovia* 65: 2001, 52-68 hier 61; italienische Fassung des Dokumentes siehe in: *La Nuova Europa* 5: 2001, 6-14.

Verhältnisses zwischen orthodoxer und katholischer Kirche werden, wenn es gelänge, ein von beiden Seiten als gleichberechtigte Schwesterkirche anerkanntes Kiewer Patriarchat zu etablieren.“¹⁷⁹ Die Verwirklichung dieser Idee hängt davon ab, wie sich zwei Ekklesiologien des katholische Zentralismus und des orthodoxen Autokephalismus miteinander vertragen und ein Mittelweg gefunden und folglich gewagt wird.¹⁸⁰

So wie die Unierten in der Ukraine in ihren Bestrebungen um die Errichtung des Patriarchates die Frage nach der Kircheneinheit mit ihrer Mutter-Kirche, dem Ökumenischen Patriarchat und nach seiner Beteiligung bei der Lösung des Problems der Spaltung in der ukrainischen Orthodoxie aufstellen, so scheint zumindest seitens der ukrainischen Autokephalisten eine ähnliche Tendenz zu sein, dass sie ihren einzigmöglichen Weg aus der Isolierung in die orthodoxe Weltgemeinschaft durch die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit der Kirche von Konstantinopel sehen. Schon allein das Wachhalten der Idee eines gemeinsamen Patriarchates nährt die Hoffnung auf eine bessere Zukunft der Kyjiver Kirche, auch wenn sie von zahlreichen Faktoren abhängig zu sein scheint.

7. „PLAN EINER DOPPELTEN GEMEINSCHAFT“ DES ERZBISCHOFS ELIAS ZOGHBY

Am 18. Februar 1995 hat der melkitische griechisch-katholische Alterzbischof Elias Zoghby von Baalbek in einer Denkschrift seinen Glauben an die Einheit der Ost- und Westkirche umschrieben. „1. Ich glaube an alles, was die orientalische Orthodoxie lehrt. 2. Ich bin in Communion mit dem Bischof von Rom, innerhalb der von den Heiligen Vätern des Ostens im ersten Jahrtausend und vor der Trennung dem ersten unter allen Bischöfen zuerkannten Grenzen.“¹⁸¹ Ähnlich wie der orthodoxe Metropolit von Kyjiv Petro Mogyla 350 Jahre zuvor hält auch Zoghby eine gleichzeitige Kirchengemeinschaft der griechisch-melkitisch katholischen Kirche, die sich seit 1724 durch die Union mit dem Apostolischen Stuhl von der Orthodoxie getrennt hat, mit Konstantinopel und mit Rom für möglich. Von großer Bedeutung für den ökumenischen Dialog ist die Tatsache, dass dieses Glaubensbekenntnis sowohl auf orthodoxer als auch auf katholischer Seite große Resonanz fand. Trotz mancher Kritik aus kirchlichen Kreisen stimmten der griechisch-orthodoxe Metropolit Georg (Khodr) von Byblos und Batrun des Patriarchates von Alexandrien wie auch der griechisch-katholische Erzbischof von Baalbek, Cyrill Salim Bustros, darin überein, dass das Glaubensbekenntnis von Erzbischof Elias Zoghby die nötigen Bedingungen für die Einheit der orthodoxen Kirche mit Rom erfülle.¹⁸² Erzbischof Zoghby geht bei seiner Glaubenserklärung davon aus, dass beide Schwesterkirchen „immer das Wesentliche des Glaubensgutes der Überlieferung bewahrt haben. (...) Die späteren Unterschiede, ja die scharfen Gegensätze, dürfen nicht vergessen machen, dass die Trennungen die Identität der Ursprünge und die bleibenden Grundzüge nicht beseitigt haben.“ Die beiden Schwesterkirchen sind „zugleich ähnlich und verschieden“.¹⁸³ Beide Kirchen sind tief

¹⁷⁹ J. Oeldemann, *Die ökumenischen Beziehungen*, 103.

¹⁸⁰ Siehe A. Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie*, 198 f.

¹⁸¹ E. Zoghby, *Mit Rom in Communion stehender Orthodoxer? Ja! Uniat? Nein!*, in: COst 50: 1995, 283.

¹⁸² Zur Resonanz im Hinblick auf die Initiative des Erzbischofs E. Zoghby auf katholischer und orthodoxer Seite siehe *Neue Initiative für die Einheit zwischen Orthodoxie und Rom*, in: Kathpress-Tagesdienst Nr. 114 v. 18.05.1996, 12; E. Zoghby, *Mit Rom in Communion*, 283; In seinem Brief an Iso Baumer, dem Herausgeber der Denkschrift des melkitischen Alterzbischofs, vom 6. September 1995 berichtet Zoghby, dass inzwischen 23 (von insgesamt 28) weitere Bischöfe der griechisch-melkitisch katholischen Kirche ihre Unterschrift zu diesem Bekenntnis gegeben haben sollen. Sein Oberhaupt versprach ihm, an der Realisierung des Projektes mitzuarbeiten. Der griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiochien, Ignatius IV. Hazim, äußerte die Bereitschaft das Projekt sehr ernsthaft seiner nächsten Synode vorlegen zu wollen. Siehe in: COst 50: 1995, 292.

¹⁸³ E. Zoghby beruft sich dabei auf die Aussage von Papst Paul VI., der das Konzil von Lyon 1274 als das „sechste der Allgemeinen Synoden“ bezeichnete, „die im Westen abgehalten wurden“. Damit habe er darauf hinweisen wollen, dass dem Osten nicht auferlegt werden solle, was die römische Kirche einseitig beschlossen und definiert habe. Siehe Paul VI., *Lettre du Pape Paul VI a Jean Cardinal Willebrands*, in: UnChr 37: 1975 (Februar), 15 f; J. M. Tillard deutet ebenso darauf hin, dass selbst die Erklärungen ex cathedra des römischen Lehramtes in der Hierarchie der Wahrheiten einen zweiten Rang hätten, denn sie seien in Abwesenheit einer wichtigen Gruppe der orthodoxen Bischöfe abgehalten worden. „L'absence d'un groupe imposant d'évêques – au moins les évêques orthodoxes dont l'Église catholique reconnaît la qualité épiscopale et le lien de celle-ci avec une authentique responsabilité ecclésiale donnée par l'Esprit – interdit de leur donner, même s'ils sont approuvés par l'évêque de Rome, la même portée qu'aux Conciles des premiers siècles, quoi qu'il en soit de la réelle représentativité de ceux-ci.“ *L'expression de l'unité de foi*, in: POC 28: 1978, 199; Nach Y. Congar habe der Osten alles mit dem Westen

in demselben Glauben verwurzelt. Die Unterschiede bestehen in der Ausdrucksweise des Glaubens: in der Terminologie, in der Theologie. Darin sieht der Erzbischof von Baalbek die Möglichkeit, „mit dem Bischof von Rom in Communion zu stehen“, in den Grenzen, die ihm von den Kirchenvätern des Ostens zuerkannt wurden. „Rom und die Orthodoxie bilden zusammen die beiden Teile der einzigen Kirche Christi; daraus folgt, dass jede Ablehnung der einen oder der anderen eine Ablehnung des ungeteilten Leibes Christi in seiner Ganzheit wäre“.¹⁸⁴

Auf den ersten Blick fällt ins Auge, dass E. Zoghby sich mehr auf den zweiten Teil seines Glaubensbekenntnisses an die Einheit der Ost- und Westkirchen konzentriert, der sich auf die Communion mit dem Bischof von Rom bezieht. Er unterstreicht die Unwandelbarkeit seiner Communion mit dem Bischof von Rom bis zum Ende seiner Tage. Gleichzeitig übt er starke Kritik an der Form dieser Communion. Die „Vereinigung mit Rom kam mit einer seit dem Schisma sehr stark weiter entwickelten und übertrieben zentralisierten römischen Kirche zustande“.¹⁸⁵ Gerade dieser Punkt stand an erster Stelle in der Ablehnung des „Planes einer doppelten Gemeinschaft“ durch die päpstliche Sonderkommission, den Erzbischof Zoghby 1975 im Hinblick auf die melkitische griechisch-katholische Kirche vorgelegt hat. In seinem Vorschlag betont er, dass es keine Rechtfertigung für das große Schisma zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche gebe, die beide berufen seien, vereint die Kirche Christi zu bilden.¹⁸⁶ Seine Liebe gelte gleichermaßen sowohl der Römisch-Katholischen als auch der Orthodoxen Kirche.¹⁸⁷ In Anbetracht dessen, dass die Ost- und Westkirche das erste Jahrtausend ohne Spaltung überdauert habe und im zweiten Jahrtausend Akte der Gemeinschaft¹⁸⁸ über das Schisma hinweg fortgeführt worden seien, schlägt Erzbischof E. Zoghby folgenden Plan der Kirchengemeinschaft vor:

- er sei überzeugt, dass die römischen Katholiken selbst die Schaffung der unierten orientalischen Kirchen bedauerten, die zu einem Zeitpunkt entstanden seien, als der Dialog noch nicht möglich gewesen sei;
- er sei überzeugt, dass der im Hinblick auf die Einheit zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche geführte Dialog nicht bald zu Ende gebracht werde;

gemein und alles sei verschieden. (...) Die religiös-kulturellen Verschiedenheiten seien sehr bedeutend: Sie hätten zur Folge, dass selbst da, wo die Grundeinstellung dieselbe ist, alles verschieden sei, weil es verschieden gefühlt, ausgelegt, aufgebaut, ausgedrückt und erlebt werde. Vgl. *Die zerrissene Christenheit*, 56 f.; siehe E. Zoghby, *Mit Rom in Communion*, 284 f.; ders., *Den zerrissenen Rock flicken*, 44.

¹⁸⁴ E. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, 14; Der Originaltitel lautet: *Tous schismatiques?* Beirut 1981.

¹⁸⁵ E. Zoghby, *Mit Rom in Communion*, 282.

¹⁸⁶ E. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, 11.

¹⁸⁷ Der RKK gilt seine Liebe, weil a) sie die Mutterkirche der Mehrheit der Christenheit des Westens und eine missionarische Kirche sei; b) er selbst das Unschätzbare von lateinischen Missionaren empfangen habe; c) alle Päpste vor allem Männer Gottes gewesen seien und ihre Fehler vor allem den unierten Kirchen gegenüber nicht aus bösem Willen, sondern aus dem nachtridentinischen Verständnis ihrer Primatialrolle in der Kirche entstanden seien; d) sie die bewundernswerte, wenn auch zu zentralistische Organisation in den Dienst ihrer Mission gestellt habe, die sich jedoch immer als wohltuend in den Grenzen des westlichen Patriarchates erwiesen habe; e) weil sie die ‚Kathedra‘ sei, die dem Liebesbund vorstehe und mit dem Blut der Apostel Petrus und Paulus geheiligt worden sei. Der Orthodoxen Kirche gilt gleichfalls seine Liebe, weil a) die Väter seiner Kirche durch die Orthodoxie den Glauben der Apostel übermittelt bekommen hätten; b) sie die Trägerin eines theologischen, liturgischen, asketischen und monastischen Erbes sei, aus dem die Ost- und Westtradition bis heute schöpften; c) sie arm sei und ihren Schatz in einem zerbrechlichen Gefäß trage, nach dem Vorbild Christi, der seine Menschheit in einem zerbrechlichen Fleisch getragen habe; d) sie von ihrer westlichen Schwesterkirche gequält und verstümmelt worden sei; e) sie weniger juristisch und empfindsamer gegenüber den Schwächen der Menschen sei. Vgl. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, 102 f.

¹⁸⁸ E. Zoghby bezieht sich u. a. auf die Aussage von Y. Congar, der von den zahlreichen Tatsachen der Gemeinschaft in der Zeitperiode zwischen 1054 und dem Konzil von Florenz schreibt. Seiner Meinung nach spricht dies dafür, dass man ebenso wenig von einem vollständigen Bruch sprechen könne. Vgl. *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?* Wien-München 1959, 9; Ebenso verweist F. Bouwen auf die Interkommunion bis ins 18. Jahrhundert, die zwischen den orthodoxen Mönchen des Klosters St. Sabbas in der Wüste Juda und der Kirche von Rom aufrechterhalten blieb. Vgl. F. Bouwen, *Ouverture du dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe*, in: POC 29: 1979, 319; „Ebenso waren die Metropoliten von Kiev im 15. Jahrhundert, nach dem Konzil von Florenz, mit Rom geeint, ohne sich von den Patriarchen von Konstantinopel zu trennen, die von Rom kanonisch getrennt waren“. Siehe alle Zitate E. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, 106.

- die unierten Kirchen sollten nicht auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Rom und der Orthodoxie warten, sondern diese falsche und unlogische Situation schnellstens korrigieren;
- er sei überzeugt, dass die Praxis des gemeinsamen Lebens die grundsätzlichen unüberwindbar erscheinenden Schwierigkeiten eibebnen könne;
- er habe 1975 der melkitischen unierten Synode den Plan der Vorbereitung der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft der melkitischen unierten Kirche mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien vorgelegt. Die Gemeinschaft mit Rom wird dabei erhalten bleiben. Diese Gemeinschaft würde sich von jener aus dem ersten Jahrtausend inspirieren. Gleichzeitig würde man abwarten, dass die Lehre des Ersten Vatikanums über den Primat und die Unfehlbarkeit zugleich von der römischen und der orthodoxen Kirche revidiert und neuformuliert werde.¹⁸⁹

Der Plan einer „doppelten Gemeinschaft“ wurde von der vom Päpstlichen Staatssekretariat eingesetzten Sonderkommission studiert und am 9. April 1976 negativ beantwortet, da das ekklesiologische Verständnis sowohl der katholischen wie der orthodoxen Kirche, insofern es über Ursprung, Natur und Ausdehnung der Privilegien des römischen Stuhls divergiere, indessen auf gleiche Weise die Möglichkeit einer doppelten Gemeinschaft oder Doppelgliedschaft, und sei es nur eine zeitweilige und provisorische, ausschließe. Dies sei ein wichtiger Punkt des Glaubens, der die Natur der Kirche selbst berühre; es gebe keinen gültigen Grund, sich bereit zu erklären, diesen aufzugeben.¹⁹⁰ Aus der Sprache der päpstlichen Sonderkommission resultiert, dass eine „doppelte Gemeinschaft“ einer unierten Kirche sich gegen das Kirchenverständnis der katholischen Kirche richtet und konsequenterweise zu einem Bruch mit der Kirche von Rom führen kann. Im Plan des melkitischen Hierarchen ist von einer inneren Bindung an beide Kirchen und eher einem Umdenken der Lehre des Ersten Vatikanums mittels eines ökumenischen Dialogs die Rede. Über 40 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum erscheint sein Vorschlag etwas näher an seine Verwirklichung gerückt zu sein¹⁹¹, wenn man sich auf die Worte von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut Unum sint* innerlich besinnt, der ebenso zu einem Dialog und der Suche nach einer „Form der Primatsausübung“ einlädt, „die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (95). Ist die Situation von heute nicht neu? Hatte etwa der „Plan“ von Erzbischof Zoghby nicht einen prophetischen Charakter, oder verkörperte er nicht eine gültige Form, von der Johannes Paul II. schreibt, dass der Heilige Geist uns sein Licht schenken und alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen erleuchten möge, „damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von den einen und den anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag“ (95). Im Enthusiasmus von Erzbischof Zoghby ist vor allem ein starkes Bewusstsein der Aufgabe zu sehen, sich mit aller Kraft für die Einheit der ganzen Christenheit zu engagieren, angefangen bei der melkitischen Ortskirche. Die Idee einer „doppelten Gemeinschaft“, selbst wenn sie keine Realisierung fand, erweckte neue Diskussionen und trieb den ökumenischen Dialog einen Schritt vorwärts. Vor allem das Modell der *Communio*, das den gemeinschaftlichen Charakter der ungeteilten Kirche im Osten und Westen des ersten Jahrtausends hervorhebt, ohne dabei den Blick auf den gebührenden Platz und die Rolle des Bischofs von Rom zu verlieren, verdient alle Achtung. Daher kann man den Weg der Melkiten zur vollen Kircheneinheit als alles andere als übertrieben oder verfehlt bezeichnen.

Es sei hinsichtlich der ökumenischen Initiative der Melkiten auf die Aussage des ukrainischen Patriarchen Josef Slipyj aufmerksam gemacht, der ebenso auf die innere Einheit des orthodox-katholischen Glaubensbekenntnisses bzw. der Zugehörigkeit zu der einen orthodox-katholischen Kirche verwiesen hat. „Gemäß der Ekklesiologie der Ostkirche ist die ukrainische katholische Kirche eine ‚*Ecclesia particularis sui iuris*‘ in der universalen Kirche Christi, d.h.: a) sie ist im vollen Sinn katholisch sowohl in ihrer

¹⁸⁹ E. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, 108 f.

¹⁹⁰ Ebd. 110.

¹⁹¹ H. J. Schulz bezieht sich auf das ökumenische Engagement und die theologischen Impulse der Melkiten in der Konzilsaula des Zweiten Vatikanischen Konzils. Besonders unterstreicht er die Beachtung, die man der Bereitschaftserklärung des Patriarchen der Melkiten, Maximos IV., entgegen brachte, „sich und Hierarchie der melkitischen Kirche der orthodoxen Hierarchie der Patriarchate Antiochien, Jerusalem und Alexandrien einzugliedern, wenn dies die Kirchen auf dem Weg zur erhofften *Communio* nachhaltig voranbringen würde. Ein solcher Schritt blieb damals Zukunftsvision, erscheint aber heute keineswegs als schlechthin utopisch. Die Stunde, ihn zu tun, könnte näherrücken“. Siehe *Die Zurückweisung des Uniatismus*, 29.

inneren wie auch in ihrer äußeren Katholizität, weil sie eine Fülle des christlichen Glaubensgutes besitzt und ihre Einheit mit Petrus bewahrt; b) sie ist im vollen und echten Sinne orthodox, weil sie das überlieferte Erbe der Botschaft des Herrn, der kirchlichen Väter und der Konzilien aus der Zeit vor der folgenschweren Trennung zwischen Ost und West bewahrt und verteidigt.“¹⁹² Des Weiteren führt der Patriarch fort, dass nicht ohne theologischen Grund der Glaube der ukrainischen Kirche bzw. Ecclesia Ruthena – im Unterschied zu Ecclesia Moscovita bzw. Ecclesia Russa – als „fides orthodoxo-catholica“ bestimmt worden sei, „um die Fülle des christlichen Glaubens zum Ausdruck zu bringen“.

8. PRAKTISCHE VORSCHLÄGE FÜR DIE ÖKUMENE IN DER UKRAINE

Im Kapitel III. 2 dieser Arbeit werden die Gebiete der praktischen Ökumene nach dem neuen *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus* (1993) und anschließend in ihrem Lichte die praktische Ökumene in der Ukraine dargestellt. Zu den Vorschlägen dieses Dokumentes sei nur auf einige Fragen eingegangen, die von grundlegender Bedeutung für die Fortentwicklung der Ökumene in der Ukraine entscheidend sind.

8.1. Die Notwendigkeit der ökumenischen Bildung/Ausbildung

„Die ökumenische Bildung zielt darauf ab, dass alle Christen vom ökumenischen Geist beseelt werden, was immer ihre besondere Sendung und Aufgabe in der Welt und Gesellschaft auch sein mögen“, so das *Direktorium*.¹⁹³ Für einen dauerhaften und gelungenen Dialog auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens ist eine gründliche ökumenische Aus-/Bildung unabdingbar. Sie ist eine notwendige Voraussetzung vor allem in den multikonfessionellen Ländern wie der Ukraine. Johannes Paul II. setzte in seiner Ansprache an die lateinischen Bischöfe aus Osteuropa große Hoffnungen in den einheimischen Klerus, der die „Mentalität“ dieser Völker besser versteht und fühlt.¹⁹⁴ In seiner Ansprache an die Teilnehmer der Tagung über die pastoralen Probleme der katholischen Kirche des byzantinischen Ritus in Rumänien betonte Johannes Paul II. die Wichtigkeit einer „sorgfältigen Ausbildung“ und „Weiterbildung“ des Klerus, von der „die Lebenskraft der Kirche und die Glaubwürdigkeit der Botschaft des Evangeliums weithin abhängen“.¹⁹⁵ Nur der einheimische Klerus, der in größter Sensibilität für ökumenische Herausforderungen ausgebildet ist, kann in den Konfliktsituationen vor Ort am besten agieren. Die gegenseitige Hochschätzung muss in den Gläubigen verschiedener Konfessionen in Wahrheit und Freiheit gedeihen. Die RKK könnte wesentlich dazu beitragen, die Bedingungen zum dauerhaften Wachstum des gegenseitigen Vertrauens zu schaffen, indem sie die ökumenische Ausbildung und ein gründliches Studium der orthodoxen Theologie in ihren akademischen Einrichtungen, vor allem in den Priesterseminaren, förderte. Auf diese Weise könnte in einer weiten Perspektive eine Lösung der gegenwärtigen Probleme gefunden und ein geschwisterliches Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen begünstigt werden. Die Fortentwicklung der Ökumene wird dadurch nicht mehr von einzelnen, ökumenisch gesinnten Persönlichkeiten oder engen ökumenischen Kreisen abhängig und erhält eine starke Unterstützung einer breiten Schar von Gläubigen.

Zur Förderung der Ökumene ist eine interkonfessionelle Ausbildung dringend notwendig. Die Vorwürfe des Patriarchen Maximos IV. während seiner Ansprache im August 1960 in Düsseldorf würden sich auch heute in vielerlei Situationen bestätigen, dass der Orient vom Westen eine bessere Kenntnis hat als umgekehrt.¹⁹⁶ An der Ostkirchenkunde und der Ökumene sind leider innerhalb der katholischen Kirche ausschließlich bestimmte wissenschaftliche Kreise interessiert. Dieser Meinung war auch der Metropolit von Lemberg Šeptyc`kyj. „Tatsächlich können die [Römischen] Katholiken für das große Werk der

¹⁹² J. Slipyj, *Zur Lage der Ukrainischen Katholischen Kirche in der Ukraine*, in: *Opera Omnia*, Bd. 14, 265, 273.

¹⁹³ Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus*, Art. 58.

¹⁹⁴ Johannes Paul II. sprach am 9. Februar 2001 bei dem „Ad-limina“-Besuch der russischen Bischöfe von der Wichtigkeit der Rekrutierung des Klerus aus der lokalen Bevölkerung, der „die Mentalität und das Erbe“ dieses großen Volkes, zu dem er gehört, zutiefst zu verstehen weiß. Vgl. *Bereitet dem Volk Gottes ein Leben der Gnade*, in: OR(D) 9: 2001, 11.

¹⁹⁵ Johannes Paul II., *Ansprache an die Teilnehmer an der Tagung über die pastoralen Probleme der katholischen Kirche des byzantinischen Ritus in Rumänien, organisiert von der Kongregation für die Orientalischen Kirchen am 21. Januar 1994*, in: OR(D) 8: 1994, 11.

¹⁹⁶ Maximos IV., *Der katholische Orient*, 2.

Wiedervereinigung der morgenländischen mit der katholischen Kirche kaum mit Frucht arbeiten, wenn sie die Riten, die Gebräuche, die Geschichte, die Lehren der orientalischen Kirche nicht kennen. Es ist ihnen sogar schwer, für diese Angelegenheit gut zu beten; kann man doch nur das wünschen, was man gut kennt und versteht.“¹⁹⁷ Patriarch Slipyj betonte oft die Rolle der Förderung der Ostkirchenkunde an den westlichen theologischen Einrichtungen und erkannte sehr zutreffend die Art und Weise der Wahrnehmung der Osttradition durch die katholischen Theologen der Westkirche. Er schrieb, dass die ostkirchlichen Studien der Lateiner „eher akademischen Charakter haben und ohne Bezug zum Leben sind, weil sie nach einem anderen Ritus und einer anderen Disziplin leben, und für sie machen diese Werke vor allem einen geschichtlichen und allgemeinkirchlichen Wert aus“.¹⁹⁸ Der Blick der Lateiner auf die Ostkirche ist daher immer ein Blick von Außen. Damit lud Slipyj die Westkatholiken zur Betrachtung der Osttradition von innen heraus ein. Er stellte die Ukrainische Katholische Universität in Rom vor die grundsätzliche Aufgabe „einer wissenschaftlichen Brücke zwischen den ukrainischen Katholiken und den getrennten Orthodoxen“.¹⁹⁹ Die Rolle der *Ukrainischen Katholischen Universität* (UKU) in Lemberg, die seit ihrer Wiedereröffnung 1994 in der unabhängigen Ukraine eine große Anerkennung unter den theologischen Einrichtungen des Landes genießt, kann daher große Perspektiven für den weiteren Verlauf des Dialogs auf Lokalebene haben. Im Sommer 2005 ist das *Institut der Ökumenischen Studien* an der UKU gegründet worden. In seinem Interview für das französische Fernsehen unterstrich am 16. Juni 1983 Patriarch Josef Slipyj die entscheidende Rolle der katholischen Ostkirchen im ökumenischen Dialog zwischen der katholischen West- und der orthodoxen Ostkirche. Die Unkenntnis und Feindschaft der letzten beiden können seiner Meinung nach in erster Linie „im gegenseitigen Kennenlernen“ überwunden werden. Mit Hilfe der katholischen Ostkirchen habe dieses Kennenlernen zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen begonnen. „Die Lateinische Kirche begann wieder zu entdecken, dass die Ostkirche die Kirche der Väter mit der großen und tief greifenden Theologie ist, und dass sie ihre eigene Liturgie hat, gestützt auf der Heiligen Schrift und der schriftlichen Hinterlassenschaft der Väter (...). Es fiel den Lateinern schwer, die eigene Struktur der Ostkirchen zu verstehen, ihre Ekklesiologie, die keineswegs juristisch war, sondern in der Kirche den Mystischen Christus sah – die Familie Gottes und damit eine eigene Rechtsordnung mit den eigenen Patriarchen, die einst mit Petrus die Einheit im Glauben und in brüderlicher Liebe ausmachten, vor allem in der Zeit der sieben Kirchenkonzilien, die alle im Osten stattfanden.“²⁰⁰

Das neue *Direktorium* des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen widmet dem Thema der ökumenischen Ausbildung in der katholischen Kirche sehr viel Aufmerksamkeit. 1998 wurde ein Studiendokument herausgearbeitet, das die Inhalte des *Direktoriums* aufgreift und weiter konkretisiert.²⁰¹ Beide Dokumente bieten eine weitreichende Perspektive, die in jeder einzelnen Ortskirche auf ihre Realisierung wartet. Die ökumenische Bildung bezieht sich auf alle Gläubigen. Die Ausbildung betrifft wiederum die Theologiestudenten, Seminaristen und Mitarbeiter/ -innen in der Pastoral. Vor allem die Hochschuleinrichtungen werden zur Förderung der ökumenischen Ausbildung, zu einem interkonfessionellen Professoren- und Studentenaustausch während des Theologiestudiums aufgefordert. An die Ortskirchen wird appelliert, Kommissionen und Zentren zu gründen, die ökumenische Richtlinien (ein „Programm und Kurse“) herausarbeiten und für ihre Rezeption vor Ort sorgen sollten.

In der Förderung der Ostkirchenkunde und der Ökumene in den Ausbildungseinrichtungen der RKK, die auf einer anderen – höheren – Ebene behandelt werden muss, besteht große Hoffnung auf einen dauerhaften Dialog auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens. In den *Allgemeinen Prinzipien* der „Pro Russia“ Kommission heißt es: „Die Bischöfe und die Apostolischen Administratoren sollen sich in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsgebiet *um die Förderung einer soliden ökumenischen Ausbildung* aller Pastoralträger (Priester, Ordensleute und Laien) bemühen, damit alle zu einer „ökumenischen Mentalität“ gelangen, gemäß den Prinzipien des II. Vatikanischen Konzils sowie den Richtlinien des Heiligen Stuhls und unter Berücksichtigung ihrer eigenen Erfahrungen (vgl. CCEO can. 904)“ (II,1). Die Ostkirchenkunde will das Wissen über die Ostkirchen – ihre Theologie, Spiritualität, Disziplin, Liturgie

¹⁹⁷ A. Scheptyckij, *Einführung*, in: J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun (Hgg.), *Der christliche Osten: Geist und Gestalt*, Regensburg 1939, 11.

¹⁹⁸ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bde. 3-4, Rom 1970, 235.

¹⁹⁹ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 9, 90.

²⁰⁰ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 228.

²⁰¹ Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, *Die ökumenische Dimension in der Ausbildung/Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind*, in: VApS 134: 1998, Art. 3-8, 20 f. Siehe *Direktorium*, Art. 191-203.

und ihren Ritus – vermitteln. Die Ökumene setzt ein solches Wissen und ein offenes Herz sowie Verstand voraus, damit es zu einem Dialog und einer wahrhaften Begegnung kommen kann, die es erlauben, im Anderssein nicht nur eine berechnete Existenz einer fremden Identität sehen zu können, sondern auch darin die Fülle der eigenen. Ebenso ist seitens der orthodoxen Kirchen die Verbreitung der ökumenischen Gesinnung vor allem in den Kreisen der Geistlichkeit von großer Bedeutung für einen dauerhaften und gelungenen Dialog.

Um bei den Gläubigen das Gefühl der Entfremdung restlos zu tilgen, „müssen die Kirchen des Ostens und des Westens engere und in jeder Hinsicht intensivere Beziehungen pflegen. Man müsste einander wechselseitig häufiger die Möglichkeit zur Predigt bieten; das sollte die Norm werden. Man müsste einander die Hörsäle der geistlichen Lehranstalten für Gastvorlesungen öffnen, für das Gespräch mit den Studenten, den künftigen Seelsorgern der Kirche, die dann ihre Beziehung weiter in die Welt tragen werden, ihre Liebe zu den Brüdern im Glauben. Es sollte ein ständiger Erfahrungsaustausch über das geistige Leben stattfinden, (...) ein Austausch zwischen einzelnen Klöstern und Pfarren, mit dauerhaften brüderlichen Bindungen, in der Liebe Christi (...)“.²⁰² Diese Perspektive ist auch für die Ukraine sehr denkbar, wenn sich alle Kirchen die ökumenische Gesinnung zu Eigen machen und ihre Bereitschaft zur Zusammenarbeit vor allem in der praktischen Ökumene äußern.

Dass die Verwirklichung der praktischen Ökumene in Osteuropa möglich ist, zeigt auch das Beispiel der Franziskaner in Russland. Zu den Prioritäten des von ihnen in Warschau gegründeten Missionszentrums für Osteuropa und Asien gehört die ökumenische Prägung seiner ganzheitlichen missionarischen Arbeit vor allem in Ländern wie Russland, wo der überwiegende Teil der Bevölkerung russisch-orthodox ist. Der Russisch-Orthodoxen Kirche wird die „erstrangige Funktion und Mission“ in der Evangelisierung des Landes zuerkannt. Die Franziskaner sehen sich mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln zu jeder Zusammenarbeit mit den Orthodoxen bereit. Jegliche Rivalität, Konkurrenz und Proselytismus wird nachdrücklich verworfen. Der Orden sieht „die Inkonsequenz und die Untreue der Katholiken gegenüber ihren eigenen Dokumenten und Prinzipien. Deshalb verwerfen sie jeden fragmentarischen und selektiven Ökumenismus. Der Dialog muss zu einer wahren *Communio* im ganzen christlichen Leben hinführen.“²⁰³ Durch den Dialog und die Zusammenarbeit wollen die Franziskaner mit den orthodoxen Brüdern die gegenseitige Kommunion und die evangeliumsgemäße Qualität des Lebens fördern und somit das gemeinsame Zeugnis ihrer Zugehörigkeit zu Christus für die Welt ablegen.²⁰⁴ Eine wichtige Rolle in diesem Dialog spielen Begegnungen, die zwischen den Franziskanern und den Orthodoxen stattfinden. W. Hryniewicz berichtet in seinem Aufsatz von zweierlei Begegnungen: auf der Ebene eines gemeinsamen Studiums (wissenschaftliche Seminare in Warschau und Istanbul) und auf der Ebene des monastischen Lebens. So kam es 1994 zu einem Besuch der Franziskaner bei den russischen Klöstern und Pfarreien. 1997 konnte eine offizielle russische Delegation in italienischen Franziskanerklöstern aufgenommen werden. „Dieser Erfahrungsaustausch soll aber nicht auf ein kleines Gremium begrenzt, sondern ein gemeinsames Gut und ein Beispiel für andere sein. Osteuropa ist also nicht nur ein Konfliktraum, sondern auch ein Ort für neue Erfahrungen“, so W. Hryniewicz.²⁰⁵

Wie fortgeschrittener wäre heute die Ökumene zwischen der Ost- und Westkirche und wie erfolgreicher die christliche Mission, wenn sich alle Ordensgemeinschaften der katholischen Kirche, die ihre Tätigkeit im Osten ausüben, nach den Maßstäben der Franziskaner in Russland ausrichten und eine „Mission“ im Dialog und nicht in erster Linie als Verbreitung der eigenen konfessionellen Identität verstehen würden. Die Mission, die einen dialogischen Charakter hat, kann in den multikonfessionellen Ländern wie der Ukraine konfliktlos gelingen. Die ökumenische Ausrichtung muss eine systematische Basis jeder

²⁰² M. Turtschin, *Die Einheit der Kirche Christi und die Probleme der Unio*, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat-Patriarchat-Papsttum*, St. Ottilien 1991, 348 f.

²⁰³ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 169 f.

²⁰⁴ Vgl. T. Vetralli, *Nel nuovo contesto, in spirito di dialogo. L'impegno dell'OFM per l'opera di evangelizzazione in Russia*, in: *Ewangelizacja, ekumenizm, charyzmat franciszkański*, (Ire per mundum Bd. 1.), Warschau 1994, 87-115.

²⁰⁵ W. Hryniewicz, *Ökumene in Osteuropa*, 170 f.; T. Vetralli, *Una delegazione francescana in visita fraterna ai monasteri del Patriarcato di Mosca (20-30 November 1994)*, in: A. Kowalski u. a. (Hgg.), *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów Wschodnich. II. Dokumenty*, (Ire per mundum Bd. 2/II), Warschau 1996, 411-443; ders., *De peregrinatione Monachorum e Russia ad Sanctuaria Franciscalia in Italia*, in: *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 116: 1997, (Nr. 1), 117-123.

missionarischen Aktivität der gesamten katholischen Kirche im Osten ausmachen und darf keineswegs von der Überzeugung einzelner Ordensmitglieder oder der Leitung einer kirchlichen Gruppe abhängen.

Ivan Dačko schreibt im Schlusswort seines Aufsatzes hinsichtlich des ökumenischen Engagements der UGKK von zwei Prioritäten: „die Ausbildung des Nachwuchses und der Ökumenismus“. „Nur eine richtige Ausbildung der jungen Generation von Geistlichen, Ordensleuten und Laien, eine ökumenische Erziehung des Volkes bietet die Gewähr, dass die Christen der Ukraine erstarken, um die Anerkennung eines gemeinsamen Patriarchates von Kiew und Halyč in der Ukraine zu erreichen.“²⁰⁶ Und wenn sich alle Kirchen in der Ukraine diese Prioritäten zu Eigen machen, dann besteht eine große Chance für einen dauerhaften Dialog und ein geschwisterliches Miteinander der ukrainischen Christenheit.

8.2. Die Gründung der gemeinsamen orthodox-katholischen Einrichtungen

Die katholischen Ostkirchen werden vom Konzil aufgefordert, „zu den Überlieferungen ihrer Väter zurückzukehren“ (OE 6). Der Prozess der Entlatinisierung der katholischen Ostkirchen als *aggiornamento* des Zweiten Vatikanums und ein noch nicht ausreichend rezipiertes Potenzial in der ökumenischen Arbeit benötigt eine weitere Entfaltung und Umsetzung in die Praxis. Die Entlatinisierung bzw. Reorientalisierung kann nur durch eine systematische Vorgehensweise durchgeführt werden. Diese Aufgabe kann keineswegs in erster Linie einer lateinischen Kirche auferlegt werden. Sie kann nur von einer katholischen Ostkirche selbst vollzogen werden, indem sie in einen dauerhaften institutionalisierten Dialog mit der Orthodoxen Kirche vor Ort tritt. Die Rolle der Dialogkommissionen sowie der Studiengruppen, die sich mit bestimmten Gebieten des kirchlichen Lebens (Geschichte, Liturgie, Spiritualität, Theologie) gründlich befassen würden, ist im Falle jeder einzelnen Ortskirche von grundlegender Bedeutung. Regionen wie die Ukraine benötigen die Initiierung des gemeinsamen Studiums ihrer Kirchengeschichte. Dies geschieht bereits in der Diaspora. Die Ergebnisse eines solchen Unternehmens wären sehr bereichernd auch für die Weltökumene.²⁰⁷ Zur Aufarbeitung der strittigen historischen Fragen, die ökumenisch gesehen relevant sind, empfiehlt E. Zoghby die Bildung „einer gemischten Historikergruppe“.²⁰⁸

Die Aufgabe einer Dialogkommission wäre dann eine kritische Aufklärung aller strittigen Fragen, die im Zusammenhang mit der Weltkirchengeschichte stehen und für die Ortskirche äußerst relevant sein könnten. „Die Dialogkommission braucht sich mit der Vergangenheit nicht zu befassen, um eventuelles Verschulden zu rügen; sie muss die früheren Fehler studieren, um eine Abkehr von ihnen einzuleiten. Sie hat um die ekklesiologischen und pastoralen Gesichtspunkte einer Einheit ohne Uniatismus zwischen den Schwesterkirchen besorgt zu sein und muss entsprechende Regeln erarbeiten. Zudem steht sie vor der Aufgabe, dafür in den Kirchen einen Rezeptionsprozess einzuleiten, damit die breite Mehrheit der Bischöfe, Priester und Gläubigen die alten uniatistischen Verhaltensweisen ablegt und sich für eine Pastoral gewinnen lässt, die eine Union von eigenständigen Schwesterkirchen ohne gleichmacherischen Uniatismus ermöglicht.“²⁰⁹

Folgende Vorschläge machen nur eine Auswahl der Möglichkeiten aus, die der Förderung der ökumenischen Bewegung in der Ukraine dienen könnten:

- Die Gründung interkonfessioneller Kommissionen für das Studium der Geschichte der Ökumene in der Kyjiver Rus'-Ukraine;
- das gemeinsame Studium bekannter Persönlichkeiten der Kyjiver Kirche, die für ihr ökumenisches Denken besonders prägend waren (Metropolitanen Petro Mogyla und Andrej Šeptyc'kyj);
- die Ausarbeitung konkreter Formen der Zusammenarbeit im pastoralen Bereich;
- die Notwendigkeit der Einführung der Osttheologie in das Programm des Theologiestudiums vor allem in den römisch-katholischen Priesterseminaren, in denen sich die Priesterkandidaten für ihre Pastoralarbeit in den Ländern mit überwiegend orthodoxer Bevölkerung vorbereiten;
- die Förderung geistlicher Ökumene.

²⁰⁶ I. Dačko, *Der Beitrag der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche zum Ökumenismus*, 145. Siehe auch S. Mudryj, *Die ökumenische Konzeption*, 154.

²⁰⁷ „The time for tendentiously selective or slanted views of history is over. Even from a tactical point of view, they don't work because educated people can see through them at a glance.“ R. Taft, *The Jesuit Apostolate*, 75.

²⁰⁸ E. Zoghby, *Mit Rom in Communio*, 293.

²⁰⁹ E. Ch. Suttner, *Einheit der Ortskirchen ohne Uniatismus*, 122.

Zusammenfassung

Aus der Perspektive des Zweiten Vatikanums erschließen sich weitreichende Möglichkeiten für die Ökumene in der Ukraine. Die wichtigste Voraussetzung, von der die ökumenische Situation in der Ukraine in erster Linie abhängt, besteht in der Hervorhebung des orthofaften Charakters der Kyjiver Kirche bzw. der Gewährung ihrer Eigenständigkeit. Dies muss vor allem auf katholischer Seite vollzogen werden. Die UGKK strebt nach der vollen Wiederherstellung ihrer östlichen Kirchentradition. Dazu gehören auch die Errichtung eines Patriarchates in der Ukraine und vor allem die Gewährung der Jurisdiktionsgewalt des Patriarchen über alle Gläubige der UGKK, auch außerhalb der Landesgrenzen. Der unierte Theologe I. Harasym ist der Meinung, dass die ökumenische Aufgabe der UGKK in der Wiederherstellung ihrer vollen Orthofaftigkeit bzw. der Errichtung des eigenen Patriarchates besteht. Ihre ökumenische Tätigkeit muss auf die Rückkehr zur orthofaften Tradition der Kyjiver Kirche ausgerichtet sein, die sich vor allem in Offenheit zur Kollegialität niederschlägt.²¹⁰ Die Ekklesiologie der ostkatholischen Metropoliten des 20. Jahrhunderts hebt den orthofaften Charakter der UGKK hervor. Darin sehen sie eine Perspektive für die Kircheneinheit auf Orts- und Universalebene.

Im Falle der Ukraine hängt die Verwirklichung der *Communio*-Ekklesiologie von der Annahme zweierlei Voraussetzungen ab: Erstens muss die UGKK seitens der Orthofodoxie, vor allem der ROK, als vollwertige Ortskirche und als gleichberechtigter Dialogspartner anerkannt werden. Ein solcher Status ist durch ihre, einer Änderung bedürftigen, kanonische Beziehung zur RKK bedingt, wodurch sie eine größere Autonomie erhalten und in Bezug auf die orthofodoxen Kirchen glaubwürdiger erscheinen würde. Zweitens müssen der UOK die orthofodoxen Kirchen den autokephalen Status gewähren und sie dadurch in die orthofodoxe Kirchengemeinschaft integrieren. Seitens der Orthofodoxie, vor allem aber des Moskauer Patriarchates, muss der UOK MP die Autokephalie und der Patriarchatsstatus verliehen werden. Eine weitreichende Perspektive bzw. ein Ausweg aus der Krise in den zwischenkirchlichen Beziehungen in der Ukraine ist nur im Miteinander ihrer traditionellen Kirchen zu sehen. In der Realisierung der beiden Voraussetzungen kommt die Hervorhebung des orthofaften Charakters der Kyjiver Kirche zum Ausdruck.

Nach Michael Schneider muss vor allem auf der Ebene der geistlichen Ökumene ein Dialog zwischen der Katholischen und der Orthofodoxen Kirche gefordert werden. „Über die theologischen Argumente und Klärungen hinaus bedarf es der grundlegenden Haltung des Gebets und des gegenseitigen Verstehens und Annehmens“. Er beruft sich auf die Worte des Papstes Benedikt XVI., der gerade die geistliche Ebene als die Basis einer gelungenen Ökumene hervorhebt. „Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif.“²¹¹ Gerade diese „ökumenische Mentalität“ ist in der kirchlichen Situation vor Ort erforderlich. Sie bedingt die weltweite Ökumene, ist aber im Gefüge einer Ortskirche von grundlegender Bedeutung.

Am Beispiel der Kyjiver Kirche erscheint die Wiederherstellung der Einheit greifbarer zu sein, als dies im universalen Maßstab der Kirche zu spüren ist. Der orthofafte Charakter der Kirche scheint daher in sich ein großes Potenzial an einer lebhaften Ökumene und der *Communio*-Ekklesiologie zu bergen. Das Zweite Vatikanum hat die Ecksteine für die *Communio*-Ekklesiologie gesetzt und deutlich auf die Bedeutung der Ortskirchen und die zum Wesen der *Communio* gehörige Komponente hingewiesen. Die Ausschöpfung dieses Potenzials bzw. die Herausarbeitung der theologischen Grundsätze ist die Aufgabe der Theologen der katholischen Kirche beider Traditionen.

²¹⁰ I. Harasym, *Partykularność Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego oraz jego miejsce w Kościele powszechnym*, in: S. Stepień (Hg.), *Ukraina – Polska. Miejsce i rola kościoła greckokatolickiego w kościele powszechnym*, Bd. 5, 2000 Przemyśl, 148.

²¹¹ M. Schneider, *Durch Verschiedenheit Einheit finden*, 314.

ABSCHLUSS

„Im Land der Stolpersteine“ überschrieb die FAZ einen Artikel über das komplizierte Geflecht der Ökumene in der Ukraine.¹ In der Tat kann man von zahlreichen „Stolpersteinen“ in der Kirchengeschichte dieses Landes sprechen. Das große Schisma (1054) zwischen Rom und Konstantinopel fand keine sofortige Auswirkung in der Kyjiver Kirche. Es waren erst die Union von Brest (1595/96) bzw. die darauf folgende Latinisierung der mit Rom unierten Kyjiver Kirche sowie auch die Unterstellung der orthodoxen Kyjiver Metropole unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates (1686), die letztendlich eine Spaltung der Kyjiver Kirche und des ukrainischen Volkes einleiteten.

Wenn man die zwischenkonfessionelle Situation in der Ukraine aus geschichtlicher Perspektive betrachtet, dann mag sie auf den ersten Blick als destruktiv erscheinen. Man gewinnt den Eindruck, dass die Ökumene in der Ukraine kaum möglich war. Man assoziiert dieses Land mit einem Gebiet, das gerade in Bezug auf den Uniatismus ausschließlich der Vertiefung der Trennung in der Kirche auf Weltebene diene. Es kommt dazu die gegenwärtige Spaltung in der ukrainischen Orthodoxie, die von der ganzen ukrainischen Gesellschaft und der internationalen Gemeinschaft sehr negativ wahrgenommen wird.

Die Kyjiver Ortskirche blieb von den Einflüssen der weltkirchlichen Entwicklung nicht verschont. Bei einer genaueren Untersuchung wird jedoch ersichtlich, dass sie ihren eigenen Weg einschlug, für den viel Offenheit, Toleranz und Weitsicht charakteristisch war. Sie war mit ihr fremden Konzepten der Kircheneinheit aus Rom, Moskau oder Konstantinopel konfrontiert und versuchte immer wieder die *Communio* mit den kirchlichen Zentren, die miteinander zerstritten waren, zu bewahren. Die Kyjiver Kirche entwickelte ihre eigene Tradition der „doppelten Loyalität“ und suchte nach der Einheit in der Verschiedenheit bzw. der legitimen Komplementarität der West- und Osttradition. Athanasius Welykyj überschreibt seinen Aufsatz: „Universalität des Denkens als Ausdruck des ukrainischen kirchlichen Handelns“.² In seiner Botschaft *Magnum Baptismi Donum* vom 14. Februar 1988 schreibt Johannes Paul II. an die ukrainischen Katholiken, dass nach dem Schisma 1054 „die Kirche von Kiew noch für lange Zeit in Kontakt mit den benachbarten katholischen Brüdern und mit dem Apostolischen Stuhl blieb.“³ Eine hohe Wertschätzung der loyalen Einstellung der Kyjiver Kirche sowohl zu dem christlichen Osten als auch zu dem Westen brachte der orthodoxe Hierarch Vsevolod Majdansky zum Ausdruck. Er unterstreicht in seiner Rede an die Synode der UGKK (1992), dass die Kyjiver Hierarchie sich noch Jahrhunderte bemüht habe, das Leben der Kyjiver Kirche vor den Folgen der Spaltung zu bewahren. „Die Kyjiver Kirche war bestrebt, die Beziehungen mit dem Alten und dem Neuen Rom aufrechtzuerhalten und überhaupt vermied sie, sich an den Streitereien zwischen dem Alten und dem Neuen Rom zu beteiligen.“⁴ Die Suche nach der Einheit der Kirche in der Kyjiver Rus' prägte das kirchliche Engagement vieler ihrer Hierarchen: der Metropolit von Kyjiv und Ganz Ukraine Gregor Camblak (1415-1420), Metropolit Kardinal Isidor (1437-1458) und sein Nachfolger Hryhorij Bolharynovyč (1458-1472), Metropolit Misail Pstruc'kyj (1475-1480), Metropolit Josef Veljamin Ruc'kyj (1614-1637), Metropolit Petro Mogyla (1633-1647), Metropolit Andrej Šeptyc'kyj (1901-1944) und Patriarch Josef Kardinal Slipyj (1944-1984).

Zahlreiche Versuche, die Einheit der Christen durch die Union bzw. Abspaltung eines Teiles einer anderen Kirche zu verwirklichen, waren letztendlich erfolglos. Deswegen ist der Uniatismus als eine falsche Methode der Suche nach der Einheit zu verwerfen. Anerkennungswürdig ist jedoch die mutige Forderung und Förderung der Einheit von denjenigen, die sich diesem Anliegen von ganzem Herzen widmeten. Selbst wenn das Unionsengagement des Kyjiver Metropoliten Isidor zur Zeit der Florentiner Union 1439 aus orthodoxer Sicht sehr umstritten ist und der Uniatismus als Folge der Union von Brest 1595/96 zu verwerfen ist, so dürfen doch die Bestrebungen der Hierarchen der Kyjiver Kirche nach einer sichtbaren universalen Einheit zwischen der Ost- und Westkirche hoch gewürdigt werden. Die orthodoxe

¹ H. J. Fischer, *Im Land der Stolpersteine. Der Papst trifft in der Ukraine auf ein schwieriges Gelände*, in: FAZ (22. Juni 2001), 12.

² A. Welykyj, *Universalität des Denkens als Ausdruck des ukrainischen kirchlichen Handelns* (ukr.), in: Wissenschaftliche Mitteilungen der Ukrainischen Freien Universität. Beiträge zur ukrainischen Kirchengeschichte, 9/10: 1967/68, 3.

³ Johannes Paul II., *Botschaft MAGNUM BAPTISMI DONUM an die ukrainischen Katholiken*, Art. 4.

⁴ Majdansky (Bischof Vsevolod), *Allocution de l'évêque orthodoxe Vsevolod*, 201.

und die katholische Kirche öffneten sich der ökumenischen Bewegung erst im 20. Jahrhundert. Bis dahin betrachteten sie nur die eigene Kirchentradition als einzig wahre. Die Unierten hingegen betrachteten die Ost- und Westtraditionen als komplementär und lebten sie in der Praxis Jahrhunderte hindurch. Sie strebten eine universale Einheit an.

Die Anerkennung durch die vorliegende Arbeit gilt keineswegs dem Uniatismus – wohl aber Millionen Ostkatholiken, die über die Grenzen der eigenen Konfession hinaus nach der Einheit der ganzen Christenheit suchten. Die Kyjiver Christen gingen den Weg der gelebten Ökumene und schrieben damit ihre Geschichte des ökumenischen Denkens und Handelns. Große Anerkennung verdienen auch die Oppositionellen der Union von Brest/Litovsk, die sich von der Union abwendeten und zur Orthodoxie, ihrer Mutterkirche, zurückkehrten. Dies hatte für eine wahrhafte Ökumene umso größere Bedeutung angesichts der Folgen der Latinisierung der ostkatholischen Kirchen. Es muss im Zusammenhang mit dem Uniatismus immer betont werden, dass er im ukrainischen Kontext kein „Projekt“ der Unierten war, sondern vor allem der RKK. Auf keinen Fall darf man die Quelle der Spaltung, die dadurch in der Kyjiver und der Weltkirche entstand, ausschließlich bei den Unierten suchen.

Die Leitidee des Zweiten Vatikanums bildete das Verständnis von Kirche als *Communio* der Ortskirchen. Die *Communio*-Ekklesiologie ist, so Josef Kardinal Ratzinger, „das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche“.⁵ Walter Kardinal Kasper weist auf die *Communio*-Ekklesiologie als „einen einzigen Weg für die Kirche in die Zukunft“ hin.⁶ Mit dem Zweiten Vatikanum vollzog sich die Erneuerung (*aggornamento*) bzw. die Öffnung der Katholischen Kirche auf die Ostkirche und blieb prägend für die katholische Ekklesiologie. Dies betrifft in erster Linie den innerkatholischen Bereich, in welchem es um das ekklesiologische und kanonische Verhältnis zwischen der katholischen Kirche des westlichen Ritus und den katholischen Kirchen des östlichen Ritus geht. Aus der innerkatholischen theologischen Diskussion geht eindeutig hervor, dass die Union mit Rom immer noch die Unterstellung einer Ostkirche bedeutet. Dies ist vor allem im *Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen* zu sehen. Die Ostkatholiken klagen über ihren ekklesiologischen Status und die Einschränkung ihrer Rechte innerhalb der katholischen Kirche. Sie erscheinen auch in den Augen der Orthodoxen als „Kolonien“ der katholischen Kirche, sodass sich keine orthodoxe Kirche mit einer solchen kirchenrechtlichen Lage je abfinden könnte.

Die Unierten machen den Stein des Anstoßes im ökumenischen Dialog aus, obwohl sie selbst eine durchaus denkbare Perspektive bilden könnten. Von der Bestimmung ihrer eigenen Identität wird der Verlauf und letztendlich das Ergebnis des Dialogs zum großen Teil abhängen. Die Unierten könnten eine bedeutende Rolle in Bezug auf eine immer größere Öffnung der katholischen Westkirche für die Ostkirche spielen. Das Zweite Vatikanum setzte die Ecksteine für den Dialog mit der Orthodoxie, indem es die *Communio*-Ekklesiologie hervorhob. Die Ausarbeitung ihrer theologischen Implikationen und ihre Umsetzung auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gehören zur Aufgabe der nachkonziliaren Generationen. An ihrem Engagement wird sich zeigen, wie intensiv sich der Dialog entfalten wird. Die Unierten haben auf dem Konzil einen bedeutenden Beitrag zur Entfaltung der *Communio*-Ekklesiologie geleistet. Ihr Beitrag fand auch bei den Orthodoxen große Anerkennung. Die katholischen Ostkirchen können zu einem Beispiel ökumenischer Einstellung werden, – nicht in ihrer Latinisierung oder der Trennung von ihren orthodoxen Mutterkirchen, sondern in ihrem Wagnis, die Fülle der Ostradition zu leben und dadurch glaubwürdiger nach der vollen christlichen Einheit zu suchen. Sie sind weder römisch-katholisch noch orthodox, sondern orthodox-katholisch. Zu ihrer kirchlichen Identität gehört die Einbindung in die Kirchentradition der Ost- und Westkirche und somit eine Partizipation an der vereinten Christenheit.

Die Antwort des großen deutschen Theologen, Otto Herman Pesch, der im Wintersemester 2001/02 zu einem Vortrag am *Zentrum für Ökumenische Forschung* der Universität München eingeladen worden war, auf die Frage, was er aus ökumenischer Perspektive von den mit Rom unierten Ostkirchen halte, lautete, dass sie ein noch unerschöpftes Potenzial für die ökumenische Bewegung in sich bergen. Gerade die Unierten könnten einen neuen Weg eröffnen, der dem Fortschritt der Ökumene auf der Weltebene dienen würde. Dies kann nur dann gelingen, wenn sie im orthodox-katholischen Dialog als gleichberechtigte Partner auftreten und von der orthodoxen Kirchengemeinschaft als eigenständige

⁵ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 44.

⁶ Vgl. W. Kasper, *Kirche als communio*, 64.

Schwesterkirchen anerkannt werden. Mehr Offenheit bedarf es vor allem seitens der ROK in Bezug auf die UGKK. Der Weg der Versöhnung kann kaum anders verlaufen als durch die Erklärung der Ungültigkeit der Pseudosynode von Lemberg 1946.

Die Ostkatholiken müssen aber genauso innerhalb der katholischen Kirche als Schwesterkirchen und kein *pars* betrachtet werden. Das Verständnis von *Communio* bei den Ostkatholiken ist weniger jurisdiktionell als charismatisch zu verstehen. Auch der Primat des Papstes steht in einer ganz anderen Korrelation zum Amt eines ostkatholischen Patriarchen mit dessen Synode als Leitungsorgan einer Ortskirche als einem Vorsitzenden einer Bischofskonferenz. Nach dem Patriarchen Slipyj schließe die Autonomie einer katholischen Ostkirche selbstverständlich den höchsten Vorrang des Bischofs von Rom „in Form der Aufsicht und der Bereitschaft des Eingriffs in Sondersituationen“ ein. Der Papst dürfe jedoch keineswegs zu einem Organ der ordentlichen Gewalt einer Ostkirche werden.⁷

Die Bedeutung der dem Osten eigentümlichen Institutionen des Patriarchates muss akzentuiert werden. Dies wird die Ortskirchen in ihrer Verschiedenheit legitimieren, ihren orthaften Charakter stärken und dadurch eine administrative Dezentralisierung ermöglichen. Folglich könnte der Dialog mit der Orthodoxie eine breitere Perspektive erhalten.

In seiner Botschaft an die ukrainischen Katholiken schrieb Johannes Paul II., dass die Union von Brest gegen niemanden gerichtet gewesen sei. „Sie zielte auf die Auferbauung einer Kirche, die sich im Osten wie im Westen jener vollen und sichtbaren Einheit erfreuen sollte, welche ihre Wurzel in dem einen Glauben und der einen Taufe hat.“⁸ Die alte Tradition der Kyjiver Kirche findet im Verständnis der Kirche als *Communio* der Schwesterkirchen ihren Niederschlag. Auf dieser theologischen Grundlage entschieden sich die Kyjiver Hierarchen für die Union mit dem Bischof von Rom als dem „Vater der Universalkirche“. Sie nahmen dabei ihre kanonische Degradierung vom Status einer autonomen Ortskirche zu einem *pars* nicht in Kauf und schon gar nicht den Bruch der *Communio* mit der Orthodoxie, vor allem mit ihrer Mutter-Kirche von Konstantinopel. Diese *Communio* muss in der katholischen Kirche eine neue Form einnehmen – zwischen der katholischen Kirche des westlichen Ritus und den katholischen Kirchen des östlichen Ritus. Erst eine solche Perspektive könnte eine Annäherung mit den orthodoxen Kirchen begünstigen. Eine Korrektur des Modells des Uniatismus, von der Myroslav Ivan Kardinal Lubačivs'kyj an den Kardinal Cassidy schrieb⁹, besteht eben darin, dass die Ostkirchen gemäß ihrer östlichen Tradition untereinander und nicht zuletzt in ihrer ekklesiologischen und kanonischen Beziehung zur Kirche von Rom autonom stehen müssen. Erst dann könnte es zu einer wahrhaften „Auferbauung“ der *Communio* in einer neuen Form innerhalb der Katholischen Kirche kommen, die größere Chancen für die Wiederherstellung der orthodox-katholischen *Communio* eröffnet. In der Autonomie wird die Orthaftigkeit jeder Lokalkirche bewahrt und gefördert und somit die *Communio* gestärkt.

Die Union von Brest war kein eigentliches Werk fremder Missionare, sondern das Ergebnis der Suche der Kyjiver Kirche nach der Einheit und dem Hineinwachsen der eigenen Ortskirche in die orthodox-katholische Universalkirche. Diese Offenheit und Entschlossenheit ist bis heute charakteristisch für ihr inneres Leben geblieben, betrachtet man das innerkatholische oder innerorthodoxe Problemfeld der Ökumene in der Ukraine. Die Patriarchatsbildung sowohl für die Unierten als auch für die Orthodoxen in der Ukraine würde den ökumenischen Dialog auf Lokalebene fördern. Rom, Moskau oder Konstantinopel können die ökumenische Lage nur insofern begünstigen, indem sie den Weg zur Autonomie der Kyjiver Kirche, die ihr aus geschichtlichen und ekklesiologischen Gründen zusteht, frei halten.

Die Kyjiver Christen lebten die universale Einheit und hatten Sinn für ihre reale Gegenwart in der Kyjiver Ortskirche, obwohl die Ost- und Westkirchen in eine tiefgehende Entfremdung verwickelt waren. Die UGKK, die in der Osttradition verwurzelt, den Zugang zur Westtradition durch die Union mit dem Römischen Apostolischen Stuhl fand, war sehr bemüht, ihre ostkirchliche Identität gegen die Latinisierung zu bewahren. Die Ukrainische Orthodoxe Kirche, die Anfang des 20. Jahrhunderts in der Autokephalie-Bewegung um ihre Selbstständigkeit bemüht war, setzte sich für die Bewahrung der Orthaftigkeit der Kyjiver Kirche gegen den Widerstand des Moskauer Patriarchates ein. Darin ist eine starke Tendenz zur Bewahrung der Orthaftigkeit der Kyjiver Kirche zu sehen.

⁷ J. Slipyj, *Opera Omnia*, Bd. 14, 298 f. Vgl. V. Pospishil, *Ex Occidente Lex*, 159 f.

⁸ Johannes Paul II., *Botschaft MAGNUM BAPTISMI DONUM an die ukrainischen Katholiken*, Art. 4.

⁹ I. Lubačivs'kyj, *Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof*, 69.

Die Orthodoxen und die Katholiken in der Ukraine haben allen Grund, stolz auf die Geschichte ihrer Kirche zu sein, die von einer ökumenischen Offenheit, aber auch von schwerwiegenden Auseinandersetzungen gekennzeichnet ist. Sie brauchen auch heute große und ökumenisch gesinnte Persönlichkeiten wie den orthodoxen Metropoliten von Kyjiv, Platon Horodec'kyj (1882-1891), der die Universalkirche mit einem großen Tempel verglich. Im niederen Teil befinden sich zahlreiche Kapellen – christliche Kirchen –, die durch die Wände voneinander getrennt sind. Die Mauern der Spaltung reichen jedoch keineswegs bis in den Himmel und schließen die Kommunikation sowie den geistlichen Austausch auf der oberen Ebene nicht aus, so dass jede Kirche den gleichen Zugang in den Himmel haben könne.¹⁰ „Das Kyjiver Christentum“ ist Erbe einer großen Tradition, für deren Ursprung die „Einheit in der Verschiedenheit“ charakteristisch war. Es blieb dieser Devise treu, selbst nachdem die offizielle Kirchenspaltung bereits vollzogen war. Die „doppelte Loyalität“ der Kyjiver Kirche gehörte zu ihrer inneren Einstellung, weit entfernt von importierten Polemiken.

„I have a dream“, dass die Orthodoxie in der Ukraine vereint ist und zum Zeugnis der Einheit für die ganze Kirche blüht. Die ukrainische Orthodoxie steht in einer beachtlichen Tradition großer Denker und hervorragender Kirchenmänner, die sich sowohl durch eine starke Bindung an ihre Tradition als auch durch eine Offenheit im Hinblick auf die Ökumene auszeichneten. Ein Kyjiver Patriarchat und eine autokephale Ukrainische Orthodoxe Kirche, die keineswegs auf ethnischer Basis aufgebaut ist, sondern darüber hinaus auf die Universalität der christlichen Botschaft ausgerichtet ist, kann die ukrainische Orthodoxie einigen. Die Gewährung des patriarchalen Status für die UOK (MP) seitens der gesamten Orthodoxie, vor allem des Ökumenischen Patriarchates als der „Mutterkirche“ der Kyjiver Kirche und seine Anerkennung seitens des Moskauer Patriarchates könnte sicherlich den Prozess der Aufhebung der Spaltung innerhalb der ukrainischen Orthodoxie begünstigen. Die Ostkirche lebt von der Liturgie und vom Patriarchat. Es bestimmt ihr Leben und fördert das innere Wachstum.

Die katholischen Kirchen beider Traditionen haben ebenso eine beachtliche Aufgabe für die Ökumenizität bzw. Katholizität der Kyjiver Kirche. Die Rolle der UGKK ist von großer Bedeutung für die Weltökumene. Die großen Vorgänger der Kyjiver Kirche hatten den „Traum“ von einem gemeinsamen Patriarchat für die Orthodoxen und Ostkatholiken. Dass diese Idee – nach so reicher ökumenischer Erfahrung – auch heute zumindest denkbar zu sein scheint, steht außer Frage und dies verdeutlichen häufige Aussagen vieler mit der Ökumene vertrauter Kenner der kirchlichen Kyjiver Tradition. Ökumenische Arbeit steht „nicht im Belieben der Kirche, sondern hat Verpflichtungscharakter. Zugleich verleiht das Wissen um den Heilsplan Gottes die feste Zuversicht, selbst dann das verheißene Ziel voller, sichtbarer Einheit zu erreichen, wenn nach menschlichem Ermessen die Überwindung der Trennung aussichtslos erscheint.“¹¹

Laut dem *Dekret über den Ökumenismus* ist die Ökumene eine „sich von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen“ (UR 1). Sie ist keine statische oder bereits vollendete Erscheinung. Sie ist das Auf-dem-Weg-sein des Volkes Gottes, das in der Ausrichtung auf das Gebot Christi auf der Suche nach der Einheit aller Christen ist. Unzählige Werke vieler ökumenisch beseelter Menschen, die mit ihrem ganzen Leben der Einheit dienten, ihr Wille, ihre Träume und nicht zuletzt ihre Enttäuschungen gehören zur ökumenischen Bewegung. Die Sehnsucht des Kyjiver Christentums nach der kirchlichen Einheit ist ein deutliches Beispiel dafür, dass die ökumenische Gesinnung zur Mentalität dieses Volkes gehört, das, „am Rande“ der Kultur- und Konfessionswelten situiert, vieles in sich vereinigt. So wie der Protestantismus mit dem Katholizismus im deutschsprachigen Kulturraum vom Gegeneinander durch Nebeneinander zum Miteinander allmählich fand, so geschah es in einer eigenen Form in der Kyjiver Rus' - Ukraine, wo der Katholizismus und die Orthodoxie einander begegneten. Die Ukrainer haben gute Chancen, in der Weltkirchengeschichte eine bedeutende Rolle für die Ökumene zu spielen. Die Weiterentwicklung der Ökumene in der Ukraine wird im großen Maße vom ökumenischen Engagement ihrer Hierarchen, ihrer Geistlichen und der für die Pastoral Verantwortlichen abhängen.

Das Ziel dieser Arbeit war es, die Ökumene in der Ukraine im Kontext der Weltkirche darzustellen. Die Kirche in der Ukraine hat eine sehr lange Erfahrung eines konstruktiven Miteinanders. Die Lösung der ökumenischen Frage, sei es im praktischen, theologischen oder auch geistlichen Bereich, besteht sowohl

¹⁰ M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Bd. 4, Paris 1931, 309, 387.

¹¹ H. A. Raem, Art. *Ökumenismus II. Systematisch*, in: TRE Bd. 25, 86.

ABSCHLUSS

in der Ukraine als auch auf Weltebene in der *Communio* aller Ortskirchen. Das zu entdecken und ständig im Bewusstsein präsent zu halten, ist bereits ein Meilenschritt in Richtung Versöhnung und Ökumene. Diese Perspektive muss künftig im ukrainischen Kontext einer detaillierten Untersuchung unterzogen werden. Ein grober Einblick in die Kirchengeschichte verdeutlicht, dass die Christen des ersten Jahrtausends zum größten Teil fähig waren, trotz Unterschiede einen Konsens zu finden. Sie konnten sich ihre Existenz ohne die Gemeinschaft mit anderen Schwesterkirchen kaum vorstellen.

Die Zukunft der Ökumene in der Ukraine, in Europa und auf der ganzen Welt wird davon abhängen, wie intensiv die Menschen das Gebot Christi zur Einheit verinnerlichen, die „ökumenische Mentalität“ als ihre eigene betrachten und sich von ihr inspirieren lassen. Wenn jeder Christ dem kategorischen Aufruf zur Einheit nicht gleichgültig bleibt, sondern sich von ihm in seinem Leben leiten lässt, dann kann die Einheit, die ihren Ursprung im Herrn hat, sichtbar werden. In Bezug auf die sichtbare Einheit drücken die Worte von Y. Congar eine Dynamik zwischen der Sehnsucht nach der greifbaren Einheit der Kirche und ihrer eschatologischen Vollendung in folgenden Fragen aus. „Wird die organische Einheit je in der Geschichte eintreffen? Besitzt sie nicht eine eschatologische Dimension? Ich neige mehr und mehr zu diesem Gedanken“.¹² Die Quelle der Einheit ist der Herr selbst (Joh 17,21). Die Kirchen und die einzelnen Gläubigen stehen in ihrem Dienst. Die Verinnerlichung dieser Wahrheit impliziert unzählige Möglichkeiten in der Suche nach der Einheit der Kirche, „an die noch keiner gedacht hat“.¹³

¹² Y. Congar, *Essais œcuméniques*, 97.

¹³ Siehe „Brief des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj an die orthodoxen Bischöfe in der Sache der Verständigung der Ukrainer verschiedener Konfessionen“ (März 1942), A. Šeptyc'kyj, *Cerkva i cerkovna jednist'*, 407.

ANHANG

1. Tabellarische Darstellung des Wachstums der Kirchen und religiösen Gemeinschaften in der Ukraine in den Jahren 1991-1996

KONFESSIONEN	1991	1993	1996 ¹
ORTHODOXE TRADITION:			
Ukrainisch-Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat)	5031	5364	6564
Ukrainisch-Orthodoxe Kirche Kyjiver Patriarchat	939	↘	1332
Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche			1209
Russische Freie Orthodoxe Kirche		10	10
Russisch-Orthodoxe Kirche		6	4
Altrussisch-Orthodoxe Kirche	57	61	62
Apokalyptische Orthodoxe Kirche	2		4
Wahre Orthodoxe Kirche	1	3	14
Armenisch-Gregorianische Kirche	1	6	11
KATHOLISCHE TRADITION:			
Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	2001	2807	3079
Römisch-Katholische Kirche	315	517	649
Armenisch-Apostolische Kirche		1	1
LUTHERISCHE TRADITION:			
Ukrainisch-Lutherische Kirche			3
Ukrainisch-Schwedische Kirche	1	1	1
Presbyterianer			11
Methodistische Kirche	1	3	8
Reformierte Calvinische Kirche			97
Subkarpatische Reformierte Kirche			23
EVANGELISCHE TRADITION:			
Evangelische Christen Baptisten (ECB)	1135	1241	1516
Kirchenrat der ECB			43
Evangelische Christen		↗ 104 ↘	73
Freikirche der ECB			42
Brüderunität der unabhängigen Kirchen und Missionen der ECB			20

¹ Es gibt bis heute in der Ukraine kaum konkrete Angaben über die Mitgliederzahl der einzelnen Konfessionen. Gemäß dem Gesetz der Ukraine „Über die Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen“ sind „mindestens zehn Bürger“ „für die Verleihung der Rechtsfähigkeit an eine religiöse Organisation als juristische Person“ erforderlich (Art. 14). Wenn aber eine „zehn Bürger“-„Organisation“ als eine „juristische Person“ neben den zahlenmäßig überlegenen Organisationen in den Statistiken des *Staatlichen Komitees für Religiöse Angelegenheiten* ohne Differenzierung aufgeführt werden, dann ist mit der Zahl existierender Gemeinden über die eigentliche Zahl ihrer Glieder noch wenig ausgesagt. Die Zahl der Gemeinden. Stand: Januar 1996. Vgl. *Relihijna karta dejakich postradjanskych krajiv* (ukr.), in: A. Kolodnyj (Hg.), *Ukrajins'kie Relihioznavstvo*, Biuletën' UAR i Viddilennia Relihioznavstva Instytutu Filosofii NAN Ukrainy, Kyjiv 4: 1996, 66-89; siehe eine breite Darstellung der konfessionellen Lage in der Ukraine in den Jahren 1992-2004. A. Kolodnyj, *Ukraina v jiji relihijnych vyjavach*, Lemberg 2005.

ANHANG

KONFESSIONEN	1991	1993	1996¹
Koreanisch-Baptistische Kirche	1	1	1
Mennoniten ²			2
Christen des Evangelischen Glaubens	665	602	852
Bund der freien Kirchen der ECB			40
Charismatiker und Missionskirchen	1		68
ESCHATOLOGISCHE TRENDS:			
Siebenten-Tags-Adventisten	213	326	481
Reformierte Adventisten	12	20	45
Zeugen Jehovas	283	409	538
Freikirchen			270
NEUCHRISTLICHE TRENDS:			
Kirche des vollen Evangeliums	1		80
Neuapostolische Kirche			33
Kirche Jesu Christi der Heiligen letzten Tage			23
Mun Kirche			2
Scientology Kirche			2
NICHTCHRISTLICHE RELIGIONEN:			
Orthodoxes Judentum	25	53	75
Progressives Judentum		2	4
Islam	14	42	156
Buddhismus		17	23
Hinduismus	9	22	28
Glaube RUN			32
Dao Religion		1	9
Baha'i Religion		6	8
Karaimi		2	3
Reine Weltreligion		1	2
Tschaitan-Mission			1

² Galiziens Mennoniten entstammen der Schweiz. Wegen der Verfolgung wanderten sie im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts zunächst in die Pfalz und von dort nach Galizien aus. Im März 1909 erfolgte die Konstituierung der „Christlich-mennonitischen Gemeinde Kiernica-Lemberg“ mit dem Sitz in Lemberg, die bis Anfang des II. Weltkrieges zur Entwicklung und Weiterbestehung der Mennoniten in Galizien großteils beitrug. Mit dem Kriegsausbruch musste der größte Teil der Mennoniten Galizien unter bitteren Bedingungen verlassen und in die westlichen Staaten umsiedeln. A. Bachmann, *Galiziens Mennoniten im Wandel der Zeiten. Ihre Geschichte und ihre Familien*, Darmstadt 1984; P. Bachmann, *Mennoniten in Klempolen, Lemberg* 1934.

2. Religiöse Gemeinschaften und Organisationen in der Ukraine³

Stand: 1. Januar 2004

Konfessionen	Anzahl der Gemeinden ⁴	Klöster, Missionen	Hochschulen, ⁵ Verlage	Geistliche	Sonntags-schulen	Kultgebäude ⁶
Ukrainisch-Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat) ⁷	10310 /74	151 4095 Ordensleute 5 Missionen	15 1698/ 2584 Hörer 95 Verlage	8620 darunter 13 Ausländer	3746	8305 im Bau 930
Ukrainisch-Orthodoxe Kirche Kyjiver Patriarchat	3352 /43	34 185 Ordensleute 23 Missionen	16 916/565 Hörer 24 Verlage	2588	1086	2115 im Bau 267
Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche	1154 /2	5 12 Ordensleute 7 Missionen	7 181/77 Hörer 7 Verlage	685	325	697 im Bau 97
Altritualisten (Altgläubige) ⁸	61/9	2 4 Ordensleute		35 darunter 5 Ausländer	10	56 im Bau 3
Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	3328 /12	92 1134 Ordensleute 14 Missionen	13 1385/196 Hörer 27 Verlage	2051 darunter 47 Ausländer	1132	2665 im Bau 305
Römisch-Katholische Kirche	854 /9	80 635 Ordensleute 37 Missionen	7 338/444 Hörer 13 Verlage	474 268 Ausländer	518	751 im Bau 57
Armenisch-Apostolische Kirche ⁹	20			14 darunter 9 Ausländer	3	12 im Bau 4

³ Als „Religiöse Organisationen“ bestimmt die Ukrainische Verfassung im Grundgesetz „Über Gewissensfreiheit und religiöse Organisationen“ neben den traditionellen Kirchen auch die Bruderschaften (75), Zentren (64) und Diözesen (221), die zu Beginn 2004 registriert waren. Siehe *U Deržavnomu Komiteti u Spravach Relihii. Relihijni organizacii v Ukraini stanom na 1 sičnia 2004 roku* (ukr.), in: Ludyna i Svit 1: 2004, 31-34.

⁴ In der Grundzahl sind die registrierten Gemeinden angegeben. Im Nenner sind die nicht registrierten Gemeinden angegeben, deren Tätigkeit laut der Ukrainischen Verfassung erlaubt ist.

⁵ Im Nenner ist die Zahl der Studenten angegeben, die ein Fernstudium absolvieren.

⁶ Zu den Statistiken bezüglich der Kultgebäude siehe *Relihijni orhanizacii v Ukraini stanom na 1. sičnia 2002*, in: Ludyna i Svit 1: 2004, 31-34.

⁷ Eine kurze Darstellung der drei orthodoxen, der römisch-katholischen und der unierten Kirchen in der Ukraine siehe Kapitel IV.

⁸ Russische Orthodoxe Altritualistische Kirche der Bilokrynycia Eintracht (50/3), Russische Orthodoxe Altritualistische Kirche der Bezpopivskoyi Eintracht (9/3).

ANHANG

Konfessionen	Anzahl der Gemeinden ⁴	Klöster, Missionen	Hochschulen, ⁵ Verlage	Geistliche	Sonntags-schulen	Kultgebäude ⁶
Bund der evangelischen Christen Baptisten der ganzen Ukraine ¹⁰	2311 /56	80 Missionen	40 2169/4718 Hörer 18 Verlage	2818 darunter 16 Ausländer	1339	1474 im Bau 166
Andere Gemeinden der Evangelischen Christen-Baptisten und Evangelischen Christen	382 /52	15 Missionen	8 347/232 Hörer 3 Verlage	509 darunter 22 Ausländer	183	125 im Bau 13
Union evangelisch-christlicher Pfingstgemeinden der ganzen Ukraine (Pfingstlerunion) ¹¹	1349 /75	50 Missionen	15 723/175 Hörer 21 Verlage	2152 darunter 12 Ausländer	956	787 im Bau 107

⁹ Die Armenische Apostolische (Gregorianische) Kirche gehört zu den ältesten Kirchen in der Ukraine (11. Jahrhundert). 1630 unterstellte der armenische Bischof M. Torosowicz (†1681) die Armenische Apostolische Kirche gegen den Willen der Mehrheit der Armenier dem Bischof von Rom und erhielt die Jurisdiktion für Polen, Moldawien und Walachen. 1810 befand sich der Bischofsitz in Mohylev. Vor dem II. Weltkrieg machten die unierten Armenier die Hälfte aller Armenier in der Ukraine aus. 1945 wurden alle Hierarchen und Geistlichen der Erzdiözese Lemberg vom Sowjetregime verhaftet. Seit der Erlangung der Unabhängigkeit befindet sich der Bischofsitz der Kirche in Lemberg. Seit 1991 leitete die Kirche Bischof Nathan Hovanesian. 2001 wurde Bischof Gregorius Buniatjan durch Katholikos Karekin zum Bischof der Ukrainischen Diözese der Armenisch-Apostolischen Kirche ernannt. Die unierten Armenier machen mit einer registrierten Gemeinde in Lemberg und drei nicht registrierten in Charkiv, Cherson und Chmelnic'ky die 5 % aller Armenier in der Ukraine aus. Vgl. Ch. Weise, *Armenische Kirche in der Ukraine*, in: G2W 9: 1996, 27-29; I. Hajuk, *Virmens'ka Cerkva v Ukraïni* (ukr.), Lemberg 2002; Siehe auch ders., *Virmens'ko-Katolyc'ka Cerkva*, in: RS 63; zur Armenischen Katholischen Kirche vgl. <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/armenian.catholic/>

¹⁰ Die ersten Baptisten in der Ukraine waren deutsche Siedler in der Südukraine in den 60er und 70er Jahren des 19. Jahrhunderts. Sie wurden vom Zaren-Staat verfolgt und später durch die Bolschewiken bekämpft. Der Baptistenbund in der Ukraine besteht aus verschiedenen Baptistischen Kirchen, die in der ganzen Ukraine verbreitet sind. Nach Erlangung der ukrainischen Unabhängigkeit haben sich fünf ukrainisch-baptistische Kirchen aus der USA, Kanada, Australien, Argentinien und Paraguay mit der ukrainischen Assoziation der evangelischen Baptisten vereinigt. Der Ukrainische Baptistenbund ist nach Großbritannien das zweitgrößte Mitglied des Europäischen Baptistenbunds und der Baptistischen Weltallianz. Der derzeitige Präsident des Ukrainischen Baptistenbundes ist Hryhory Komendant. „Bund der evangelischen Christen Baptisten der ganzen Ukraine“ ist die größte Organisation der protestantischen Tradition in der Ukraine. Den Namen erhielt er 1994 am XXII. Kongress in Kyjiv. Der Bund hat ein eigenes Statut. Das Leitungsorgan des Bundes ist der Rat. Die Zeitschriften des Bundes sind: „Chrystyjanskije Žyttia“, „Slovo Viry“, „Žyttia i Vira“ und „Bohomyslije“. Die Ausbildung der Pastoren findet in Kyjiv und Odessa statt. Siehe <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/baptists/>; vgl. P. Kosucha, *Vseukraïn's'kyj Sojuz Objednan' Jevanhelyc'kych Chrystyjan – Baptystiv*, in: RS 71 f.

¹¹ Bereits vor dem Ersten Weltkrieg bildeten sich in der Ukraine die ersten Pfingstgemeinden. Vor allem wegen ihres Pazifismus wurden sie durch die Bolschewiken stark verfolgt. Die „Allukrainische Union evangelisch-christlicher Pfingstgemeinden“ (Pfingstunion) wurde 1995 gegründet. Die Pfingstunion publiziert zwei Zeitungen,

ANHANG

Konfessionen	Anzahl der Gemeinden ⁴	Klöster, Missionen	Hochschulen, ⁵ Verlage	Geistliche	Sonntags-schulen	Kultgebäude ⁶
Andere Pfingstgemeinden	504 /143	21 Missionen	7 144/205 Hörer 26 Verlage	690 darunter 10 Ausländer	287	165 im Bau 13
Kirche des vollen Evangeliums	437/1	6 Missionen	3 500/25 Hörer 13 Verlage	494 darunter 7 Ausländer	174	65 im Bau 1
Andere Charismatische Gemeinden	444 /37	8 Missionen	6 415/50 Hörer 20 Verlage	590 darunter 6 Ausländer	248	125 im Bau 4
Siebenten-Tags-Adventisten ¹²	941 /50	2 Missionen	3 55/427 Hörer 8 Verlage	1166 darunter 6 Ausländer	669	501 im Bau 105
Zeugen Jehova ¹³	579 /339			1936 darunter 34 Ausländer	233	255 im Bau 31

„Evangelische Stimme“ und „Der Bote“. Siehe <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/pentecostals/>; In der Ukraine sind auch die Gemeinden der pentakostalen „Perfektionisten“ (50 Gemeinden, hauptsächlich in Podole), „Subotnyky“ (30 Gemeinden, in Volynien, Zakarpattia) und Pentakostalen-„Sionisten“ (in 20er Jahren gegründet in Podole). Siehe V. Lubaščenko, *Sojuz Chrystyjan Viry Evanhelyc'koji*, in: RS 316; ders., *Piatydesiatnyky*, 269.

¹² Die ersten Gemeinden der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) bildeten sich in den 1880er Jahren in der Südukraine. Als wichtigste Aufgabe für die Missionsarbeit sieht diese Kirche die geistliche Ausbildung für Jugend und Gesellschaft; dabei spielen Publikationen eine wichtige Rolle. In der Ukraine übernimmt diese Funktion der Verlag „Quelle des Lebens“, der eine große Zahl von Büchern, Broschüren, Zeitschriften und Zeitungen auf Ukrainisch und Russisch herausgibt. Verschiedene karitative Organisationen der STA besorgen materielle Hilfe für die Opfer von Naturkatastrophen. Sie kümmern sich um Obdachlose und Behinderte sowie um Kinder in Waisenhäusern und anderen Institutionen. Ein Rehabilitationszentrum für Kinder aus der Region rund um Tschernobyl ist in Bau. Siehe <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/adventists/>; außerdem sind registriert: Unierte Konferenz der Adventistischen Kirche (839/26), Reformierte Adventistische Kirche (17/23), Unabhängige Adventistische Gemeinde (1).

¹³ Die Geschichte der Zeugen Jehovas in der Ukraine geht bis in die neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts zurück. Im Jahre 1891 besuchte der Präsident der *Watch Tower Society* und Gründer der Zeugen Jehovas, Charles Taze Russel, Odessa auf dem Weg nach Konstantinopel. Einige Jahre später begannen ukrainische Emigranten, ihren zurückgebliebenen Angehörigen aus der USA Bibelpublikationen der Zeugen Jehovas zuzusenden. Einige dieser Emigranten kamen in die Ukraine zurück und gründeten Bibelstudien-Gruppen. Am 24. März 1911 hielt Russel in Lemberg einen Bibelvortrag für die Einwohner der Stadt. 1926 wurde in der Pekarska-Straße in Lemberg ein Bibelstudien-Büro gegründet. Zu Beginn des Zweiten Weltkrieges wurde die Predigerarbeit der mehr als 1 000 aktiven Zeugen verboten. Während des Krieges waren viele Zeugen schweren Repressionen ausgesetzt. Nach dem Krieg erreichte im April 1951 die Verfolgung den Höhepunkt durch die Deportation von mehr als 6 100 Zeugen aus der Westukraine nach Sibirien. Ende der achtziger Jahre wurde die Feindseligkeit des sowjetischen Regimes geringer. Am 28. Februar 1991 wurden die Zeugen Jehovas als religiöse Organisation in der Ukraine registriert; dies war die erste Anerkennung der Zeugen auf dem Territorium der ehemaligen UdSSR. Das Verwaltungszentrum der Zeugen Jehovas, das 1998-2001 mit Hilfe von internationalen Kräften errichtet wurde, befindet sich in Briuhovyči bei Lemberg. Derzeit predigen in der Ukraine etwa 115 000 Zeugen Jehovas. Siehe <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/jehovahs.witnesses>; vgl. P. Jaroc'kyj, *Svidky Jehovy*, in: RS 291 f.

ANHANG

Konfessionen	Anzahl der Gemeinden ⁴	Klöster, Missionen	Hochschulen, ⁵ Verlage	Geistliche	Sonntags-schulen	Kultgebäude ⁶
Subkarpatische Reformierte Kirche ¹⁴	107/2		1 Verlag	68 darunter 8 Ausländer	105	97
Lutherische Kirche ¹⁵	84/2		2 17 Hörer 3 Verlage	80 darunter 9 Ausländer	43	30 im Bau 2
Andere Protestantische Gemeinden und Zentren ¹⁶	189 /9	1 Missionen	2 38/162 Hörer 4 Verlage	275 darunter 36 Ausländer	92	37 im Bau 3

¹⁴ Die Präsenz der Calvinisten in der Ukraine war bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts spürbar, hauptsächlich im Subkarpatien-Gebiet. Auf den zwei reformierten Synoden von Berehovo 1545 wurde der Calvinismus zur Konfession der ungarischen Bevölkerung erklärt. Das Subkarpatien-Gebiet grenzte an mehrere Länder, und außer den Ukrainern lebten dort noch andere ethnische Gruppen: Rumänen, Ungarn, Slowaken. Unter dem Sowjetregime war das kirchliche Leben sehr eingeschränkt. Der Beginn der Veränderungen trat zwischen 1970-1991 ein. Die Reorganisation der Kirche bzw. die Schaffung einer kirchlichen Struktur begann erst im Jahre 1990. Heute ist die SRK selbständig und die einzige Kirche kalvinistischer Tradition in der Ukraine. Die Mehrheit der Gläubigen der SRK sind ethnische Ungarn. Die Geistlichen werden außerhalb der Ukraine ausgebildet, meist in Ungarn, der Slowakei und Rumänien. Auf Initiative der SRK wurden im Jahre 1995 drei spezialisierte Mittelschulen gegründet, die heute von über 160 Schülern besucht werden. Zusätzlich zur allgemeinen Ausbildung werden auch religiöse und theologische Fächer unterrichtet. Die Stunden werden auf Ungarisch abgehalten. Die SRK ist die Trägere der Schulen. Seit 1995 existiert eine karitative Stiftung, die materielle Hilfe für Notleidende bereitstellt. Als eines der ersten Projekte wurde ein Haus für behinderte Kinder im Bezirk Užhorod eingerichtet. Die Zentralverwaltung der SRK gibt seit 1998 die vierteljährliche Zeitschrift "Mission" heraus. Vgl. <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/sub.carpathian/>; Siehe F. Peyer-Müller, *Geschichte der Reformierten Kirche in der Karpaten-Ukraine zwischen den beiden Weltkriegen mit einem Ausblick bis in die Gegenwart*, Lützelflüh-Debrecen 1992, besonders 293-314, (Manuskript der Dissertation ist zugänglich im Bibliothekarchiv des Weltkirchenrates in Genf/Schweiz).

¹⁵ Die Lutheraner sind bereits seit Mitte des 16. Jahrhunderts in der Ukraine präsent. Sie sind hauptsächlich in den Siedlungsgebieten der Russlanddeutschen vor allem im Gebiet von Odessa, auf der Krim und in Volynien vertreten. Im östlichen Gebiet von Volynien lebten zur Zarenzeit unter den Russlanddeutschen etwa 200.000 Lutheraner. Von Anfang an übte die Lutherische Kirche einen bedeutenden Einfluss auf die katholisch-orthodoxe Bevölkerung der Ukraine vor allem in der Bibelbewegung, Theologie und der Evangelisationsbewegung aus. Die Reformation blühte vor allem unter der Regierungszeit von Sigismund II. auf. Allein für die Jahre 1548-1572 sind in den orthodoxen Gebieten Polen-Litauens über hundert reformatorische Gemeinden nachgewiesen. 1855/57 wurde in Kyjiv die lutherische Katharinenkirche gebaut. Ein ganzes deutsches Viertel gehörte zur Pfarrgemeinde. Zentraler Mittelpunkt der Evangelisch-Lutherischen Kirche am Schwarzen Meer und in der Ukraine war die Gemeinde in Odessa mit um 1914 ca. 10.000 Gläubigen. Nach dem Zusammenbruch des Sowjetregimes, unter dem die Kirche grausame Verfolgungen erleiden musste, konnte die Kirche ihre Tätigkeit wieder erneuern. 1992 wurde in der Hauptstadt Kyjiv eine lutherische Gemeinde gegründet. Die erste Gemeinde entstand 1990 in Odessa. Vom 31. Januar bis 2. Februar 1992 trat die 1. Synode der Lutherischen Kirche in der Ukraine zusammen. In der Synode waren 6 Gemeinden aus Lemberg, Odessa, Charkiv, Dnipropetrovs'k, Zaporiz'zja und Kyjiv vertreten. H. A. Fild, *Zwischen Odessa und Kasachstan. Aspekte zum Weg der deutschen Evangelischen und Katholischen Gemeinden in der Ukraine*, Odessa 1994; es sind 3 Gemeinden der Ukrainischen Evangelisch-Lutherischen Kirche registriert. Zur Geschichte der Ukrainischen Evangelischen Kirche des Augsburgers Bekenntnisses siehe O. Wagner, *Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus*, in: Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 30: 1991, 11-54.

¹⁶ Neuapostolische Kirche (50/1), Presbyterianische Kirche (35/1), Methodisten (12/1), Mennoniten (3), Anglikanische Kirche (2), Heilsarme (7/1), Schwedische Evangelisch-Lutherische Kirche (1), Tschechische Evangelische Kirche (2) und andere.

ANHANG

Konfessionen	Anzahl der Gemeinden ⁴	Klöster, Missionen	Hochschulen, ⁵ Verlage	Geistliche	Sonntags-schulen	Kultgebäude ⁶
Kirche Jesu Christi der Heiligen letzten Tage (Mormonen)	32/24			309 darunter 110 Ausländer	46	19 im Bau 5
Judentum ¹⁷	239/1	1 Missionen	5 81/30 Hörer 21 Verlage	136 darunter 60 Ausländer	77	100 im Bau 1
Muslime ¹⁸	445/ 22		7 276 Hörer 5 Verlage	433 darunter 20 Ausländer	90	166 im Bau 18

¹⁷ Die ältesten Quellen bezeugen die Präsenz der Juden in der Ukraine im 1. Jahrhundert. Aus dem 9.-10. Jahrhundert stammen die Erwähnungen, dass die jüdischen Kaufleute die slawischen Länder besuchten. Obwohl der Großfürst Volodymyr das Judentum als Staatsreligion ablehnte, besaßen die Juden am Fürstenhof einen sehr hohen Status. Im 11.-13. Jahrhundert arbeiteten in der Ukraine berühmte Gelehrte des Talmuds und Kenner des Kabbala: Mose von Kyjiv, Isa von Černihiv, Jesaja von Rusk. Große Entfaltung in der Ukraine erfuhr das Judentum wegen der Aufnahme jüdischer Flüchtlinge aus Deutschland, die von Maximilian I. ausgewiesen wurden. Nach der Union von Lublin 1569 nahm die Zahl der Juden drastisch zu. In der Ukraine existiert die drittgrößte Jüdische Gemeinschaft Europas und die fünftgrößte Jüdische Gemeinschaft der Welt. Der Großteil der ukrainischen Juden wohnt in den vier großen Städten Kyjiv, Dnipropetrovs'k, Charkiv und Odessa. Trotz der Repressionen durch die verschiedenen Herrscher und Regimes der jüngeren Geschichte haben Juden immer eine sehr große Rolle bei der Entwicklung von Handel und Industrie sowie der städtischen Kultur in der Ukraine eingenommen. Das osteuropäische Judentum, insbesondere jüdische Gemeinschaften in den heutigen Staaten Russland, Weißrussland, Polen, der Ukraine und Rumänien, haben eine gemeinsame Geschichte. Während des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelten die Juden dieser Länder verschiedene Formen religiöser und nationaler Identität, die es ihren Gemeinschaften erlaubten, sich dem wechselnden sozialen und politischen Klima bis 1939 anzupassen. Neben den Chassidim entstand im 18. Jahrhundert eine pietistische Strömung, andere bekannten sich zu den Idealen der modernen jüdischen Aufklärung oder zur Haskalah. Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts beteiligten sich Juden aus Osteuropa zunehmend an den neuen politischen Bewegungen des Zionismus und Sozialismus. Die überwältigende Mehrheit der osteuropäischen Juden sprach Jiddisch, und viele der wichtigsten Vertreter moderner jiddischer Literatur lebten und wirkten im Gebiet der heutigen Ukraine, insbesondere in den Städten Odessa, Kyjiv, Lemberg und Černivci (z.B. Mendele Mocher Sforim und Sholem-Aleykhem). Ihre Werke spiegeln die im Wandel begriffene soziale, politische und ökonomische Wirklichkeit des traditionellen Ostjudentums wider.

In Folge der Oktober-Revolution 1917 teilten die Juden das bittere Schicksal der anderen Religionsgemeinschaften. Bis 1939 stellten Juden einen großen Teil der Bevölkerung des heutigen ukrainischen Territoriums. Während des II. Weltkriegs wurden mehr als die Hälfte von ihnen durch das nationalsozialistische Regime ermordet. Auch in sowjetischer Zeit war die jüdische Kultur schweren Repressionen ausgesetzt. Heute genießt ca. eine halbe Million der ukrainischen Juden die neuerrungene Freiheit, die es ihnen erlaubt, ihre Gemeinden wiederzuerrichten und zu erneuern. Yaakov Dov Bleich ist der Hauptrabbiner von Kyjiv und der ganzen Ukraine. Siehe die Webseiten zur *Vereinigung der Juden in der Ukraine* in: www.fjc.ru/ukrainefr.htm; wie auch *Jewish Foundation of Ukraine* in: <http://www.jfu.kiev.ua>; und *Ukrainian Jewish Congress* in: <http://www.jewish.kiev.ua>; siehe V. Jelen'skyj, *Judaizm v Ukraïni*, in: RS 141; ders., *Chasydyzm*, RS 363; M. Kinman, *Reviving Jewish Community Life in Ukraine*, in: *Surviving together* (fall 1996), Vol. 14, Nr. 3.

¹⁸ Ursprünglich war der Islam vorwiegend auf der Krim verbreitet. Das Mitte des 15. Jahrhunderts hier entstandene Tatarenreich geriet sehr bald unter die Herrschaft des Osmanischen Reiches. Die Krimtataren waren Sunniten. In Bachčysaraj, der Hauptstadt des Reiches, gab es im 18. Jahrhundert 18 Moscheen sowie zahlreiche muslimische Schulen. Nachdem das Russische Reich Ende des 18. Jahrhunderts die Krim erobert hatte, begann es die muslimische Bevölkerung zu verfolgen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mussten ca. 161.000 Muslime die Halbinsel verlassen. Im Jahre 1917 machten die Muslime weniger als ein Drittel der ganzen Bevölkerung der Halbinsel aus; in den Städten waren nur ca. 11% der Einwohner Muslime. Die sowjetische Regierung setzte die

ANHANG

Konfessionen	Anzahl der Gemeinden ⁴	Klöster, Missionen	Hochschulen, ⁵ Verlage	Geistliche	Sonntags-schulen	Kultgebäude ⁶
Hinduismus ¹⁹	30/8		2 150/50 Hörer 2 Verlage	43 darunter 1 Ausländer	7	14 im Bau 2
Buddhismus	42/3	1 5 Ordensleute	1 Verlag	35	2	
Gemeinden anderer Ostreligionen ²⁰	22/16			37	3	17 im Bau 1
Gemeinden der heidnischen Religion ²¹	75/2	1 Mission	2 25/9 Hörer	70 4 Verlage	13	5

Politik der Verfolgung von Muslimen fort. Im Mai 1944 wurden 188.626 Tataren der Kollaboration mit den Nationalsozialisten beschuldigt und aus der Krim deportiert. Erst nach der Unabhängigkeit der Ukraine begann die Rückkehr der Krimtataren. Muslimische ethnisch-gemischte Gemeinden gibt es heute in jeder Region der Ukraine. Sie sind überwiegend in drei Strukturen vereinigt: der „Geistlichen Leitung der Muslime der Ukraine“, dem „Geistlichen Zentrum muslimischer Gemeinden in der Ukraine“ und der „Geistlichen Leitung der Muslime der Krim“.

- Die „Geistliche Leitung der Muslime der Krim“ (GLMK) ist im Jahre 1991 entstanden. Sie vereint heute ca. 70% aller vom Staat registrierten Gemeinden der Ukraine und ist auch das geistliche Zentrum der Krimtataren. Die GLMK besitzt die eigene geistliche Schule „Medres“ und gibt eine krimtatarische Zeitung, „Chidjajet“, heraus.
- Die „Geistliche Leitung der Muslime in der Ukraine“ (GLMU) entstand im Jahre 1992 in Kyjiv. Die GLMU versucht alle Muslime verschiedener ethnischer Gruppen zu vereinigen, ohne Rücksicht auf kulturelle Unterschiede, die jede ethnische Gruppe bewahren und entwickeln kann. Die GLMU ist in 10 Regionen der Ukraine vertreten und die zweitgrößte muslimische Struktur in der Ukraine. Unter ihrer Leitung arbeitet das Islamische Institut/Universität in Kyjiv und die Mittelschule „Irschrad“ mit intensiven Kursen in arabischer Sprache, islamischer Kultur und im Koran. Die GLMU gibt auch eine eigene russischsprachige Zeitung, die „Mynaret“, heraus. 1993 wurde die Islamische Universität in Donec’k gegründet.
- Das „Geistliche Zentrum der Muslimischen Gemeinden der Ukraine“ (GZMGU) entstand auf der Basis der unabhängigen Leitung der Muslime in der Ukraine, die im Jahre 1994 registriert wurde. Das GZMGU vereinigt muslimische Gemeinden aus 12 Regionen der Ukraine, deren Mitglieder hauptsächlich zur tatarischen Bevölkerung gehören, und hat national-religiösen Charakter. Die Hauptverwaltung des GZMGU befindet sich in Donec’k. Hier befindet sich auch das regionale islamische Kulturzentrum von Donec’k. Aus dem GZMGU ging im Jahre 1997 die Muslimische Partei der Ukraine hervor.

Schon seit den neunziger Jahren versuchen die ukrainischen Muslime, ihre Aktivitäten und Tätigkeiten gemeinsam zu koordinieren. Mehrfache Versuche, eine allgemeine Versammlung der Muslime in der Ukraine zu veranstalten, werden bis heute angestrebt. Der Installation muslimischer Gemeinden ging die Gründung verschiedener kultureller Zentren voraus. Das erste wurde 1991 in Kyjiv registriert. Unter den weitverbreiteten Wohlfahrtsorganisationen und –stiftungen sind die „CCAP Foundation“, „Al’- Buschra“ und „Das Leben nach Tschernobyl“ die bekanntesten. Besondere Aufmerksamkeit verdient die interregionale Organisation „Arraid“, ein Zusammenschluss von 11 regionalen Organisationen der Ukraine. Siehe <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/muslims>

¹⁹ Offiziell wurde die „Internationale Vereinigung der Hindus“ 1990 registriert. 1995 wurde das All-Ukrainische Zentrum der Hinduistischen Gemeinschaften“ registriert, das ein Führungsorgan des Hinduismus in der Ukraine darstellt. Die Hindu-Gemeinden sind in allen Gebieten der Ukraine präsent: besonders zahlreich in Kyjiv, Donec’k und Odessa. Siehe I. Savina, *Mižnarodne Tovarystvo Svidomosti Krišny*, in: RS 195.

²⁰ Sachodza Joha (7/10) und andere.

²¹ Gemeinden der Ukrainischen Nationalreligion (36/2), Konzil des Nationalen Ukrainischen Glaubens (7) und andere.

ANHANG

Konfessionen	Anzahl der Gemeinden ⁴	Klöster, Missionen	Hochschulen, ⁵ Verlage	Geistliche	Sonntags-schulen	Kultgebäude ⁶
Gemeinden anderer Konfessionen ²²	288/ 56	12 Missionen	3 0/43 Hörer 6 Verlage	342 darunter 29 Ausländer	66	51 im Bau 1
Insgesamt in der Ukraine	27579/ 1047	367 6070 Ordensleute 283 Missionen	163 9458/9992 Hörer 323 Verlage	26650 darunter 728 Ausländer	11453	18634 im Bau 2136

3. Anzahl der Kirchengemeinden und religiösen Organisationen in den Gebieten der Ukraine, in der Hauptstadt Kyjiv und auf der Halbinsel Krim (Stand: 1. Januar 2004)²³

UKRAINE	Orthodoxe ²⁴	Griechisch-Katholiken	Protestanten	Römisch-Katholiken	Andere
Hauptstadt Kyjiv	Gesamt 328/1 UOK (MP) 186 UOK KP 109/1 UAOK 29 Altgläubige 2 Andere 2	9	309/42	21	124/20
Vynnycia Gebiet	Gesamt 1046/59 UOK (MP) 803/52 UOK KP 178 UAOK 53 Altgläubige 9/4 Andere 3/3	14	333/117	126	50/2
Volyn Gebiet	Gesamt 810/4 UOK (MP) 547/1 UOK KP 248/3 UAOK 15	14	359/32	28	9/4
Dnipropetrovsk Gebiet	Gesamt 569/31 UOK (MP) 483 UOK KP 75/31 UAOK 8	5	327/8	5	35

²² Russische Freie Orthodoxe Auslandskirche (9), Russische Wahre Orthodoxe Kirche (31/1), Apokalyptische Kirche (3/3), Juden-Christen (14), Gemeinden des Messianischen Judentums (13), Bahhai Kirche (12) und andere.

²³ Siehe *Relihijni orhanizacii v oblastiach Ukrainy, Kyjevi ta u Krymu*, in: Ludyna i Svit 1: 2004, 35-38.

²⁴ Außer der UOK (MP), UOK KP und UAOK üben in der Ukraine ihre Tätigkeit Gemeinden der Freien Orthodoxen Kirche (ausländische), Russische Wahre Orthodoxe Kirche und unabhängige orthodoxe Gemeinden aus. Sie werden in der Spalte unter „Andere“ aufgeführt.

ANHANG

UKRAINE	Orthodoxe ²⁴	Griechisch-Katholiken	Protestanten	Römisch-Katholiken	Andere
	Altgläubige 2 Andere 1				
Donec'k Gebiet	Gesamt 556 UOK (MP) 469 UOK KP 80 UAOK 3 Altgläubige 1 Andere 3	26	615/27	8/1	76/5
Žytomyr Gebiet	Gesamt 736 UOK (MP) 557 UOK KP 169 UAOK 3 Altgläubige 6 Andere 1	5	276/14	134	26
Zakarpattia Gebiet	Gesamt 594/2 UOK (MP) 574 UOK KP 18/2 UAOK 1 Altgläubige 1	344/10	407/150	91/7	35/31
Zaporizhia Gebiet	Gesamt 400/15 UOK (MP) 289/15 UOK KP 89 UAOK 7 Altgläubige 1 Andere 14	3	306/14	12	43/18
Ivano-Frankivs'k Gebiet	Gesamt 447 UOK (MP) 26 UOK KP 273 UAOK 148	660	116	35	4
Kyjiw Gebiet	Gesamt 866 UOK (MP) 562 UOK KP 288 UAOK 14 Altgläubige 1 Andere 1	8	438	21	20
Kirovohrad Gebiet	Gesamt 257 UOK (MP) 195 UOK KP 43 UAOK 15		211/23	2	13/2

ANHANG

UKRAINE	Orthodoxe ²⁴	Griechisch-Katholiken	Protestanten	Römisch-Katholiken	Andere
	Altgläubige 4				
Lugan'sk Gebiet	Gesamt 350 UOK (MP) 321 UOK KP 18 UAOK 5 Altgläubige 1 Andere 5	2	255/3	1	41
L'viv Gebiet	Gesamt 842 UOK (MP) 61/1 UOK KP 413/1 UAOK 366/2 Andere 2	1507/2	269/53	140/1	27
Mykolajiv Gebiet	Gesamt 377 UOK (MP) 250 UOK KP 116 UAOK 9 Andere 2	5	189/13	9	17/1
Odessa Gebiet	Gesamt 607/4 UOK (MP) 495 UOK KP 78 UAOK 4 Altgläubige 13/4 Andere 17	10	362/25	17	38/1
Poltava Gebiet	Gesamt 536/1 UOK (MP) 394 UOK KP 127 UAOK 12 Andere 3/1	4	261/2	6	28
Rivne Gebiet	Gesamt 885/6 UOK (MP) 583/3 UOK KP 280/3 UAOK 21 Andere 1	3	410/17	17	19
Sumy Gebiet	Gesamt 406 UOK (MP) 341 UOK KP 63 Andere 2	2	166/5	5	12/2

ANHANG

UKRAINE	Orthodoxe ²⁴	Griechisch-Katholiken	Protestanten	Römisch-Katholiken	Andere
Ternopil' Gebiet	Gesamt 621 UOK (MP) 121 UOK KP 210 UAOK 290	777	168	86	4
Charkiv Gebiet	Gesamt 289/1 UOK (MP) 254 UOK KP 15 UAOK 16 Altgläubige 3/1 Andere 1	5	258/51	14	38/9
Cherson Gebiet	Gesamt 406 UOK (MP) 314 UOK KP 55 UAOK 37	7	225/8	14	44
Chmelnyč'k Gebiet	Gesamt 1110 UOK (MP) 858 UOK KP 177 UAOK 69 Altgläubige 4 Andere 2	27	305	142	24
Čerkasy Gebiet	Gesamt 623 UOK (MP) 470 UOK KP 101 UAOK 51 Andere 1	1	335	7	34
Černivci Gebiet	Gesamt 551/4 UOK (MP) 404/2 UOK KP 136/2 Altgläubige 10 Andere 1	21	413/95	32	17/12
Černigiv Gebiet	Gesamt 569/1 UOK (MP) 485 UOK KP 81 Altgläubige 2/1 Andere 1	2	154/29	4	14
Krim AR	Gesamt 563	7	273/38	14	414/20²⁵

²⁵ Hierher gehören 349 muslimische Organisationen, deren Statuten registriert sind, und 20 Gemeinden, die ihre Tätigkeit ohne Registrierung führen.

UKRAINE	Orthodoxe ²⁴	Griechisch-Katholiken	Protestanten	Römisch-Katholiken	Andere
Gebiet	UOK (MP) 512 UOK KP 25 UAOK 12 Altgläubige 3 Andere 11				
Gesamt in der Ukraine	15344/1047	3468/12	7741/766	991/9	1206/127

4. Dynamik des Wachstums der Anzahl der religiösen Gemeinschaften und Organisationen in der Ukraine²⁶

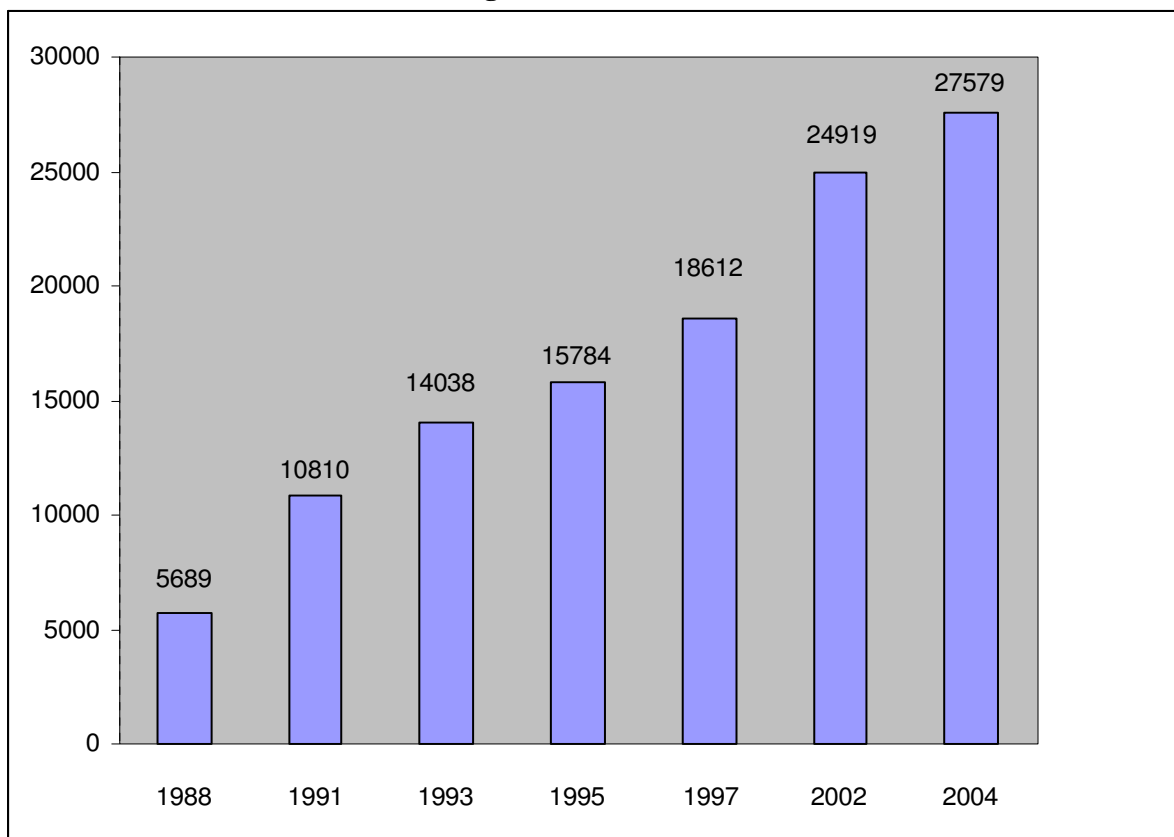


Abbildung 3: Dynamik des Wachstums der Anzahl der religiösen Gemeinschaften und Organisationen in der Ukraine

²⁶ *Kil'kist' relihijnyh gromad v oblastiah Ukrainy, 5.*

**5. Statistische Angaben der Anzahl von Religionsgemeinschaften
ausgewählter osteuropäischer Länder
(Stand: 1996)²⁷**

KONFESSIONEN	Ukraine	Russland	Weißrussland	Moldau	Lettland
ORTHODOXE TRADITION:					
Ukrainisch-Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat)	6564	7195	938	926	111
Ukrainisch-Orthodoxe Kirche Kyjiver Patriarchat	1332	7	-	-	-
Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche	1209	-	-	-	-
Russisch-Orthodoxe Freikirche	10	98	-	-	-
Russisch-Orthodoxe Kirche	4	-	-	-	-
Russisch-Altritualistische Kirche	62	112	-	-	-
Apokalyptische Orthodoxe Kirche	4	-	-	-	-
Wahre Orthodoxe Kirche	14	26	-	-	-
Nasarianer	7	-	-	-	-
Armenisch-Gregorianische Kirche	11	29	-	-	-
KATHOLISCHE TRADITION:					
Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche	3079	-	11	-	2
Römisch-Katholische Kirche	649	183	373	14	196
Armenische Katholische Kirche	1	-	-	-	-
LUTHERISCHE TRADITION:					
Ukrainisch-Lutherische Kirche	3	-	-	-	-
Ukrainisch-Schwedische Kirche	1	-	-	-	-
Presbyterianer	11	129	11	94	-
Methodistische Kirche	8	48	-	-	6
Kalvinische Reformierte Kirche	97	-	1	-	-
Zakarpatische Reformierte Kirche	23	-	-	-	-
EVANGELISCHE TRADITION:					
Evangelische Christen Baptisten (ECB)	1516	677	192	276	79
Kirchenrat der ECB	43	32	-	-	-
Evangelische Christen	73	248	-	-	-
Unabhängige Gemeinden der ECB	42	-	-	-	-
Brüderunität der unabhängigen Kirchen und Missionen der ECB	20	-	-	-	-
Koreanisch-Baptistische Kirche	1	-	-	-	-
Mennoniten	2	1	-	-	-
Christen des Evangelischen Glaubens	852	351	311	92	-
Bund der Freikirchen der ECB	40	-	-	-	-
Charismatiker und Missionskirchen	68	136	-	-	-
ESCHATOLOGISCHE TRENDS:					
Siebenten-Tags-Adventisten	481	222	34	91	42
Reformierte Adventisten	45	-	-	9	-
Zeugen Jehovas	538	129	11	94	-

²⁷ *Relihijna karta dejakych postradjans'kich kraïn, 86-89.*

ANHANG

KONFESSIONEN	Ukraine	Russland	Weißrussland	Moldau	Lettland
Unabhängige Gemeinden	270	-	-	-	-
NEUCHRISTLICHE TRENDS:					
Kirche des Vollen Evangeliums	80	15	21	-	-
Neuapostolische Kirche	33	61	17	1	1
Kirche Jesu Christi der Heiligen letzten Tage	23	9	3	-	-
Mun Kirche	2	13	-	-	-
Kirche Mutter Gottes	4	4	2	-	-
Scientology Kirche	2	1	-	-	-
ANDERE NICHTCHRISTLICHE RELIGIONEN:					
Orthodoxes Judentum	75	50	10	6	6
Progressives Judentum	4	30	5	-	-
Islam	156	2494	20	-	3
Buddhismus	23	124	1	-	5
Hinduismus	28	112	6	1	1
RUN Glaube	32	-	-	-	-
Dao Religion	9	-	-	-	-
Baha'i Religion	8	20	3	1	-
Karaimi	3	-	-	-	-
Reine Weltreligionen	2	-	-	-	-
Tschaitan Mission	1	-	-	-	-

6. Religiosität der Bevölkerung in der Ukraine

Deklarieren sich als gläubig	63,4 %
Deklarieren sich als ungläubig	29,5 %
Undeklariert	7,1 %

7. Konfessionelle Zugehörigkeit der Bevölkerung in der Ukraine

/jene, welche ihre Religionszugehörigkeit deklarierten/²⁸

Orthodoxe	71,8 %
Griechisch-Katholiken	17,5 %
Protestanten	2,2 %
Muslime	0,4 %
„Religiös ohne formeller Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft“	5,3 %

²⁸ Die Umfrage wurde 1996 durchgeführt. Man befragte 2100 Personen, die die ukrainische Bevölkerung der verschiedenen Sozialschichten im Alter über 14 Jahre repräsentierten. *Relihijni hromady i relihijnijst' v Ukraini*, in: *Ludyna i Svit* 4: 1997, 36-38.

LITERATURVERZEICHNIS

Die Abkürzungen erfolgen nach S. Schwertner (Hg.), Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin-New York 1993.

Zusätzlich werden verwendet:

Archiv JZR – Archiv' Jogo-Zapadnoj Rossii (Archiv Süd-West-Russland), hg. v. Vremennaja Kommissija dla razbora drevnich aktov, Kyjiv 1872, 1 ff.

ARI – Ahencija Relihijnoji Informaciji (Agentur religiöser Information) (ukr.), hg. v. „Radio Voskresinnia“, L'viv 1994, 1 ff.

Biuleten' CRI – Biuleten' Centru Relihijnoji Informacii (Bulletin des Zentrums für Religionsinformation) (ukr.), hg. v. Kyjiver Kolleg der Katholischen Theologie des Heiligen Thomas von Aquin, Kyjiv 1995, 1 ff.

Bohoslovia – Bohoslovia, hg. v. Ukrainske Bohoslovs'ke Naukove Tovarystvo (ukr.) (Ukrainische Gesellschaft der Theologiewissenschaften), L'vivs'ka Bohoslovs'ka Akademija, Lemberg 1923, 1 ff.

ECJ – Eastern Churches Journal, hg. v. Society of Saint John Chrysostom, Maidenhead (England)/Fairfax (USA) 1993, 1 ff.

IDOC – Informationsdienst Osteuropäisches Christentum, I. Zaverucha (Hg.), Kiefersfelden 1989, 1 ff.

Logos – Logos: A Journal of Eastern Christian Studies, hg. v. Metropolitan Andrey Sheptytsky Institute of Eastern Christian Studies, Saint Paul University, and the Yorkton Province of the Ukrainian Redemptorists.

Patriarchat – Patriarchat. Za cerkovnu jednist' (ukr.), hg. v. „Ukrainian Patriarchal World Federation and the Ukrainian Patriarchal Society“ in der USA, New York 1967, 1 ff.

PSRL – Polnoje Sobranije Russkich Letopisej (Vollständige Sammlung der Russischen Chroniken), Leningrad 1926.

PVL – Povesti vremennyh let (Chroniken), D. S. Lichačova, B. A. Romanova (Hgg.), Bde. 1-2, Moskau-Leningrad 1950.

RH KUL – Roczniki Humanistyczne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1949 ff.

RIB – Russkaja Istoričeskaja Biblioteka (Russische Geschichtliche Bibliothek), hg. Archiografičeskaja Kommissija, St. Petersburg 1872, 1 ff.

RS – Relihijeznavčyj slovnyk (Das religionswissenschaftliche Wörterbuch), Kyjiv 1996.

SSS – Słownik starożytności słowiańskich, Bde. 1-7, Breslav 1961-1986.

TODRL – Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury (Institut für Antike russische Literatur), Akademie der Wissenschaften der UdSSR, (Puškins Haus), Leningrad 1934, 1 ff.

Zapysky NTŠ – Zapysky Naukovoho Tovarystva imeni Ševčenko (Mitteilungen der Ševčenko-Gesellschaft der Wissenschaften) (ukr.), Lemberg 1892, 1 ff.

ZUNT – Zapysky Ukrainskoho Naukovoho Tovarystva v Kyjivi (Mitteilungen der Ukrainischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kyjiv) (ukr.), M. Hruševskij u.a. (Hgg.), 1908, 1 ff.

1. QUELLEN

AAS – Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909 ff.

Acta Synodalia, Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Bd. 3, (1-2), Typis Polyglottis Vaticanis 1973-74.

- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Ser. II (preparatoria), Bd. 2, Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii, Teil II, Typis Polyglottis Vaticanis 1967.
- Bischofssynode Sonder-Versammlung für Europa, Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat (mit lateinischem Originaltext) 13. Dezember 1991, in: VApS 103, Bonn 1991.
- CIC – Codex Iuris Canonici, AAS 75: 1983.
- CCEO – Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, AAS 82: 1990, 1045-1363.
- Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare, in: LThK Teile 1-3, Freiburg-Basel-Wien 1966-68.
- Die Grundlagen zur Sozialdoktrin der Russischen Orthodoxen Kirche, J. Thesing, R. Uetz (Hgg.), Sankt Augustin 2001.
- DH – Denzinger Heinrich, Hünermann Peter (Hgg.), Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 37. Aufl., Freiburg-Basel-Rom-Wien 1991.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz u. a., Stuttgart 1980.
- Information Service, hg. v. Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Rom 1967 ff.
- Gerosa Libero/Krämer Peter (Hgg.), Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, Paderborn 2000.
- Grundlegende Prinzipien über die Einstellung der Russisch-Orthodoxen Kirche zu den anderen christlichen Konfessionen, 13.-16.08.2000 (russ.), in: ŽMP 10: 2000, 22-30, (siehe englische Fassung: Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church Toward the Other Christian Confessions, in: ECJ 7: 2000, (H. 2), 137-152).
- Johannes Paul II., Botschaft *Magnum Baptismi Donum* an die ukrainischen Katholiken zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew (14. Februar 1988), in: VApS 83A: 1988.
- Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Catechesi tradendae* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Katechese in unserer Zeit, in: VApS 12: 1979.
- Johannes Paul II., Enzyklika von Papst Johannes Paul II. *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene (25. Mai 1995), in: VApS 121: 1995, 5-80.
- Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Euntes in mundum* zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew (25. Januar 1988), in: VApS 83: 1988.
- Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Orientalium Lumen* an den Episkopat, den Klerus und die Gläubigen zum hundertsten Jahrestag des Apostolischen Schreibens *Orientalium dignitas* von Papst Leo XIII., in: VApS 121: 1995.
- Johannes Paul II., Rundschreiben *Slavorum Apostoli* an die Bischöfe, die Priester, die Ordensgemeinschaften und alle Gläubigen in Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der heiligen Cyrill und Methodius vor 1100 Jahren (2. Juni 1985), in: VApS 65: 1985.
- Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Mater*. Über die selige Jungfrau Maria im Leben der pilgernden Kirche (25. März 1987), in: VApS 75: 1987.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (28. Mai 1992), in: VApS 107: 1992, auch in: AAS 85: 1993, 838-850.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000), in: VApS 148: 2000.
- Kongregation für die Glaubenslehre (Webseite), *Note über den Ausdruck „Schwesterkirchen“*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/
- Lubačivs'kyj M. Ivan, *Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris Ritus Byzantino-Ucraini* (Graeco-Rutheni), Bde. 1-10, Castelgandolfo 1965-1974.

- Lubačivs'kyj M. I., *Litterae-Nutiae Patriarchae Kioviensis-halicensis et totius Rus'*, Bde. 11-20, Castelgandolfo 1975-1984.
- Lubačivs'kyj M. I., *Litterae-Nuntiae suae Beatitudinis Mirosalai-Ioannis Cardinalis Lubachivsky*, Bde. 21-23, Rom 1985-1988.
- Les Constitutions Apostoliques III (SC 336), Metzger, M. (Hg.), Paris 1987.
- Mansi Giovanni D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Bde. 1-60, Paris 1899-1927, Graz 1960-61.
- Päpstliche Kommission „Pro Russia“, Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisierung und des ökumenischen Engagements der katholischen Kirche in Russland und in den Ländern der GUS, in: VApS 109: 1992, 15-26.
- Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Die ökumenische Dimension in der Ausbildung/Bildung derer, die in der Pastoral tätig sind, in: VApS 134: 1998.
- Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus, in: VApS 110: 1993.
- Pospishil Victor J. (Hg.), *Eastern Catholic Church Low*, New York 1996.
- Rahner Karl, Vorgrimler Herbert (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums in der bischöflichen genehmigten Übersetzung*, Freiburg i. Br. 1967.
- Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (Hg.), *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche*, Vatikan 1974.
- Sekretariat für die Einheit der Christen: Ökumenisches Direktorium. Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe. Erster Teil, in: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 7, Trier 1967.
- Sekretariat für die Einheit der Christen: Ökumenisches Direktorium. Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse über die ökumenische Aufgabe. Zweiter Teil. Ökumenische Aufgaben der Hochschulbildung, in: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 27, Trier 1970.
- Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen: Erwägungen und Hinweise zum ökumenischen Dialog. Arbeitspapier für die konkrete praktische Durchführung des Dekrets über den Ökumenismus, als Handreichung für die kirchlichen Behörden, in: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 30, Trier 1971, 53-93.
- Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen: Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene, in: *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 56, Trier 1976, 59-147.
- Slipyj Josef, *Opera Omnia Iosephi (Slipyj-Kobernyckyj-Dyčkovskij) Patriarchae et Cardinalis*, J. Choma, J. Muzyczka (Hgg.), Bde. 1-18, Rom 1968-1996.
- Theiner Augustinus, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, Bde. 2-3, Romae 1861, 1863.
- TOMOS AGAPIS. (Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976. Deutsche Übersetzung über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen dem Vatikan und dem Phanar samt einem Anhang über das 10-Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anathemata, das in Rom und Phanar 1875 begangen wurde, sowie über eine Ökumenische Akademie, welche zum selben Anlass am 24. und 25. Januar 1976 in Graz stattfand) Hg. im Auftrag des Stiftungsfonds „Pro Oriente“, Innsbruck-Wien-München 1978.
- Welykyj Athanasius G. (Hg.), *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia*, in: *Analecta OSBM Ser. 2, Sect. 3*, Bd. 1 (1622-1667), Bd. 2 (1667-1710), Bd. 3 (1710-1740), Bd. 5 (1769-1862), Rom 1953 ff.
- Welykyj A. G. (Hg.), *Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600)*, Rom 1970.

- Welykyj A. G. (Hg.), Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia, in: *Analecta OSBM Ser. 2, Sect. 3, Bd. 1, (1075-1700), Bd. 2, (1700-1953)*, Rom 1953-54.
- Welykyj A. G. (Hg.), *Epistolae metropolitaram Kioviensium Catholicorum (1613-1838)*, Bde. 1-9, Rom 1952-1978.
- Welykyj A. G. (Hg.), *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes (1600-1900)*, Bde. 1-5, Rom 1972-1981.
- Welykyj A. G. (Hg.), *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae (1600-1769)*, Bde. 1-3, Rom 1960-1965.
- Welykyj A. G. (Hg.), *Litterae Nuntiorum Apostolicorum Historian Ucrainae illustrantes (1550-1850)*, Bde. 1-13, Rom 1959-1969.

2. DOKUMENTE DER DIALOGKOMMISSIONEN

- Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, München 1982, in: *US 37: 1982, 334-340*.
- Glaube, Sakrament und Einheit der Kirche. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche, verabschiedet in Cassano delle Murge (Bari) am 16. Juni 1987, in: *US 42: 1987, 262-270*.
- Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere, die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, verabschiedet in Valamo, Finnland am 26. Juni 1988, in: *US 43: 1988, 343-352*.

Das Dokument von Moskau (17. Januar 1990)

- Recommendations for Normalising Relations Between Members of the Orthodox Church and the Catholics of the Eastern Rite in the Western Ukraine, in: *JMP 5: 1990, 8-9*.
- Recommendations for the normalization of relations between Orthodox and Catholics of the Eastern Rite in the Western Ukraine, in: *Information Service Nr. 71, 131-133*.
- Empfehlungen zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine, in: *US 45: 1990, 173-176*.

Die Erklärung von Freising (15. Juni 1990)

- Sechste Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Freising 6.-15. Juni 1990, in: *US 45: 1990, 327-329*; Siehe auch in: *OrthFor 4: 1990*.

Das Dokument von Ariccia (15. Juni 1991)

- L'uniatisme, méthode d'union du passé, et recherche actuelle de la pleine communion, in: *OS 40: 1991, 319-321*.
- Uniatism as a method of union in the past and the present search for full communion, in: *Sobornost' 13: 1992 (Nr. 2), 49-54*.
- Der Uniatismus als Unionsmethode der Vergangenheit und die heutige Suche nach der vollen Einheit (russ.), in: *ŽMP 10: 1991, 61-63*.

Das Dokument von Balamand (23. Juni 1993)

- Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, VIIe Session plénière, Ecole théologique de Balamand/Liban, 17-24 juin 1993: „L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion“, in: *Irén. 66 : 1993, 347-356*.

Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, verabschiedet in Balamand, Libanon im Juni 1993, in: US 48: 1993, 256-264.

Andere den Dialog betreffende Dokumente

A Response of the Orthodox/Roman Catholic Consultation in the United States to the Joint International Commission for Theological Dialogue regarding the Balamand Document (dated June 23, 1993): "Uniatism, Method of Union of the Past and the Present Search for Full Communion", in: J. Borelli, J. H. Erickson, (Hgg.), *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-95*, Crestwood/Washington 1996, 184-190.

Commissio Theologica Internationalis, *Themata Selecta de Ecclesiologia. Occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II*, (Documenta 13), Vatikanstadt 1985.

Communiqué on Eastern Europe. Joint Committee of Orthodox and Catholic Bishops, 1992, in: J. Borelli, J. H. Erickson (Hgg.), *The Quest for Unity: Orthodox and Catholics in Dialogue. Documents of the Joint International Commission and Official Dialogues in the United States 1965-95*, Crestwood/Washington 1996, 173-174.

Déclaration d'engagement oecuménique, in: *Chrétiens en marche* 35: 1998, (Nr. 57), 6; auch in: OR 137: 1997, 4.

Der Bericht von Balamand: Fragen und Antworten, in: Th. Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann, (Hgg.), *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945-1997. Eine Dokumentensammlung*, Trier 1999, 112-116.

Groupe des Dombes, *Le ministère de communion dans l'Eglise universelle*, Paris 1986.

Koncepcija ekumeničnoji pozycji Ukraïns'koji Greko-Katolyc'koji Cerkvy (Konzeption der ökumenischen Einstellung der UGKK), in: *Bohoslovija* 65: 2001, 52-68 hier 61; italienische Fassung des Dokumentes siehe in: *La Nuova Europa* 5: 2001, 6-14.

Kommentarij Sinodalnoj Bogoslovskoj Komisii k dokumentam dijaloga mieždu Russkoj Pravoslavnoj i Rimsko-Katoličeskoj Cerkviami, in: *ŽMP* 12: 1997, 24-34.

La Primauté Romaine dans la Communion des Églises. Conclusions du Comité Mixte Catholique-Orthodoxe en France, Présentation par le Métropolitte Jérémie et Mgr André Quélen, Paris 1991, 113-125.

Meyer Harding/Urban H. J., Vischer L. (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1, (1931-1982), Bd. 2, (1982-1990), Paderborn 1983 und 1992.

Response to Balamand from France. Declaration of the Catholic-Orthodox Mixed Commission of France on the Balamand Agreed Statement 'Uniatism, method of union of the past and the present search for full communion' accepted in June 1993 by the Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (Chatenay-Malabry, 19 November 1993), in: *ECJ* 1: 1993/94, (H. 2), 57-62, (französische Urfassung in: SOP, Dokument 184, A, Januar 1994).

Sharing the Ministry of Reconciliation. Statement on the Orthodox-Catholic Dialogue and the Ecumenical Movement. North American Orthodox-Catholic theological Consultation. Brookline /Massachusetts, June 1, 2000, in: *ECJ* 7: 2000, (H. 2), 127-136.

Standing Conference of Orthodox Bishops. A Statement by the On „The Discipline of Holy Communion“, in: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 9: 1965, 38.

Statement of the Inter-Orthodox Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church, in: *GOTR* 35: 1990, 279-281.

3. UNGEZEICHNETE BERICHTE

- Akt ob otlučení ot Cerkvi monacha Filareta (Denysenka) (Akt der Exkommunikation des Mönchs Filaret), in: ŽMP 4: 1997, 18-19.
- A Report on Balamand. Questions and answers by the Orthodox Members of the Orthodox/Roman-Catholic Consultation in the United States, in: ECJ 3: 1996, Nr. 3, 75-83.
- Austausch von Botschaften zwischen Patriarch Pimen und Papst Johannes Paul II., in: SOrth 7: 1981, 3-5.
- Beschluss der Bischofssynode: Aufhebung der Exarchate im Moskauer Patriarchat. in: SOrth April: 1990, 6-8.
- Biblijnyj maraton (ukr.), in: Biuleten' CRI 10: 1995, 2.
- Botschaft der Vorsteher der Heiligen Orthodoxen Kirchen, in: Informationen aus der Orthodoxen Kirche 1-2, 1992, 17-21.
- Chronik cerkovnych podij (ukr.), in: Cerkovna Hazeta (UOK MP) 22 (130): 2005, 2.
- Chronique des églises, in: Irén. 66: 1993, 425-427; Irén. 67: 1994, 414-17, 537-54; Irén. 73: 2000, 461-69.
- Chronicle of the Eastern Churches, in: ECJ 7: 2000, (H. 3), 211.
- Chrystyjany, musulmany ta judeji molat' sia razom za Ukrainu (ukr.), in: ARI 11: 2004, 7.
- Chvoroby ploti u svitli Sviatoho Pys'ma (ukr.), in: Biuleten' CRI 3: 1995, 15-16.
- Cja doroha vede do chramu (ukr.), in: Biuleten' CRI 15: 1997, 4.
- Commission mixte catholique-orthodoxe. La rencontre de Crète (30 mai –8 juin 1984), in: Istina 30: 1985, 169-172.
- Communiqué of the Bilateral Meeting of the russian-orthodox and the roman-catholic churches, in: ECJ 1: 1993/94, Nr. 3, 184-185.
- Das Wohlwollen der sowjetischen Bürger ist spürbar, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 217-218.
- Das Zweite Vatikanische Ökumenische Konzil. Die Konzilsdiskussion über die Ostkirchen, in: HerKorr 19: 1964/65, 226-229
- Decisions of the Bishop's Council (ROK, 30-31. Januar 1990), in: JMP 5: 1990, 5-6.
- Der Patriarch von Russland zu Gast beim Ökumenischen Patriarchen, in: OrthFor 5: 1991, 381-382.
- Der rechtgläubige (d.h. orthodoxe) anti-katholische Kathechismus. IwanoFrankiwnsk, 1994.
- Deržava i cerkva (ukr.), in: Biuleten' CRI 4: 1996, 3.
- Deutsches Bibliotheksinstitut, Regeln für die alphabetische Katalogisierung in wissenschaftlichen Bibliotheken (RAK-WB), 2. Ausgabe/2. Ergänzungslieferung, Berlin 1996.
- Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, in: US 42: 1987, 4-28.
- Die Botschaft der Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos, Panorthodoxos diaskepsis tes Rhodou, in: Ekkl(A) 41: 1964 (H. 3), 633-638, siehe auch in: US 19: 1964, 64-65.
- Die Einheit wieder herstellen. Patriarch Dimitrios I. besuchte Papst Johannes Paul II., in: COst 43: 1988, 3.
- Die Erklärung der Bischofssynode der UGKK vom 31.5.1992 über die Nichtigkeit der sog. Synode von Lemberg 1946, in: Patriarchat 25: 1992, Juli-August, 6-8.
- Die Orthodoxe Diaspora und die Frage der Autokephalie, Texte der Kommission zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche, in: US 49: 1994, 73-75.
- Die Presseerklärung des Erzbischofs Kyrill von Smolensk, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 190-191.

- Die Schreiben ukrainischer Katholiken an Präsident Gorbatschow, an Papst Johannes Paul II., an Bundeskanzler Kohl sowie an die Vertreter der Teilnehmerstaaten an der Wiener Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa aus den Jahren 1987 und 1988, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 47-55.
- Die Ukraine im Jahr 1988, in: COst 44: 1989, 18-22.
- Dijalnist' ekumeničnoi sekcii kulturno-prosvitskoho centru, 'Nove Žyttia' (ukr.), in: ARI 39: 1994, 7.
- Dijalnist' Misijno-Prosvitskoho Centru (ukr.), in: ARI 16: 1994, 5-6.
- Drohung und Mahnung nach Rom. Der Erzbischof von Smolensk warnt vor Wiedererrichtung der ukrainisch-katholischen Kirche, in: Deutsche Tagespost vom 30. November, Nr. 143: 1989, 4.
- Ekumenični velykopostni rekolekcji na Askoldovij Mohyli, in: ARI 14: 1997, 4.
- Erklärung der heiligen Synode der ROK über die Sondersynode der katholischen Bischöfe Europas (russ.), in: ŽMP 1: 1992, 11-12.
- Zajava ukrajins'koji katolyc'koji ijerarchiji (Erklärung der Hierarchie der UGKK zum Dokument von Freising), in: Patriarchat 23: 1990, September, 17.
- Stanovyšče Ijerarchii Ukrajins'koji Greko-Katolyc'koji Cerkvy v Ukrajini vidnosno rozmov Čotyrochstoronnioji Komissii (Erklärung der Hierarchie der UGKK zum Stand der Gespräche der Viererkommission), in: Patriarchat 23: 1990, Mai, 4-6.
- Erneuerung der Einheit im Patriarchat Antiochien. Kommuniqué der Melkitischen Griechisch-Katholischen Synode Raboueh (Libanon), 22. bis 27. Juli 1996, in: COst 51: 1996, 258-260.
- Erste Plenartagung der Gemischten Kommission: Patmos-Rhodos, 29. Mai bis 4. Juni 1980, in: Pro Oriente Bd. 12, 1987, 53-74.
- Existenzrecht der ukrainisch-katholischen Kirche betont. Russisch-orthodoxer Bischof ist besorgt über Gewalt in der Ukraine, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 195.
- Folgenschwerer Bruch einer tausendjährigen Einheit. Heiliger Synod setzt Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel aus, in: SOrth 1: 1996, 5-6.
- Gegen Gewalt, für einen Dialog der Kirchen. Pressekonferenz mit Erzbischof Kyrill über die Situation in der Westukraine, in: SOrth Februar 1990, 9.
- Gemeinsame Erklärung Papst Johannes Pauls II., und des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. vom 30.11.1979, in: COst 35: 1980, 6-7.
- Geplatzter Patriarchengipfel, in: COst 52: 1997, 203-204.
- Gewalt ist keine Lösung. Keine Abwerbung von Mitgliedern einer anderen Kirche, in: OR(D) 20: 1990, (H. 11), 4.
- Gramota Alexija Vtorogo, Božuju milostuju Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi, mitropolitu Kijevskomu i vseja Ukrainy Filaretu (27. Oktober 1990), in: ŽMP 2: 1991, 11.
- Heiliger Synod der Russischen Orthodoxen Kirche. Erklärung zur Situation in den westlichen Gebieten der Ukraine, in: SOrth März 1990, 2-3, (ebenso in: ŽMP 3: 1990, 2-3).
- Heiliges und Großes Konzil, Dokumente der Panorthodoxen Vorbereitungskonferenzen, in: OrthFor 5: 1991, 319-357.
- I čudesna i dovhoočikuvana (ukr.), in: Biuleten' CRI 3-4: 1997, 3-4.
- Inter-Orthodox Commission for dialogue with Roman Catholic meets at the Phanar, in: ECJ 2: 1995, (H. 3), 239-240.
- Interview mit dem Lemberger Erzbischof Petro (Petrusch) von der UAOK, in: IDOC 11: 1993, 13-14.
- Iskustvo primirijet konfesii (ukr.), in: Biuleten' CRI 10: 1995, 8.
- Ivano-Frankivs'ka ta Bučac'ka jeparhii, in: ARI 4: 2001, 9.

- Iz Komuniké Verchovnogo Serkretariata i Svjaščennogo Synoda Vselenskogo Patriarchata (22. Februar 1996) (russ.), in: ŽMP 3: 1996, 14.
- Joint international commission for the theological dialogue between the roman catholic church and the orthodox church: seventh plenary session, Balamand school of theology (Lebanon) June 17-24, 1993. Communiqué, in: Information Service 83, 1993, 95.
- Katholische Ostchristen in der Tschechoslowakei, in: COst 23: 1968, 124.
- Kievan Church Study Group, Statement on Church of Antioche Initiative, in: ECJ 3: 1996, Nr. 3, 73-74.
- Kilkist' relihijnych hromad stanom na 1. sičnia 1997 (ukr.), in: Ludyna i svit 3: 1997, 2-5.
- Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchates. Erklärung des Pressedienstes, in: SOrth 3: 2002, 6.
- Kirchliches Außenamt des Moskauer Patriarchats. Katholischer Proselytismus unter der orthodoxen Bevölkerung Russlands. Eine Klarstellung, Moskau 25. Juni 2002, in: SOrth 3: 2002, 7-15.
- KNA – Ökumenische Information, hg. von KNA in Verbindung mit dem Johann-Adam-Möller Institut, Bonn 1989-1993.
- L'Église ukrainienne de la Diaspora reçue dans la juridiction du Patriarchat de Constantinople, in: Istina 40: 1995, 419-424.
- Le Patriarche d'Alexandrie fait l'apologie du dialogue avec Rome, in: SOP 120: 1987, 8-9.
- Le rêve du patriarche de Roumanie, in: La Croix v. 16.04.1994, 14.
- Ludy riznych virospovidan' dopomožut' vidbuduvaty Blahoviščenskyj chram (ukr.), in: ARI 23: 1997, 6.
- Mediki svierjajutsia s Biblijej (ukr.), in: Biuleten' CRI 10: 1995, 18.
- Meeting of the Delegations of the Holy See and the Patriarchate of Moscow. January 12-13, 1996, Rome, in: Information Service 91: 1996, 62.
- „Memorandum chrystyjans'kych konfesij Ukrainy pro nespryjnattia sylovych dij u mižkonfesijnych vzajemynach“, in: Parafialna Hazeta 15: 1997, 1-6.
- „Misja dla moreplavciv“ vidvidala korabli NATO (ukr.), in: ARI 13: 1997, 5-6.
- Mižkonfesijnyj spir u Medynyčach rozviazav 'Berkut' (ukr.), in: Biuleten' CRI 3: 1995, 12.
- Molodi Ukraïnci chočut' myrytysia (ukr.), in: Biuleten' CRI 7: 1995, 5.
- Moskauer Patriarchat ruft Orthodoxie zur Einheit auf, in: COst 51: 1996, 134.
- Moskau und Konstantinopel: Beratung über Ukraine und Estland, in: COst 56: 2001, 218-219.
- Na Ivano-Frankivščyni stvoreno Ekumeničnu Radu (ukr.), in: ARI 2: 1997, 3.
- Na zustriči u Ciurychu predstavnyky Konstantynopol's'koho i Moskovs'koho patriarchativ obhovoryly „ukraïns'ke“ i „estons'ke“ pytannia, in: ARI 4: 2001, 24.
- Neue Initiative für Einheit zwischen Orthodoxie und Rom, in: Kathpress-Tagesdienst Nr. 114 v. 18. 5. 1996, 12-14.
- Neue orthodox-unierte Vorwürfe. Katholiken übernahmen Kathedrale in Blaj – Patriarch Teoctist: Kein ökumenischer Dialog in diesem Pontifikat mehr – katholisch gewordener Geistlicher aus Pfarrwohnung verjagt, in: IDOC 3: 1991, Nr. 9-10, 20-22.
- Nouvelle Eparchie des Etats-Unis, in: Le Lien. Revue du Patriarcat Grec-Melkit Catholique 42: 1977, (H. 3/4), 13-17.
- Novyj Predstojatel' Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: ŽMP 8: 1992, XII.
- Novyj ukraïns'kyj pereklad Biblii (ukr.), in: ARI 21: 1996, 9.
- Obraščeniye episkopata Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi z Swiatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Alexiju II i episkopatu Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (russ.), in: ŽMP 2: 1991, 4-5.

- Obraščeniye episkopov Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi k Sviatejšemu Patriarchu Moskovskomu i vseja Rusi Alexiju II, Sviaščennomu Sinodu i vsem Archijerejam Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (russ.), in: ŽMP 4: 1992, 5.
- Opredelenie Archijerejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi „Ob otdelnych voprosach vnutrennej žizni i vnešnej dejatel'nosti Cerkvi“ (Bestimmung des Bischöflichen Konzils der ROK „Über einzelne Fragen des inneren Lebens und der äußeren Wirksamkeit der Kirche), in: ŽMP 4: 1997, 12-16.
- Opredelenie ob Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi (russ.), in: ŽMP 2: 1991, 2.
- Opredelenie Pomestnogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Bestimmung des Landeskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche), in: ŽMP 9: 1990, 7-8.
- Opredelenie Sobora Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi po voprosu polnoj samostojatel'nosti Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi (1.-3. November 1991), in: ŽMP 3: 1992, 3-4.
- Orthodoxe Konferenz im westukrainischen Kloster von Potschajiw verurteilt „Globale katholische Expansion“ und appelliert an Gorbatschow als „Nachfahren der Kosaken“, die orthodoxe russische „Tradition der Väter“ zu schützen, in: IDOC 3: 1991, Nr. 7-8, 8-9.
- Orthodoxes et autres chrétiens, in: Irén. 73: 2000, 112.
- Orthodoxes Gipfeltreffen im Phanar, in: COst 47: 1992, 125-126.
- Orthodoxie: Legalisierung Ukrainisch-Katholischer Kirche erwogen, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 193-194.
- Orthodoxie verlangt vom Vatikan „konkrete Schritte“, in: COst 48: 1993, 54.
- Ostkirchliche Einwände gegen das neue Kanonische Recht für die Orientalischen Kirchen, in: HerKorr 13: 1958/59, 84-87.
- Panorthodoxe Entscheidung zur Frage der Unierten, in: OrthFor 5: 1991, 155-156.
- Papstprimat derzeit einziges Hindernis der Ökumene, in: Deutsche Tagespost vom 13. Februar, 19: 1996, 5.
- Patriarch Filaret vidpovidaje na zapytannia čytačiv „Molodoji Ukrainy“, in: ARI 173: 1997, 5.
- Perehovory u Vselens'kiy Patriarchii (Verhandlungen im Ökumenischen Patriarchat), in: ARI 8: 2001, 14.
- Plenary Meeting Pontifical Council for promoting Christian Unity 28.1.-2.2.1991, in: Information Service 78: 1991.
- Pomiestnoj Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (30. Mai – 2. Juni 1971) (russ.), in: ŽMP 6: 1971, 17-22.
- Postanovlenije Sobora Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi (26. Juni 1992), in: ŽMP 11: 1992, VII-VIII.
- Pressekommuniqué der ersten Vollversammlung, Rhodos 3. Juni 1980, in: Pro Oriente Bd. 12, 1987, 67-68.
- Pressekommuniqué der UGKC in Moskau 14.-15.01.1998, in: Viruju 1998, 3.
- Pro nove vydannia UBT ukrains'koho perekladu Swiatoho Pys'ma. Interview mit Pr R. Turkonjanenko, UGKK, dem Mitglied der „Ukrainischen Bibelgesellschaft“, in: ARI 30: 1998, 12-15.
- Radio „Voskresinnia“ ne lyše dla katolykiv (ukr.), in: ARI 12: 1995, 13.
- Reflections on the Ariccia Working Draft by the Kievan Church Study Group, Meeting in Ottawa, Canada, April 21-23, 1993, in: Logos 35: 1994, 79-81.
- Relations entre les Communions, in: Irén. 66: 1993, 499.
- Response to Balamand from France, in: ECJ 1: 1993/94, Nr. 1, 57-62.
- Réunion a Vienne de la sous-commission de dialogue orthodoxe-catholique romain pour les questions de prosélytisme, in: Episkepsis 21, Nr. 433 vom 15.2.1990, 5-6.

- Rumänien: Orthodox-unierter Dialog. Teoctist spricht von „Schwesterkirche“, in: KNA-ÖI 31: 1995, 1.
- Rumänien – Versöhnung in Wahrheit und Gerechtigkeit, in: Kathpress-Tagesdienst Nr. 124 (31.5.1996), 3-6.
- Rückgabe von konfiszierten Kirchen an Katholiken vereinbart. UdSSR. Gemeinsame katholisch-orthodoxe Kommission erreichte Einigung, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 213-214.
- Rückschlag für katholisch-orthodoxen Dialog. Theologisches Gipfeltreffen beider Kirchen um ein Jahr verschoben, in: COst 47: 1992, 264.
- Russland/Ukraine: Kirchliche „KGB-Agenten“ und die Kirche des Westens, in: IDOC, Nr. 1-2/92 vom 31. Januar 1992, 4-5.
- Scharfe Reaktion der rumänischen Kirchenleitung auf Papst-Forderung, in: COst 37: 1982, 67-68.
- „Schock“ über Bruch zwischen Moskau und Konstantinopel, in: COst 51: 1996, 133-134.
- Selbständige Kirche im unabhängigen Staat. Der Weg der ukrainischen Orthodoxie in den letzten Jahren, in: SOrth 1: 1994, 9-14.
- Spivpracia Evreiv iz chrystyjanskymy Cerkvamy (ukr.), ARI 31: 1996, 7.
- Spivpracia navčalnych zakladiv UGKC ta UAPC (ukr.), in: ARI 7: 1997, 3.
- Studiengruppe der Kyjiver Kirche in Rom (ukr.), in: META 78, Lemberg, 1995, 1.
- Study Paper: The Territory of the Ukrainian Greco-Catholic Church, in: Logos 35: 1994, 313-346.
- Stvorennia „Klubu Chrystyjanskoi Intelihencii“ pry Sviatodmytrievskomu Chrami UAPC v Charkovi (ukr.), ARI 37: 1995, 6.
- Teilnehmerliste an der ersten Plenartagung der Gemischten Kommission, in: Im Dialog der Wahrheit. Dokumentation des römisch-katholisch/orthodoxen Theologischen Dialogs. XLI. Ökumenisches Symposium. Ökumenische Gastfreundschaft 1982-1989. Pro Oriente und die Orthodoxie (Pro Oriente Bd. 12), Innsbruck-Wien 1990, 44-45.
- Ternopil maje biblijnij instytut (ukr.), in: Biuleten' CRI 1: 1997, 11-12.
- The Lvov Church Council. Documents and Materials. 1946-1981, Moscow 1983.
- „Tiefes Bedauern“ über Nichtteilnahme. Vatikan weist Vorwürfe des Moskauer Patriarchats zurück, in: OR(D) 43: 1991, 3.
- Ukraine: Kardinal Lubachiwsky fordert vatikanische Bestätigung der Beschlüsse seiner Bischofssynode, in: IDOC 5: 1993, Nr. 3-4, 7-8.
- Ukraine: Katholisch-orthodoxe Dialog-Kommission eingesetzt. Vatikan-Delegation reist Anfang nächster Woche erneut nach Moskau, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, 1990, 212-213.
- Ukrainer bitten um Patriarchat, in: OR(D) 22: 1992, (H. 24), 1.
- Ukraine: Unierte Bischofssynode besiegelt Normalisierung des kirchlichen Lebens, in: IDOC 4: 1992, Nr. 6-7, 6-7.
- Ukraine: Werden im Herbst zwei orthodoxe Patriarchen gewählt?, in: IDOC 12: 1993, 16.
- Ukrainian Bible Society Founded (USSR), in: Keston News Service 379: 1991, 7.
- Ukrainischer Pressedienst Nr. 10 (34): „Im Untergrund werden wir stärker.“ Das Problem der Legalisierung der Ukrainischen Katholischen Kirche in der UdSSR, in: COst 44: 1989, 24-28.
- Ukrainischer Pressedienst 12/1988: „Die Behörden haben keine neuen Argumente“, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 112-113.
- Ukrainisches katholisches Bürgerkomitee appelliert an Papst Johannes Paul II. und den sowjetischen Ratsvorsitzenden für religiöse Angelegenheiten: Katholische Registrierungsanträge werden nicht

- bearbeitet und orthodoxe Beschuldigungen können nicht in den denselben Medien widerlegt werden, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 197-198.
- Unierte der Westukraine auf dem Prüfstand. Nationalistisch motivierter Eifer mit tragischen Folgen, in: SOrth März 1990, 7-10.
- Uniertenfrage wird besprochen. Nächste Sitzung der Gemeinsamen Dialog-Kommission in München, in: OR(D) 1990, Nr. 9, 2. März 1990, 4.
- Unierte rufen Orthodoxe zum Dialog auf, in: COst 48: 1993, 112.
- U. R., Katholische Ostkirchen: Anstöße zur ökumenischen Öffnung, in: HerKorr 51: 1997, 444-446.
- Verfügungen der Heiligen Synode, in: SOrth 2: 1970, 4-8.
- Verstimmung unter Brüdern, in: COst 56: 2001, 380.
- „Vijna“ miž Konstantynopols'kym i Moskovs'kym patriarchatamy praktyčno prohološena, in: ARI 7: 2001, 25.
- Visit of the delegation from Ecumenical Patriarchate in Rome. June 26-30, 1992. Message of Patriarch Bartholomaios I, in: Information Service 82, 1993, 15-16.
- V Moskvě vyrazili nedoumenie v svjazi s kanoničeskimi pritižanijami Konstantinopola na territoriju Ukrainy, in: Moskovskij Cerkovnyj Vestnik 6 (307) März-April: 2005, 4.
- Vručenie Sviatejšemu Patriarchu Moskovskomu i Vseja Rusi Alexiju Gosudarstvennoj Premii Rossii, in: ŽMP 7: 2006, 12-16.
- Vystavka christijanskich izdatelstv prošla v Kieve (ukr.), in: Biuleten' CRI 7: 1996, 7.
- Zajava rady v spravach religij pry radi ministerij Ukrajins'koji RSR (ukr.) (Erklärung des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der Ukrainischen SSR), in: Patriarchat 23: 1990, Januar, 5.
- Zajavlenie Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v svjazi s učreždeniem novych katoličeskich eparchij na Ukraine (Erklärung des Heiligen Synodes der Russisch-Orthodoxen Kirche über die Gründung der neuen katholischen Diözesen in der Ukraine), in: ŽMP 8: 2002, 18-19; siehe auch in: SOrth 3: 2002, 5-6.
- Zaklyk predstavnykiv pravoslavnoho, katolic'koho, protestans'koho, judejs'koho ta musulmans'koho virospovidan' Ukrainy do molytvy (5. Dezember 2005), in: ARI 12: 2004, 20.
- Zasidannia predstavnykiv riznych konfesij u Rivnomu (ukr.), in: ARI 9: 1996, 7.
- Žinky riznych konfesji jednajut'sia u spilnij molytvi za Ukrainu, in: ARI 11: 2004, 19.
- Zusammenfassung von Berichten russischer Zeitungen über die Agententätigkeit von Bischöfen der ROK, in: IDOC 4: 1992, Nr. 1-2 vom 31.1.1992, 2-5, 24-25.
- Zustrič predstavnykiv UPC KP i Tovarystva Cvidomosti Krišny (ukr.), in: ARI 3: 1997, 6.
- Zustrič z iniciatorom konstantinopol's'kych Domovlenostej (Treffen mit dem Initiator Konstantinopeler Vereinbarungen), in: ARI 11: 2000, 18.
- Zvernennia Čotyrystoronnioji Komissii dla normalizacii vidnosyn miž pravoslavnyymi i katolykamy schidnoho obrjadu (Greko-Katolykamy) na Zachidnij Ukrajinі (Aufruf der Viererkommission zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine), in: Patriarchat 23: 1990, Mai, 6-7.
- Zweite Sitzung des Koordinationskomitees der Gemischten Kommission: Nikosia, 12. bis 17. Juni 1983, in: Pro Oriente Bd. 12, 1987, 110.

4. WEITERE LITERATUR

- Abgarowicz Kazimierz, Kronika wielkopolska, Warschau 1965.
- Abraham Władysław, Powstanie i organizacyi kościoła łacińskiego na Rusi, Bd. 1, Lemberg 1904.
- Afanassieff Nicolas, Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff (Hgg.), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, 7-65.
- Aghiorgoussis Maximos, „Sister Churches“. Ecclesiological Implications, in: Epistemoniche Parusía 'Estias Theológon Chálches 3: 1994, 349-394.
- Akanthopulos Prodromos, Oi thesmoí tes „autonomias“ kai tou „autokefálou“ ton Orthodoxón Ekklesion súmfona me to thetikó díkaio tou Oikoumenikoú Patriarcheíou katá te diáþkeia tou 19ou kai 20ou aióna, Thessaloniki 1988.
- Alberigo Giuseppe, Cardinalato e collegialità: studi sull' ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo, Florenz 1969.
- Alexij II. (Patriarch), „Der Besuch des Papstes konnte keine Entspannung der interkonfessionellen Lage in der Ukraine bringen“, in: SOrth 3: 2001, 6-7.
- Alexis Patriarch of Moscow, Letter to Patriarch Bartholomew, 18. Mai 1995, in: ECJ 2: 1995, (H. 3), 225-232.
- Alexij II., Doklad patriarcha Moskovskogo i Vseja Rusi Alexija (russ.), in: ŽMP 10: 2004, 31-71.
- Alexij II., Doklad Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Alexija II na Archijerejskom Sobore Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (Vortrag des Patriarchen von Moskau und Ganz Russland Alexija II. auf der Synode der Russischen Orthodoxen Kirche – 18.02.1997), in: ŽMP 3: 1997, 12-82.
- Alexij II., Poslanie Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi pastyriam i pastve Pravoslavnoj Ukrainy, in: ŽMP 6: 1992, XII.
- Alexij II., Poslanie Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Alexija II i Svjaščennogo Synoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi k episkopatu, kliru i mirjanam Ukrainskoj Pravoslavnoj Cerkvi, in: ŽMP 7: 1992, IX-X.
- Alexij II., Sudebnoje dejanije Archierejskogo Sobora Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi (11. Juni 1992) (russ.), in: ŽMP 8: 1992, IX-X.
- Alexij II., Zajavlenie Patriarcha Moskovskogo i vseja Rusi Alexija i Svjaščennogo Sinoda Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v svjazi s sozdaniem v Rossii katoličeskich eparchii i „cerkovnoj provincii“ (Erklärung des Patriarchen von Moskau und Ganz Russland, Alexij und dem Heiligen Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche über die Gründung der katholischen Diözesen und der „Kirchenprovinz“ in Russland, 12. Februar 2002), in: ŽMP 3: 2002, 4-5.
- Alfeyev Hilarion, Que signifie pour les orthodoxes l'abandon par le pape du titre „patriarche d'Occident“?, in: Istina 51: 2006 (H. 1), 14-15.
- Alfeyev H., „Les Églises orthodoxes ne feront pas leur deuil du titre de patriarche d'Occident“, in: Istina 51: 2006 (H. 1), 17-18.
- Ammann Albert, M., Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950.
- Ammann A. M., Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Unionsentscheidungen in Polen-Litauen, in: OCP 8: 1942, 289-316.
- Ammann A. M., Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byzantinischen Großkirche (988-1459), Würzburg 1955. (= ÖC NF 13)
- Anatoly (Bischof von Ufa), Der Metropolit von der Rus' und der Patriarch von Moskau in ihrem Dienst an der Einheit der Kirche, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum, St. Ottilien 1991, (Koinonia Bd. 9), 225-242.

- Antonij (Patriarch), Hramota patriarcha Antonija k' polskomu korolu Jagello s otvietom na priedloženije o sojedinenii cerkvi, s prosboj o zaklučenii sojuza z venherskim korolom, dla vojny protiv nieviernych, i s uviedomljenjem o halickom episkopie Ioannie i vilenskom arhiepiskopie Michaile, posylajemom iz Konstantinopola po dielam halickoj cerkvi (janvar' 1397) (griech. u. altslaw.), in: RIB, Bd. 6, St. Petersburg 1880, Anhang Nr. 44, S. 297-302.
- Andresen Carl, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart 1971.
- Armstark Rudolf, Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche. Erinnerungen des Metropoliten Vasyl' K. Lypkivs'kyj, Würzburg 1982.
- Aseev Jurij S./ Dovzenko B. J./ Kolomiez M. S. (Hgg.), Istorija ukrainskogo mystectwa (Die Kunst der antiken Zeit und der Epoche der Kyjiver Rus', Bd. 1, Kyjiv 1966.
- Athenagoras (Ökumenischer Patriarch), He egkúklios, eis ten opoían anaféretai he A. Th. Panagiótes, ho Oikoumenikós Patriárches k.k. Demétrios, echei hos akoloúthos (14. März 1964), in: Episkepsis, Nr. 308/1.02.1984, 2-3.
- Augustinos Lambardakis (Metropolit von Deutschland und Zentraleuropa), Erneute Taufe nach Konversion ist unzulässig!, in: US 52: 1997, 120.
- Aymans Winfried, Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: AKathKR 160: 1991, 367-389.
- Babiak Augustyn, Le metropolite Andre Cheptytskyi et les synodes de 1940 à 1944, Lyon-Lemberg 1999.
- Babij Mykhailo, Ukrainska Asocjacija Relihijeznaciv, in: A. Kolodnyj, B. Lubovnyk (Hgg.), Relihioznawčyj Slovnyk (RC), Kyjiv 1996, Sp. 345.
- Babris Peter J., Silent Churches. Persecution of Religions in the soviet-dominated Areas, Illinois 1978.
- Bachmann Arnold, Galiziens Mennoniten im Wandel der Zeiten. Ihre Geschichte und ihre Familien, Darmstadt 1984.
- Bachmann Peter, Mennoniten in Kleinpolen, Lemberg 1934.
- Balašov Nikolaj, Cerkov' Christova, eë priroda. Avtokefal'nye Pomestye Cerkvi, in: ŽMP 11: 1993, 25-34.
- Balthasar Hans Urs von, Der antirömische Affekt, Freiburg 1974.
- Baran Alexander, The Ukrainian Patriarchate of Pope Gregory XVI, in: St. Paul University Ottawa, Ontario (Hg.), Millennium of Christianity in Ukraine. A Symposium, Ottawa 1987, 213-223.
- Baran A., Progetto del Patriarchato Ucraino di Gregorio XVI, in: Analecta OSBM Bd. 3, fasc. 1-2, Rom 1958, 454-475.
- Barlaam, Oratio pro unione, in: PG, Bd. 151, 1331-1342.
- Bârlea Octavian, Die Existenz der Unierten als Problem im ökumenischen Dialog, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), Religion und Kirche im alten Österreich, Pro Oriente Bd. 18, Innsbruck-Wien 1996, 134-137.
- Barré Henri, Trinité que j'adore: perspectives théologiques, Paris 1965.
- Barrett David B. (Hg.), World Christian Encyclopaedia. A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900–2000, Oxford-New York 1982, 689-697.
- Bartholomaios I. (Patriarch von Konstantinopel), Rede vom 30.11.1993 zum Thronfest der Heiligen Großen Kirche Christi, La fête patronale de l'Eglise de Constantinople, in: Episkepsis Nr. 499 (vom 31.12.1993), 8-9, (englische Fassung in: One Church 1: 1993, 9).
- Bartholomew I., (Ecumenical Patriarch), Allocution at audience for the Kievan Church Study Group (28.06.1995), in: ECJ 2: 1995, Nr. 2, 24-25.
- Bartholomew I., (Ecumenical Patriarch), Reply to Patriarch Alexis. July 11, 1995, in: ECJ 2: 1995, Nr. 3, 233-237.

- Bartolomaios (Metropolit von Philadelphia), Der Verlauf des Theologischen Dialogs zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Am Beginn des theologischen Dialogs, (Pro Oriente Bd. 10), Innsbruck-Wien 1987, 245-263.
- Bartholomaios (Patriarch), Address of His All Holiness the Ecumenical Patriarch Bartholomaios of Constantinople during Vespers at the Monastery of Chevetogne, Belgium 1.11.1994, in: ECJ 1: 1993/4, Nr. 3, 7-11.
- Bartholomaios (Patriarch), Reception of the Ukrainian Orthodox in the Diaspora. Address of His All Holiness Bartholomaios during the Divine Liturgy on Sunday of Orthodoxy in the Course of the Celebratory Confirmation of the Recent Reception under the Ecumenical Patriarchate of all the Ukrainian Orthodox in the Diaspora from 12. März 1995, in: ECJ 2: 1995, Nr. 1, 40-46.
- Bartholomaios, Patriarch Bartholomew Regarding the Eastern Catholic Churches, in: ECJ 2: 1995, Nr. 3, 29-31.
- Bartholomaios, Interview with Patriarch Bartholomew I, in: ECJ 3: 1996, Nr. 1, 11-14.
- Basarab Mircea, Balamand – und wie geht es weiter?, in: US 50: 1995, 69-75.
- Basarab M., Uniatismus und Proselytismus auf der Tagesordnung des internationalen katholisch/orthodoxen Dialogs, in: US 45: 1990, 321-323, 329.
- Basdekis Athanasios, Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche, in: OrthFor 9: 1995, 65-86.
- Basdekis A., Die Ökumene-Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. „Ut unum sint“. Würdigung und Anmerkungen aus orthodoxer Sicht, in: W. Seidel, P. Reifenberg (Hgg.), Neue Anstöße für die Ökumene? Zur Ökumene-Enzyklika Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint“, (Materialien 11, Bildungszentrum der Diözese Mainz), Studentagung am 14. Oktober 1995 im Erbacher Hof, 1-25.
- Basdekis A., Eucharistie- und Kirchengemeinschaft aus orthodoxer Sicht. Unter besonderer Berücksichtigung der Ergebnisse des theologischen Dialogs zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, in: B. J. Hilberath, D. Sattler (Hgg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Mainz 1995, 457-472.
- Basdekis A., Orthodoxe Stellungnahme zur Enzyklika „Ut unum sint“, in: KNA-ÖKI 52/53, 19. Dezember 1995, 5-11.
- Baumer Iso, Das katholische Ostkirchenrecht, in: COst 60: 2005, 247-264.
- Baumer I., Galizien, Bukovina und Karpaten: Griechisch-Katholische, Juden und Huzulen. Reise- und Gesprächsnotizen und systematisch-historischer Überblick, in: COst 52: 1997, 328-354.
- Baumgarten Nickolas de, Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du XI au XIIIe siècle, in: OrChr(R) 9: 1927, 1-95.
- Beck Hans Georg, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959.
- Beinert Wolfgang, Das Petrusamt und die Ortskirchen, in: A. Brandenburg, H. J. Urban (Hgg.), Petrus und Papst. Evangelium – Einheit und Kirche – Papstdienst, Beiträge und Notizen, Münster 1977, 95-116.
- Beinert W., Ortskirche und Ökumene, in: US 30: 1975, 208-215.
- Bendyk Myron, Pomisnist' Cerkov u Vselen's'kij Cerkvi v navčanni l'vivs'kych mytropolityv ukrajins'koho obriadu XX. stolittia (ukr.) (Die Orthaftigkeit der Kirchen in der Universalkirche in der Lehre der Lemberger Metropolitens des ukrainischen Ritus des 20. Jahrhunderts), Ivano-Frankivs'k 2004.
- Berkov Pavel N., Das „russische Thema“ in der mittelhochdeutschen Literatur, in: ZSl 21: 1976, 297-310.
- Bessarion von Nizäa, Oratio dogmatica de Unione, in: E. Candal (Hg.), Concilium Florentinum, Bd. 7/1, Rom 1958.

- Biedermann Hermenegild, M., Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand, in: COst 37: 1982, 4-14.
- Biedermann H. M., Orthodoxie und Unia. Das Dokument von Balamand (17.-24.6.1993), in: OS 44: 1995, 11-32.
- Biedermann H. M., Orthodoxie und Katholizismus nach dem Konzil aus der Sicht eines griechischen Theologen, in: OS, 16: 1967, 289-303.
- Biedermann H. M., Gotteslehre und Kirchenverständnis. Zugang der orthodoxen und katholischen Theologie, in: ThPQ 129: 1981, 131-142.
- Biedermann H. M., Art. Autokephalie, in: LThK Bd. 1, Sp. 1292-1294.
- Biedermann H. M., Die modernen Autokephalien in: Kanon 4: 1980, 68-91.
- Biedermann H. M., Das Verhältnis von orthodoxer und katholischer Kirche in der Gegenwart, in: Cath(M) 33: 1979, 9-29.
- Biedermann H. M., Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts und das orthodoxe Verständnis der Ortskirchen, in: H. Fleckenstein u. a. (Hgg.), Ortskirche und Weltkirche, Würzburg 1973, 284-303.
- Bilanych Johannes, Synodus Zamostiana anno 1720, in: Analecta OSBM, Series II, Sectio I, 11: 1960, 11-42; Synodus Provincialis Ruthenorum abita in civitate Zamosciae anno MDCCXX, Rome: Propaganda Fide 1883, 65-74.
- Bilas Ivan H., Moskovs'kyj Patriarchat, karalni orhany SRSR ta znyščennia UGKC u 1940-ych rokach, in: Logos 34: 1993, 532-76.
- Bilas I. H., The Moscow Patriarchate, the Penal Organs of the USSR, and the Attempted Destruction of the Ukrainian Greco-Catholic Church during the 1940's, in: Logos 38: 1997, 41-92.
- Bileckyj M., Podolannia mižcerkovnoho protystojannia i rol' u niomu suspilstva, in: Biuleten' RI 18-19: 1996, 26.
- Blažejovskij Dmytro, Byzantine Kyivan Rite Metropolitanates, Eparchies and Exarchates: Nomenclature and Statistics, Rome 1980.
- Blažejovskij D., Ukrainian and Armenian Pontifical Seminaries of Lviv (1665-1784), in: Analecta OSBM Bd. 29, Ser. 2, Sec. 1, Rom 1975.
- Bobrinckoy Boris, L'Uniatisme a la lumière des ecclésiologies qui s'affrontent, in: Irén. 65: 1992, 423-438.
- Bobrinckoy B., Intercommunion et Orthodoxie, in: Le Messager orthodoxe 12: 1970, (H. 51), 15-22.
- Bocakovs'kyj R., Chramy rozsijalysia i Tvoje svitlo, Hospode, zasijalo nad zemleju, in: Parafialna Hazeta 51: 1995, 5.
- Bociurkiw Bohdan R., Religion, Nationalismus und Politik in der Ukraine, in: G. Hausmann, A. Kappeler (Hgg.), Ukraine: Gegenwart und Geschichte eines neuen Staates, Baden-Baden 1993, 226-248.
- Bociurkiw B. R., The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939-1950). Edmonton-Toronto 1996. (= University of Alberta. 16)
- Bociurkiw B. R., Politics and Religion in Ukraine: The Orthodox and the Greek Catholics, in: M. Bourdeaux (Hg.), The politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia, New York 1995, 133-162.
- Bociurkiw B. R., Die Lage der Kirche in der sowjetischen Ukraine, in: G2W 5: 1976, 2-10.
- Bociurkiw B. R., Die sowjetische Religionspolitik in der Ukraine in historischer Perspektive, in: G2W 4: 1980, 1-11.
- Bociurkiw B. R., Suppression de l'Église greco-catholique ukrainienne après la deuxième guerre mondiale en U.R.S.S. et en Pologne. Une comparaison, in: Saint Paul University Ottawa (Hg.), Millennium of Christianity in Ukraine. A Symposium, Ottawa 1987, 79-104.

- Bociurkiw B. R., Historische Perspektive der sowjetischen Religionspolitik in der Ukraine, in: Ukrainisches Komitee 1000 Jahre Christentum in der Ukraine (Hg.), Bern-Zürich 1986.
- Bociurkiw B. R., The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, in: Eastern Christianity and Politics in the 20th Century, London 1988, 309-319.
- Boeckh Katrin, Aus dem Leben der postsowjetischen Ukraine, in: G. Schulz (Hg.), Kirche im Osten, 42/43: 1999/2000, 144-155.
- Boff Leonardo, Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie, München 1990.
- Boff L., Was wollte das Konzil? Eine historisch-theologische Studie zu „Dominus Iesus“, in: Orientierung 23/24: 2000, 262-264.
- Boreckyj Isidorus, De fundamento iuridico Ecclesiae Ucrainae in patriarchatum, in: Bohoslovnia 34: 1970, 40-47.
- Borelli John, A Critical Moment in Orthodox and Catholic Relations, in: Ecumenism 27: 1992, 25-28.
- Borowoj Witalij, Primirenije meždu pravoslavnyimi i katolikami: nieobhodimost' očiščenija pamiati (Versöhnung zwischen den Orthodoxen und Katholiken: Notwendigkeit der Reinigung des Gedächtnisses) (russ.), in: Biblisch-theologisches Institut des hl. Apostels Andreas (Hg.), Primirenije. Sammlung von Materialien des Kolloquiums im Kreuzerhöhungskloster (Chevetogne Belgien 1995), Moskau 1997, 115-127.
- Borowoi W., Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Bedeutung für die russisch-orthodoxe Kirche, in: Conc(D) 32: 1996, 558-566.
- Borowoj W., Vom Zusammenleben der Orthodoxen und Katholiken in der heutigen Ukraine und in Weißrussland, in: KO 38: 1995, 79-88.
- Borowoj Vitalij, Koexistenz und gegenseitige Beziehungen der Kirchen in der Ukraine und in Weißrussland, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), Pro Oriente Bd. 18, Innsbruck-Wien 1996, 156-172.
- Bosl Karl, Die Sozialstruktur der mittelalterlichen Residenz- und Fernhandelsstadt Regensburg, in: Untersuchungen zur gesellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa, Reichenau-Vorträge 1963-1964, Stuttgart 1966, 93-213.
- Boumis Panagiotis, Grundriss des kanonischen Rechts der orthodoxen Kirche, in: HOK III, Düsseldorf 1997, 145-179.
- Bouwen Frans, Ouverture du dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, in: POC 29: 1979, 314-341.
- Bréhier Louis, Le monde byzantin, Bde. 1-3, Paris 1947-1950.
- Bremer Thomas, Ist die Lage völlig verfahren? Katholische und orthodoxe Kirche in Russland, in: HerKorr 56: 2002, Nr. 9, 459-463.
- Bria Ion, Koinonia als kanonische Gemeinschaft, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens (Pro Oriente Bd. 2) Wien 1976, 137-143.
- Britz Hans-Joseph, Das Kirchenrecht der östlichen Kirchen, insbesondere der katholischen Ostkirchen unter Berücksichtigung des neuen Ostkirchenrechts (CCEO), in: COst 48: 1993, 46-51.
- Brückner Aleksander, Polska pogańska i słowiańska, Krakau 1923.
- Bučko Ivan (Apostolische Visitor der Ukrainer in Westeuropa), Der Brief an das Oberhaupt der UGKK, den Großerbischof Joseph Slipy (ukr.), in: Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris Ritus Byzantino-Ucraini (Greco-Rutheni) 10: 1974, 136-139.
- Bučynskij Bohdan, Studii istorii z cerkvnoi unii (Studien der Geschichte der Kirchenunion), in: ZNTŠ 85: 1908, 28-36.
- Bučynskij B., Zmahania do unii rus'koi cerkvy z Rymom v rokach 1498-1506, in: ZUNT 4: 1909, 100-136.

- Bühlmann W., *Weltkirche, Neue Dimensionen – Modell für das Jahr 2001*, Graz-Wien-Köln 1984.
- Burka L., *Ekumenična pomynalna molytva na mohylach pols'kych vijs'kovopolononych*, in: ARI 26: 1998, 4.
- Čaplin Vsevolod, *Aus der Verantwortung vor Gott, der Geschichte und der Menschheit handeln*, in: *Orthodoxie aktuell* 8: 2002, 2-10.
- Caprile Giovanni, *Die Chronik des Konzils und der nachkonziliaren Arbeit vom Oktober 1958 bis Dezember 1967*, in: LThK, *Das II. Vatikanische Konzil, Teil 3*, Freiburg i. Br. 1968, 624-664.
- Cassidy Edward I., *Jüngste Beziehungen zum Patriarchat Moskau im Hinblick auf die Legalisierung der katholischen Kirche des ukrainischen Ritus*, in: OR(D) 20: 1990, 6.
- Cassidy E. I. (Erzbischof), *Brief an Erzbischof Kyrill von Smolensk*, in: US 45: 1990, 176.
- Cassidy E. I., *Begleitbrief zum Dokument der Pro Russia*, in: *Information Service* 81: 1992, 104.
- Cassidy E. I. (Kardinal), *Brief an den ukrainisch-katholischen Bischof Losten von Stamford (USA) vom 20.10.1992*, in: *Logos* 35: 1994, 392-93.
- Cherniavsky Michael, *Reception of the Council of Florence in Moscow*, in: ChH 24:1955, 347-359.
- Chirovsky Andriy (Hg.), *Following the Star from the East*, Ottawa 1993.
- Chirovsky A., *Orthodox in Communion with Rome: The Antinomic Character of Eastern Catholic Theology*, in: *Logos* 39: 1998, 71-87.
- Chirovsky A., *„Sister Churches“: Ecumenical terminology in Search of Content*, in: *Logos* 34: 1993, 396-421.
- Chirovsky A., *The Kievan Church Study Group. Ottawa Consultation*, in: *Logos* 35: 1994, 77-79.
- Chirovsky A., *The Union of the Holy Churches of God: A Response to Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, in: *Logos* 34: 1993, 31-42.
- Chirovsky A., *Toward an Ecclesial Self-identity for the Ukrainian Greco-Catholic Church*, in: *Logos* 35: 1994, 83-123.
- Chodkievič Alexandr, *Dannaja Aleksadra Chodkieviča Blahovieščenskomu monastyriu „na miesto po rieke Suprasli i na dvor' Chvorošču“ (13 oktiabria 1509) (altslaw.)*, in: *Akty odnosiaščijesia k istorii Južnoj i Zapadnoj Rossij, Bd. 1*, St. Petersburg 1863, 40-42.
- Chodyncki Kazimierz, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska, 1370-1632*, Warschau 1934.
- Chojecka Ewa, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w. XI-XV*, in: M. Karas, A. Podrazy (Hgg.), *Ukraina, Teraźniejszość i Przeszołość*, in: *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 32: 1970, 403-424.
- Chomjakov Aleksy S., *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne-Vevey 1872.
- Chrysostomus Johannes, *Die russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg (Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. 3)*, München-Salzburg 1968.
- Choma Ivan, *De Metropolia Kioviensi in periodo Berestensi (Editiones Universitatis Catholicae Ucrainorum S. Clementis Papae 48)*, Rom 1979.
- Cieślik Mirosław, *Problemy aktualnej polityki wyznaniowej ZSSR*, in: W. Grzeszczak, E. Śliwka (Hgg.), *Chrześcijaństwo w Związku Radzieckim w dobie Pierestrojki i Głasnosti: materiały z sesji eklezjologiczno-misjologicznej (Pieniężno 28-30 IX 1989)*, Warschau 1992, 219-231.
- Clapsis Emmanuel, *The Roman Catholic Church and Orthodoxy: Twenty-Five Years after Vatican II*, in: GOTR, 35: 1990, 221-236.
- Clément Olivier, *Réactions de théologiens orthodoxes à la lettre du cardinal Ratzinger*, in: SOP 170: 1992, 13-14.

- Congar Yves, De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle, in: Y. Congar, B. D. Dupuy (Hgg.), L'Episcopat et l'Eglise universelle (Unam sanctam 39), Paris 1962, 229-260.
- Congar Y., Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, (HDG III, 3c), Freiburg i. Br. 1971.
- Congar Y., Diversités et communion, Paris 1982.
- Congar Y., Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: J. Feiner, M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium salutis* (Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik), Bd. 4/1, Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 357-502.
- Congar Y., Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?, Wien-München 1959.
- Congar Y., La collégialité épiscopale (Unam sanctam 52), Paris 1965.
- Congar Y., 1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident, Bd. 1, Chevetogne 1954-1955.
- Congar Y., L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, Paris 1970.
- Congar Y., Ministères et communion ecclésiale, Paris 1971.
- Congar Y., Préface, in: Les Églises Orientales Catholiques, Décret „Orientalium Ecclesiarum“, (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 13-16.
- Congar Y., The Historical Development of Authority in the Church, in: J. M. Todd (Hg.), *Problems of Authority*, Baltimore 1962, 119-156.
- Congar Y., Vom Heiligen Geist, Freiburg 1982.
- Coppens Joseph, La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain, in: *ETHL* 40: 1964, 252-299.
- Corneanu (Metropolit Nicolae), Es darf zwischen uns keinerlei Ungerechtigkeiten mehr geben. Zu den Beziehungen zwischen Orthodoxen und Unierten, in: *G2W* 25: 1997, (H.4), 26-28.
- Cracraft James, Theology at the Kiev Academy during its Golden Age, in: *Harvard Ukrainian Studies* 8: 1984, 71-80.
- Curtiss John. S., Die Kirche in der Sowjetunion (1917-1956), München 1957.
- Čyževskij Viktor, Pro deržavu i nacionalnu cerkvu. Rozmova z o. Oleksandrom Gauke-Ligovskym OP, dekanom Koledžu Katolyckoi Teolohii sv. Tomy Akvins'kogo (ukr.), in: *Parafialna Hazeta* 4: 1997, 8-9.
- Czaja Andrzej, Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej, Lublin 2003.
- Dacko Ivan, Horbatsch A. H., Zur Frage der Legalisierung der UGKK in der UdSSR in der österreichischen „Katholischen Presse“ (ukr.), in: *Patriarchat* 19: 1986, Februar, 22-24.
- Dacko I., Die Ukrainische Griechisch-katholische Kirche und die anderen Konfessionen, in: *Kirche in Not/Ostpriesterhilfe* (Hg.), *Ukraine. Ihre christlichen Kirchen vor dem Hintergrund der Geschichte in Hoffnung und Spannung*, München 1993, 82-94.
- Dačko I., Der Beitrag der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche zum Ökumenismus, in: J. Marte, G. Wilflinger (Hgg.), *Ökumenismus im Wandel*, (Pro Oriente Bd. 25) Innsbruck 2001, 128-148.
- Damaskinos (Metropolit von Schweiz), Egekúklios tou Seb. Metropolitou Helbetías k. Damaskenou perí „Eucharistiakés Koinonías“, in: *Episkepsis* Nr. 310/10.3.1984, 11-15.
- Darrouzès Jean, Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin, Bd. 1, Paris 1981.
- Datschko Ivan, Die Ukrainisch-Katholische Kirche am Vorabend ihrer Legalisierung, in: *Kirche in Not/Ostpriesterhilfe* (Hg.), *Die ukrainische katholische Kirche*, München 1990, 167-174.
- Davey Colin, Clearing a path through a minefield: Orthodox-Roman Catholic Dialogue 1983-90, in: *OiC* 26: 1990, 285-307; 27: 1991, 12-33.

- Davitti Mark, What kind of ecumenism is this?, in: *Orthodox life* 1: 1980, 41-45.
- Dazko Ivan, Historischer Überblick über die ukrainisch-katholische Kirche, in: *Die ukrainisch-katholische Kirche, Kirche in Not/Ostpriesterhilfe* (Hg.), München 1990, 12-17.
- Dejaifve Georges, Hors de l' „impasse“ oecuménique, in: *NRTh* 101: 1979, 498-509.
- Deneffe August, Perichoresis, Circumincessio, Circuminsessio, in: *ZkTh* 47: 1923, 479-532.
- Deschler Jean-Paul, Einheit und Trennung, Schisma und Union in Geschichte und Gegenwart, in: *COst* 46: 1991, 83-89, 152-160, 215-230, 280-300.
- Deschler J.-P., Die Ukraine nach Lenins Sturz, in: *COst* 48: 1993, 76-91.
- D'Herbigny M., (Hg.), Documents inédits. L'Eglise Orthodoxe Panukrainienne créée en 1921 à Kiev, in: *OrChr* 3: 1923.
- Didula Petro, Sprava patriarchatu UGKC zнову v Moskvi. Chronika podij 2002-2003 rokiv, poviazanyh iz vyznanniam Epyskopom Rymu patriarchatu UGKC, in: *Patriarchat Teil* 3: 2004 (Mai-Juni), 3-6.
- Dilektorskij Fedor I., Florentijskaja Unia (po drevnerusskim skazanijam) i vopros o sojedinenii cerkvej v drevnej Rusi, in: *Strannik* 3: 1893, 56-85, 236-259, 442-458.
- Diller Felix, Die Unierten Kirchen: Ein ökumenischer Zankapfel zwischen Orthodoxie und Katholizismus. Mögliche Perspektiven für den Ausweg? in: *COst* 48: 1993, 99-104.
- Dimitrios I., Patriarch, Greeting to the Pan-Orthodox Delegation to the Theological Dialogue with the Roman Catholic Church, in: *GOTR* 35: 1990, 282-284.
- Długosiis Joannis seu longini, Opera omnia, Bde. 10-14, in: A. Przewdziecki (Hg.), *Historiae Polonicae libri XII*, Bde. 1-5, Krakau 1877.
- Długosz Jan, Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego, Bde. 3-4, Warschau 1969-1973.
- Dobrojer Alexandr, „Ut unum sint“ a ekumenizm na Ukrainie, in: P. Jaskóła (Hg.), *Perspektywy jedności*, Oppeln 1996, 151-162.
- Donnert Erich, Das Kiewer Rußland. Kultur und Geistesleben vom 9. bis zum beginnenden 13. Jahrhundert, Leipzig 1983.
- Donnert E., Studien zur Slawenkunde des deutschen Frühmittelalters, in: *WZ(J)* 12: 1963, 189-224.
- Döpmann H. Dieter, Die orthodoxen Kirchen, Berlin 1991.
- Döpmann H. D., Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1981.
- Döring Heinrich, Die Communio-Ekklesiologie als Grundmodell und Chance der ökumenischen Theologie, in: I. Schreiner, K. Wittstadt (Hgg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, 439-469.
- Döring H., Demonstratio catholica, in: H. Döring, A. Kreiner, P. Schmidt-Leukel (Hgg.), *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg 1993, 147-244.
- Döring H., Ökumene vor dem Ziel, in: H. Döring, A. Kreiner (Hgg.), *Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie*, Bd. 2, 1998.
- Dowiat Jerzy, Środki przekazywania myśli, in: J. Dowiat (Hg.), *Kultura Polski średniowiecznej X-XIII w.*, Warschau 1985, 193-253.
- Draganović Krunoslav S., Massenübertritte von Katholiken zur „Orthodoxie“ im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft, in: *OCP* 3: 1937, 181-232.
- Draganović K. S., Über die Gründe der Massenübertritte von Katholiken zur „Orthodoxie“ im kroatischen Sprachgebiet, in: *OCP* 3: 1937, 550-599.
- Duca Michaelis Ducea nepotis, *Historia Byzantina*, I. Bekker (Hg.), Bonn 1834.
- Dudyk O., UAPC naperedodni juvilejnoho Pomisnoho Soboru, in: *ARI* 8: 2000, 17-18.

- Dujčev Ivan, Centry vizantijsko-slavjanskogo obščeniija i sotrudničestva, in: TODRL 19: 1963, 107-129.
- Dumont Christoph J., Als katholischer Gast bei der Konferenz auf Rhodos, in: *Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene*, Wien-Freiburg-Basel 1966, 147-160.
- Dumont Ch. J., Wo steht der Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: *Am Beginn des theologischen Dialogs*, Pro Oriente 10: 1987, 365-382.
- Duprey Pierre J., Aspects of Ecumenism, in: OïC 9: 1973, 319-336.
- Duprey P., La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale, in: POC 20: 1970, 123-145.
- Dvornik Franz, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966.
- Dymysa Stefan, Die Kirche und die Kirchen. Autokephalie und Autonomie, in: Kanon 5:1981, 85-94.
- Dymytrij Jarema (Patriarch), Jak počaty objednannia Pravoslavja v Ukraini. Poslannia Patriarcha UAOC Dymytrija, in: Biuleten' CRI 6: 1999, 40-42.
- Edelby Néophytos, Commentaire, in: *Les Églises Orientales Catholiques. Décret „Orientalium Ecclesiarum“*, (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 105-376.
- Edelby N., Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen? in: Cons(D) 3: 1967, 618-624.
- Edelby N., Unsere Berufung als Ostkirchen, in: *Patriarchat der griechisch-melkitisch-katholischen Kirche* (Hg.), *Die Stimme der Ostkirche. Sendung und Anliegen der melkitischen Kirche*, Freiburg i. Br. 1962, 25-43.
- Edelby N. (Erzbischof), Die ökumenische Rolle der östlichen katholischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene*, Wien 1966, 161-170.
- Eldarov Giorgio, Licht und Schatten einer ökumenischen Erklärung. Balamand 1993, in: FORUM im Rundbrief der MKM/AKM, Januar-März 1994, 1-4.
- Elenskij Viktor, Kirche und Politik im posttotalitären Sozium: Die Ukraine, in: *Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen*, Würzburg 1996, 111-139.
- Elert Werner, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.
- Ellis Jane, *The Russian Orthodox Church. A contemporary history*, London-Sydney 1986.
- Eremin Igor' P., Iz istorii drevnerusskoj publizistiki XI. weka (Poslanie Feodosja Petscherskogo k kniasiu Izjaslavu jaroslavitschu o latynianach), in: TODRL 2: 1935, 21-38.
- Eremin I. P., Literaturnoe nasledie Feodosija Pečerskogo, in: TODRL 5: 1947, 158-184.
- Eremin I. P., Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo, in: TODRL 11: 1955, 343-367; TODRL 13: 1957, 409-426; TODRL 15: 1958, 331-348.
- Eremin I. P., *Literatura drevnej Rusi (russ.)*, Moskau-Leningrad 1966.
- Erni Raymund, *Die Kirche in orthodoxer Schau – Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Freiburg/Schweiz 1980.
- Evdokimov Paul, Kann ein Petrus-Dienst in der Kirche einen Sinn haben? Russisch-orthodoxe Antwort, in: Conc(D) 7: 1971, 287-289.
- Evert-Kapessova Halina, La Société byzantine et l'union de Lyon. in: BySl 10: 1949, 28-41.
- Every George, What is a Uniate?, in: OïC 31: 1995, 164-170.
- Faris John D., Ein Blick auf den neuen lateinischen Kirchenrechtskodex von Seite katholischer Ostkirchen, in: Conc(D) 22: 1986, 223-227.
- Faris J. D., *The communion of Catholic churches. Terminology and ecclesiology*, Brooklyn-New York 1985.

- Faris John D., *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. According to the Code of the Eastern Churches*, New York 1992.
- Fedoriw Georgius, *De Synodo Zamostiana an. 1720*, in: *Bohoslovia* 35: 1971, 5-71.
- Fedorovich I., *The 35th Anniversary of the Reunion of the Greek Catholic Church with the Russian Orthodox Church*, in: *JMP* 5: 1981, 66-72 und 6: 1981, 65-72.
- Figel R., „... Oby Ukraina stała się symbolem braterskiego współżycia chrześcijan różnych wyznań, obrządków, narodowości“, in: *Radość Wiary* 4: 1996, 4.
- Filaret (Denisenko), *Metropolit von Kiew, Rede zur 400-Jahrfeier der Errichtung des Moskauer Patriarchats*, in: *ŽMP* 1: 1990, 20-30.
- Filaret (Metropolit von Kiew und Halytsch), *Offener Brief an den Chefredakteur der „Moskowskije Nowosti“ Jegor Jakowlew*, in: *Informationen und Berichte. Digest des Ostens* 10: 1989, 8-9.
- Filaret (Metropolit von Kyjiv), *Was the Uniate Church closed?*, in: *Moscow News Weekly*, Nr. 31 vom 30.07.1989, (siehe deutsche Übersetzung in: *Informationen und Berichte. Digest des Ostens* 10: 1989, 8-9).
- Filaret (Metropolit von Minsk und Sluzk, Patriarchalexarch von ganz Weißrussland), *Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums“*, in: *Ost-West Europäische Perspektiven* 3: 2002, (H. 4), 294-300.
- Filatow Sergej, *Kommentar zum Schreiben von russisch-orthodoxen Metropolit von Kiew Filaret an den Chefredakteur von „Moskowskije Nowosti“*, in: *Informationen und Berichte. Digest des Ostens* 10: 1989, 9-11.
- Fild Horst A., *Gemeinsamkeiten durch dynastische Verbindungen*, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München-Zürich 1988, 218-223.
- Fild H. A., *Zwischen Odessa und Kasachstan. Aspekte zum Weg der deutschen Evangelischen und Katholischen Gemeinden in der Ukraine*, Odessa 1994.
- Fink Karl A., *Das abendländische Schisma und die Konzilien*, in: *HKG* III/2, 490-588.
- Finke Heinrich, *Acta Concilii Constanciensis*, Bde. 1-4, Münster-Regensburg 1896-1928.
- Fischer Heinz-Joachim, *Im Land der Stolpersteine. Der Papst trifft in der Ukraine auf ein schwieriges Gelände*, in: *FAZ* (22. Juni 2001), 12.
- Floridi Alexis U., *The Role of Ukraine in recent Soviet-Vatican Diplomacy*, in: V. J. Pospishil, H. M. Luznycky (Hgg.), *The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate*, Philadelphia 1971, 61-69.
- Florovsky Georgi, *Ecumenism II: A Historical Approach*, in: *The Collected Works*, Bd. 14, Belmont 1989.
- Florovsky G., *Puti russkogo bogoslovia* (russ.), Paris 1937.
- Fogarty Gerald P., *The American Hierarchy and Oriental Rite Catholics, 1890-1907*, in: *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 85: 1974, 17-28.
- Fortescue Adrian, *The Uniate Eastern Churches*, New York 1957.
- Fortino Eleuterio F., *Reception of the Balamand Statement Will Advance Ecumenical Discussion*, in: *ECJ* 2: 1995, (H.1), 11-18.
- Fouilloux Etienne, *Katholische Ostkirchen und Uniatismus*, in: *Conc(D)* 32: 1996, 545-550.
- Friedberg Marjan, *Ród Łabędziów w wiekach śriednich*, in: *Roczniki Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie*, 7: 1926, 1-100.
- Fries Heinrich, *„Damit die Welt glaube“: Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung*, Frankfurt a M. 1987.
- Fries H., Rahner K., *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeiten*, in: *QD* 100: 1983, 54-97.

- Freitag J., Vorrang der Universalkirche? *Ecclesia in et ex Ecclesiis – Ecclesiae in et ex Ecclesia?* Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie, ÖR 44: 1995, 74-92.
- Frommann Theodor, Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung, Halle 1872.
- Fürst Carl, G., Die Bedeutung des Codex Canones Ecclesiarum Orientalium für die ostkirchliche Diaspora; in: ÖAKR 42: 1993, 345-375.
- Fürst C. G., Katholisch ist nicht gleich lateinisch. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen, in: HerKorr 45: 1991, 136-140.
- Fürst C. G., Die Kirche als Communio Ecclesiarum. Einige terminologische Anmerkungen zu einem (noch immer) aktuellen Thema, in: G. Biemer (Hg.), Gemeinsam Kirche sein: Theorie und Praxis der Communio, Freiburg-Basel-Wien 1992, 383-398.
- Gahbauer R. Ferdinand, Die Patriarchalstruktur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), Das Dienstamt der Einheit in der Kirche, Primat, Patriarchat, Papsttum, St. Ottilien 1991, 38-47.
- Gahbauer R. F., Der orthodox-katholische Dialog. Spannende Bewegung der Ökumene und ökumenische Spannungen zwischen den Schwesterkirchen von den Anfängen bis heute. (Konfessionskunde Schriften des Johann-Adam-Möhler Instituts 21), Paderborn 1997.
- Gahbauer R. F., PRIMUM REGNUM DEI, Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung, Ettal 1987, 37-201.
- Gajek J. Sierusz, Teodozjusz Grek i jego „Słowo o wierze chrześcijańskiej i łacińskiej”, in: W. Hryniewicz, J. S. Gajek (Hgg.), Teologia i kultura duchowa Starej Rusi, Lublin 1993, 241-250.
- Galadza Peter, The Theological Foundations of the Liturgical Work of Metropolitan Andrei Sheptytsky (1865-1944), Ottawa 1996.
- Galadza P., The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944), in: OCA 272: 2004.
- Galadza P., Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism: Losing the Koinê of Koinonia, in: Logos 35: 1994, 173-194.
- Galadza P., What is Eastern Catholic Theology?: Some Ecclesial and Programmatic Dimensions, in: Logos 39: 1998, 59-70.
- Gallaro George S., Vocations in the Eastern Catholic Churches, in: Seminarium 36: 1996, 271-276.
- Gallitis Georg, Das orthodoxe Kirchenverständnis, in: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie v. G. Galatis u.a., München 1987, 38-47.
- Garijo-Guembe Miguel M., Die Dokumente der internationalen Dialogkommission der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche, in: US 45: 1990, 305-320.
- Garijo-Guembe M. M., Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche, Düsseldorf 1988.
- Geanakoplos Deno John, Byzantine East and Latin West: two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance, Oxford 1966.
- Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. am 29. Juni 1995, in: COst 50: 1995, 172-175; vgl. in: OrthFor 9: 1995, 247-249.
- Gervais Pierre, La demande de pardon de Jean Paul II et ses implications théologiques, in: NRTh 23: 2001, 4-18.
- Giannelli Ciro, A propos de la confirmation du métropolitain de Kiev Joseph Bolharynovyč par le patriarche œcuménique Joachim I, in: OCP 9: 1943, 450-459.
- Gill Joseph (Hg.), Acta: Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini, Rom 1953 (= CF V/I-II).
- Gill J. (Hg.), Acta graeca Concilii Florentini cum versione latina, Bd. 2, Rom 1953.

- Gill J., *Il Concilio e i Concili*, Rom 1961, 269-317.
- Gill J., *Greeks and Latins in a Common Council. The Council of Florence (1438-9)*, in: OCP 25: 1959, 265-287.
- Gill J., *Isidor's encyclical letter from Buda*, in: AOSBM, ser. II, sec. II, Bd. 4 (X), 1963, 1-8.
- Gill J., *Konstanz und Basel-Florenz*, in: G. Dumeige, H. Bacht (Hgg.), *Geschichte der ökumenischen Konzilien*, Bd. 9, Mainz 1967.
- Gill J., *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964.
- Gill J., *The „Acta“ and the Memoirs of Syropoulus as History*, in: OCP 14: 1948, 303-355.
- Gill J., *The Council of Florence*, Cambridge 1959.
- Gill J., *The Sources of the „Acta“ of the Council of Florence*, in: OCP 14: 1948, 43-79.
- Gillquist Peter, *Coming Home*, in: Conciliar Press 1992.
- Glaeser Zygfryd, *Ku eklezjologii „Kościołów siostrzanych“*. Studium ekumeniczne, Opatów 2000.
- Gleixner Christine, [Vorwort zu] *„Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Verkündigungsarbeit und des ökumenischen Auftrags der katholischen Kirche in Russland und in den anderen Ländern der GUS“*, in: OeFo 16: 1993, 123-126.
- Glinka Luigi, *Diocesi ucraino – cattolica di Cholm. Liquidazione ed incorporazione alla Chiesa russo – ortodossa*, in: *Analecta OSBM Ser. 2, Sec. 1*, 34: 1975.
- Gnilka Joachim, *Der Epheserbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1990.
- Goranin Edward, *Latopis kijowski 1159-1198 (Kyjiver Chronik 1159-1198)*, Breslau 1988.
- Gorbatschow Mikhail, *Ansprache im Vatikan am 1.12.1989*, in: *Not/Ostpriesterhilfe (Hg.)*, *Die ukrainische katholische Kirche*, 178-179.
- Górka Leonard, *Doktryna ekumeniczna Kongresow Velehradzkich (1907-1936)*, in: *Studia Ekumeniczne* 1: 1982, 5-122.
- Götz L. Karl, *Deutsch-russische Handelsgeschichte des Mittelalters*, Lübeck 1922.
- Götz Roland/Halbach Uwe, *Die Nachfolgestaaten der UdSSR – kurz vorgestellt (I). Daten zu Geographie, Bevölkerung, Politik und Wirtschaft der Republiken der ehemaligen Sowjetunion [Russland, Ukraine, Weißrussland, Moldowa]*, in: *Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens* 42: 1992, 512-535.
- Grajewski Andrzej, *Najdłuższa wojna religijna XX wieku. Z dziejów ateizmu w ZSRR*. in: W. Grzeszczak, E. Śliwka (Hgg.), *Chrześcijaństwo w Związku Radzieckim w dobie Pierestrojki i Głasnosti: z sesji eklezjologiczno-misjologicznej (Pieniężno 28-30 IX 1989)*, Warschau 1992, 75-88.
- Green Thomas J., *The Forstoring of Ecumenism: Comparative Reflections on the Latin and Eastern Codes*, in: *Periodica de re Canonica* 85: 1996, 397-444.
- Greshake Gisbert, *An den drei-einen Gott glauben. Ein Schlüssel zum Verstehen*, Freiburg im Breisgau 1996.
- Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997.
- Greshake G., *Zwischeninstanzen zwischen Papst und Ortsbischöfen*, in: H. Müller, H. J. Pottmeyer (Hgg.), *Die Bischofskonferenz, Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989, 97-106.
- Greshake G., *Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie*, in: *Kanon* 9: 1989, 17-50.
- Grillmeier Aloys, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in: *LThK, Das II. Vatikanische Konzil, Teil 1*, Freiburg i. Br. 1966, 156-347.

- Grodecki Roman, Plezia, M., Anonim zw. Gallem, Kronika Polska (Anonym gnt. Gall. Die Polnische Chronik), Breslau 1965.
- Groen Bert, Greek Orthodox reactions to the 400th anniversary of the Union of Brest, in: *Exchange* 25: 1996, 232-242.
- Gryglewicz Feliks, *Listy katolickie. Wstęp-przekład z oryginału-komentarz*, Posen 1959.
- Grygorenko Oleksandr, *Unija w istorii Rusy-Ukrajiny (ukr.) (Die Union in der Geschichte der Rus'-Ukraine)*, Żytomyr 1995.
- Gudziak Borys, Ukrainian religious life during the first five years of independence, in: T. Kis, I. Makaryk, R. Weretelnik (Hgg.), *Towards a New Ukraine I. Ukraine and the New World Order*, Ottawa, Ont. 1997, 49-72.
- Gudziak B. A., *Crisis and Reform – The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge-Massachusetts 1998.
- Gudziak B., *Unia florencka a metropolia kijowska*, in: S. Stępień (Hg.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, B. 2., Przemyśl 1994, 19-31.
- Gudzjak B., *Kyjivs'ka jerarchija, Berestejs'ki Synody i ukladennja Berestejs'koji uniji (ukr.) (Die Kyjiver Hierarchie, die Synoden von Brest und der Abschluss der Union von Brest)*, in: ders., O. Turij (Hgg.), *Istoryčnyj kontekst, ukladennja Berestejs'koji uniji i perše pounijne pokolinnja (Der historische Kontext des Abschlusses der Brester Union und die erste Generation nach der Union)*, L'viv 1995, 101-117.
- Gundjajev Kyrill, *Fundamentalistische Phänomene im nachkommunistischen Rußland*, in: *US* 52: 1997, 90-98.
- Gutiu George, *Romanian Greek-Catholic Bishops on Balamand*, in: *ECJ* 1: 1993/94, (H. 2), 49-52.
- Haddad Robert M., *A Response to Rev. David M. Petras' „The Ecumenical Status of the Eastern Catholic Churches“*, in: *GOTR* 37: 1992, 383-391.
- Hajuk I., *Virmens'ka Cerkva v Ukraïni (ukr.)*, L'viv 2002.
- Halecki Oskar, *Rome and Eastern Europe after the Council of Trent*, in: *Institutum Historicum Polonicum Romae, Antemurale* 2: 1955, 8-35.
- Halecki O., *The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458*, in: *Wiener Archiv für Geschichte des Slawentums und Osteuropas. Studien zur älteren Geschichte Osteuropas*, Bd. 2, Teil 1, 1956, 19-32.
- Halecki O., *Od Unii Florenckiej do Unii Brzeskiej*, Bde. 1-2, Lublin-Rom 1997.
- Halecki O., *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rom 1958.
- Halecki O., *Possevino's Last Statement on Polish-Russian Relations*, in: *OCP* 19: 1953, 261-302.
- Haliv Mykola, *Vatykans'kyj dialog i Ukraïns'ka Katolyc'ka Cerkva (ukr.)*, in: *Patriarchat* 2003 (Teil 1, Januar-Februar), 20-22, und (Teil 2, Februar-März), 17-19.
- Haller Johannes, *Concilium Basiliense: Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel*, Bd. 1, Basel 1896, Bd. 2, Basel 1897, Bd. 5, Basel 1904.
- Halleux Andre de, *Uniatism et communion. Le texte catholique – orthodoxe de Freising*, in: *Revue théologique de Louvain* 22: 1991, 3-29.
- Harasiewicz Michael, *Annales Ecclesiae Ruthenicae*, Lemberg 1862.
- Harasym I., *Partykularność Ukraïńskiego Kościoła Greckokatolickiego oraz jego miejsce w Kościele powszechnym*, in: S. Stępień (Hg.), *Ukraina – Polska. Miejsce i rola kościoła greckokatolickiego w kościele powszechnym*, Bd. 5, 2000 Przemyśl, 135-148.
- Harkianakis Stylianos, *Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche*, in: *OrthFor* 3: 1989, 150-164.

- Harkianakis S., Die Entwicklung der Ekklesiologie in der neueren griechisch-orthodoxen Theologie, in: *Cath(M)* 28: 1974, 1-12.
- Harkianakis S., Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Griechisch-orthodoxe Antwort, in: *Conc(D)* 7: 71, 282-287.
- Harkianakis S., Über die gegenwärtige Situation der orthodoxen Kirche, in: *Kyrios* 6: 1966, 227-239.
- Härtel Hans-J., Die 3. Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos vom 1. bis 15. November 1964, in: *OS* 14: 1965, 68-82.
- Hauptmann Peter, Stricker G. (Hgg.), *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen 1988.
- Havanjo Ivan, Navkolo prohološennia patriarchatu UGKC (ukr.), in: *Patriarchat* 2003 (Teil 6, November-Dezember), 16-18.
- Hecker Hans, Die Ukraine – Grenzland zwischen Ost und West, in: *Ost-West. Europäischen Perspektiven* 2: 2001, 83-94.
- Heiler Friedrich, *Die Ostkirchen*, München-Basel 1971.
- Hellmann Manfred, *Handbuch der Geschichte Russlands. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum. Bis 1613*, Bd. 1, Stuttgart 1981.
- Hellmann M., Die Heiratspolitik des Jaroslaws des Weisen, in: *FOEG* 8: 1962, 7-25.
- Hemmerle Klaus, Einheit als Leitmotiv in „Lumen Gentium“ und im Gesamt des II. Vatikanums, in: E. Klinger, K. Wittstadt (Hgg.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 221-239.
- Hentoš Oksana, Čy zmožut' naši dity vyvčaty v školi chrystyjansku etyku? (ukr.) in: *Biuletyn' CRI* 13-14: 1997, 46.
- Hermaniuk Maxim (Metropolit von Winnipeg), Über die Frage des Pluralismus in der Kirche Christi in Bezug auf die Ostkirchen (ukr.), in: *Litterae-Nuntiae Archiepiscopi Maioris Ritus Byzantino-Ucraini* 10: 1974, 17-19.
- Heyer Friedrich, *Die Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2003.
- Heyer F., Die ökumenische Sendung der Melkiten, in: *US* 19: 1964, 11-23.
- Hierold Alfred E., Die Systematik des Codex Canonum Ecclesiarum, in: *AKathKR* 160: 1991, 337-345.
- Hilberath Bernd J., *Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?* in: *ThQ* 177: 1997, 202-219.
- Hill Henry, Le Père Serge Boulgakov et l'intercommunion, in: *Istina* 14: 1969, 246-250.
- Hoeck Johannes M., Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen, in: *LThK*, Das II. Vatikanische Konzil, Teil 1, Freiburg i. Br. 1966, 361-391.
- Hoeck J., Die Konzilsrede, in: F. R. Gahbauer (Hg.), *Primum Regnum Dei. Die Patriarchalstruktur der Kirche als Angelpunkt der Wiedervereinigung*, Ettal 1987, 38-43.
- Hofmann Georg, Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta?, in: *OCP* 10: 1944, 91-115.
- Hofmann G., Patriarchen von Konstantinopel: kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte, in: *OrChr(R)* 32: 1933, 5-39.
- Hofmann G., Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegefeuer, in: *OrChr(R)* 16: 1929, 257-302.
- Hofmann G., *Andreas de Santacroce adv. cons., Acta latina Concilii Florentini*, Rom 1955.
- Hofmann G., *Epistolae pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, Teil I, Rom 1940.
- Hofmann G., Kardinal Isidor von Kiew, in: *OrChr(R)* 6: 1926, 287-291.
- Hofmann G., *Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentine de Processione Spiritus Sancti*, in: *AAV* 13: 1937, 81-105 ; 237-260.

- Hofrichter Peter, Uniatismus und Ökumenismus. Der wissenschaftliche Ertrag dieses Bandes, in: A. Stirnemann/G. Wilflinger (Hg.), Religion und Kirchen im alten Österreich (Pro Oriente Bd. 18), Innsbruck-Wien 1996, 10-12.
- Hohmann Georg, Katholisch, aber nicht römisch. Unierte Christen zwischen den Stühlen, in: G2W 24: 1996, (H. 9), 11-13.
- Hopko Thomas, All the Fullness of God. Essays on Orthodoxy, Ecumenism and Modern Society. New York 1982.
- Hopko Th., 2nd Comment, in: S. Ch. Agouridès (Hg.), Procès – Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe (à Athènes 19-29 August 1976), Athen 1978, 486-489.
- Horbatsch Anna-Halja, Die Griechisch-Katholische und die Orthodoxe Kirche in der Ukraine, in: Albertus-Magnus-Kolleg. Haus der Begegnung Königstein e.V. (Hg.), 42. Internationaler Kongress „Kirche in Not“, Königstein 1992, 214-226.
- Horbatsch A. H., Die Griechisch-Katholische und die Orthodoxe Kirche in der Ukraine, in: Christen – Nationen – Europa, 44. Internationaler Kongress in Königstein, (Kirche in Not 42), 1994, 197-208.
- Horbatsch A. H., Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Jahr ihrer Legalisierung, in: Informationen und Berichte. Digest des Ostens 8/9: 1991, 1-9.
- Horbatsch A. H., Eine Denkschrift ukrainischer Katholiken, in: Informationen und Berichte. Digest des Ostens Nr. 3, 1990, 13-17.
- Horbatsch A. H., Griechisch-Katholische Kirche geht neue Wege, in: Informationen und Berichte. Digest des Ostens 11: 1996, 10-18.
- Horbatsch A. H., Tausend Jahre Christentum in der Ukraine, in: COst 43: 1988, 77-86.
- Horbatsch A. H., Kirchen in der Ukraine, in: 1. Internationaler Kongress Renovabis (Hg.), Kirche in Osteuropa: Herrschen oder dienen?, Freising 1997, 167-176.
- Hotz Robert, Katholisch-orthodoxer Dialog: Eine erste Beurteilung, in: COst 35: 1980, 141.
- Hotz R., Die Athos-Mönche: vereint gegen die Einheit, in: COst 35: 1980, 177-179.
- Hotz R., Ein Interview mit Prof. N. Lossky, in: COst, 43: 1988, 71-72.
- Hotz R., Plädoyer für die mit Rom Unierte Ukrainische Griechisch-katholische Kirche und ihre Gläubigen, in: FORUM im Rundbrief der MKM/AKM, Nr. 1, Januar-April 1996, 1-4.
- Hotz R., Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West, in: Ökumenische Theologie Bd. 2, Gütersloh 1979.
- Hotz R., Zwischen Nationalismus und Ökumene. Die ukrainische Kirche zwischen allen Stühlen, in: COst 51: 1996, 4-12.
- Hotz R., Unierte – Störenfriede der Ökumene? Plädoyer für die mit Rom unierte Ukrainische Griechisch-katholische Kirche und ihre Gläubigen, in: G2W 24: 1996, (H. 9), 14-17.
- Hotz R., Wie in einem Entwicklungsland: Die Ukraine probt die Freiheit, in: COst 47: 1992, 24-28.
- Hotz R., Zur religiösen Situation Galiziens bzw. der Westukraine, in: COst 51: 1996, 195-202.
- Hotz R., Katholiken in der Ukraine, in: Ost-West Informationsdienst 201: 1999, 35-42.
- Hryniewicz Waclaw, Bekehrung Russlands? Ökumenische Reflexionen über eine jahrhundertelange Illusion, in: COst 52: 1997, 89-106.
- Hryniewicz W., Chrystus zmartywychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona, Warschau 1995.
- Hryniewicz W., Der Dialog der Schwesterkirchen. Nach dem wiederholten Treffen der katholisch-orthodoxen Kommission in Bari, in: OS 36: 1987, 311-326.
- Hryniewicz W., Der Dialog ist ein heiliges Werk. Überlegungen nach der Session von Bari, in: OS 35: 1986, 319-337.

- Hryniewicz W., Der „Uniatismus“ im katholisch-orthodoxen Dialog, in: OS 39: 1990, 319-335.
- Hryniewicz W., Der „Uniatismus“ und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs, in: OS 40: 1991, 210-221.
- Hryniewicz W., Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec Unii Brzeskiej, in: P. Jaskóła (Hg.), Veritati et caritati, Oppeln 1992, 255-269.
- Hryniewicz W., Ecumenical Lessons from the Past: Soteriological Exclusivism at the Basis of Uniatism, in: K. Chr. Felmy, G. Kretschmar u.a. (Hgg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, 521-533.
- Hryniewicz W., Ein Vorläufer der Unionsbestrebungen der Ruthenen. Die Denkschrift des Metropoliten Misail (1476), in: OS 44: 1995, 49-60.
- Hryniewicz W., Hoffnung, den Dialog zu retten. Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia, in: OS 40: 1991, 306-319.
- Hryniewicz W., Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991, Warschau 1993.
- Hryniewicz W., Kościół jest jeden. Ekumeniczne nadzieje nowego stulecia, Krakau 2004.
- Hryniewicz W., Ökumene in Osteuropa. Einige Reflexionen über große Herausforderungen unserer Zeit, in: OS 48: 1999, 163-179.
- Hryniewicz W., Problem unii w świetle Dokumentu z Balamand (1993), in: J. S. Gajek, S. Nabywaniec (Hgg.), Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci, Lublin 1998, 255-278.
- Hryniewicz W., Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej, in: ZN KUL 16: 1973, Nr 1, 65-80.
- Hryniewicz W., Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej, Oppeln 1995.
- Hryniewicz W., Reconciliation and Ecclesiology of Sister Churches, in: ECJ 2: 1995, (H. 3), 55-72.
- Hryniewicz W., Soteriological Exclusivism at the Basis of Uniatism, in: K. Ch. Felmy u.a. (Hgg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, 521-533.
- Hryniewicz W., Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego, Warszawa 1993.
- Hryniewicz W., Św. Cyryl Turowski. Homilie paschalne (übersetzt vom Kirchslawischen und versehen mit Kommentar), Oppeln 1993.
- Hryniewicz W., The Florentine Union. Reception and rejection, in: G. Alberigo (Hg.), Christian Unity. The Council of Florence 1438/39-1989, Leuven 1991, 521-554.
- Hryniewicz W., Uniatismus – einst und jetzt. Reflexionen zum Dokument von Balamand (1993), in: OS 43: 1994, 328-339.
- Hryniewicz W., Unio sine destructione. Ein Unionsdokument des Metropoliten Petr Mogila (1644/45), in: OS 42: 1993, 172-187.
- Hryniewicz W., Union und Uniatismus im katholisch-orthodoxen Dialog. Probleme, Schwierigkeiten und Hoffnungen, in: OS 54: 2005, 209-241.
- Hryniewicz W., Uusi Valamo 1988, Nach dem katholisch-orthodoxen Treffen in Finnland, in: Im Dialog der Wahrheit. Dokumentation des römisch-katholisch/orthodoxen Theologischen Dialogs, XLI. Ökumenisches Symposium. Ökumenische Gastfreundschaft 1982-1989. Pro Oriente und die Orthodoxie, hg. im Auftrag der Stiftung „Pro Oriente“, Bd. 12, Innsbruck-Wien 1990, 194-204.
- Hryniewicz W., Vertrauen oder Misstrauen? Die Krise des Begriffs „Schwesterkirchen“, in: OS 52: 2003, 21-36.
- Hrynioch Johannes, Die Zerstörung der Ukrainisch-Katholischen Kirche in der Sowjetunion, in: OS 12: 1963, 3-38.

- Hryniach Ivan, Sluha Božyj Andrej – Blahovistnyk Jednosity (ukr.), in: Werke der Ukrainischen Theologischen Gesellschaft Bd. 13, Rom 1961.
- Hruchevsky Mykhailo, Histoire de l'Ukraine, Paris 1959.
- Huculak Laurence D., The Divine Liturgy of St. John Chrysostom in the Kievan Metropolitan Province during the period of the Union with Rome (1596-1839), in: AOSBM Ser. 2, Sec. 1, Bd. 47, Rom 1990.
- Hummer Franz, Was zwischen Papst und Patriarch steht. Die Last der Vergangenheit ist das größte Hindernis für ein Treffen der beiden Kirchenführer, in: Deutsche Tagespost vom 8. August, 95: 1996, 5.
- Hünemann Peter, Ekklesiologie im Präsens. Perspektiven, Münster 1995.
- Husar Lubomyr, Das eine Volk Gottes im Land der Kiewer Berge (Ansprache des Großerbischofs Lubomyr Husar, Metropolit von Kiew und Haljtsch der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche, anlässlich der Rückkehr des Metropolisansitzes nach Kiew), in: COst 59: 2004, 292-301.
- Husar L., Ecumenical Mission of the Eastern Catholic Churches in the Vision of Metropolitan Sheptycky, in: Euntes docete 28: 1975, 125-159.
- Husar L., Ekumenična misja Schidnych Katolyc'kych Cerkov u bačenni metropolity Andreja (Šeptyc'koho) (Die ökumenische Mission der Ostkatholischen Kirchen aus der Sicht des Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj), in: Kovčeh (Wissenschaftlicher Sammelband zur Kirchengeschichte) Bd. 2, Lemberg 2000, 189-211.
- Husar L., Überlebt die Ukrainische Katholische Kirche des byzantinischen Ritus im Untergrund?, in: Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V. (Hg.), Kirche in Not 32/1984, 147-149.
- Husar L., Nach Jahrhunderten wieder im eigenen Staat: Ukrainische Christen mit oder gegeneinander?, in: Albertus-Magnus-Kolleg Königstein (Hg.), 43. Internationaler Kongress „Kirche in Not“, Bd. 41/1993. Krise im Osten Europas: Was tun Christen?, Königstein 1994, 116-128.
- Husar L., Reflexionen zur Vorbereitung der Patriarchalsynode (ukr.), in: Patriarchat 28: 1995 (Okt.), 15-17.
- Husar L., Programmatische Ansprache bei der Eröffnung der Patriarchalsynode am 6.10.1996 (ukr.), in: Patriarchat 29: 1996, Dezember, 7-9.
- Husar L., Andrej Sheptyckyj, Metropolitan of Halych 1901-1944. A pioneer of Oecumenism. Pontificai Univervitas Urbaniana, Rome 1972.
- Husar L., Die Situation der Griechisch-Katholischen Kirche in der Westukraine und ihre Beziehungen zu den anderen christlichen Konfessionen, in: OS 48: 1999, 63-67.
- Husar (Bischof Lubomyr), Rede anlässlich der Inauguration des neuen Rektors, Borys Gudziak, an der Lemberger Theologischen Akademie (Ukrainischen Katholischen Universität – UKU) am 14. September 2000, in: <http://www.risu.org.ua/ger/major.religions/ugcc/husar>; vgl. auch in: Obižnyk 7: 2000, 1.
- Husar L. (Großerbischof), Pastyr's'ke Poslannia „Pro utverdžennia patriaršoho ustroju Ukrains'koi Greko-Katolyc'koi Cerkvy“ (ukr.), in: Patriarchat Nr. 3 (6): 2004, (November-Dezember); siehe auch in: ARI 9: 2004, 2-8.
- Husar L., Sheptyts'kyi and Ecumenism, in: P. R. Magocsi (Hg.), Morality and Reality. The life and Times of Andrei Sheptyts'kyi, Edmonton 1989, 185-200.
- Inglessis Emilios, Maximos IV. L'Orient conteste l'Occident, Paris 1969.
- Interorthodoxe Vorbereitungscommission der Heiligen und Großen Synode der orthodoxen Kirche, (Chambésy, 7.-13. September 1993), „Die orthodoxe Diaspora und die Frage der Autokephalie“, in: US 49: 1994, 73-75.

- Ioniță Viorel, Kontraste und Chancen des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Katholiken, in: M. Schneider, W. Berschin (Hgg.), *Ab Oriente et Occidente – Kirche aus Ost und West. Gedenkschrift für W. Nyssen, St. Ottilien 1996*, 201-215.
- Isidor (Archbishop von Pelusium), *The Ecumenical Role of the Melkite Greek-Catholic Church*, in: *ECJ 2: 1994*, 33-39.
- Ivanka Ednre von, *Die letzten Tage von Konstantinopel*, Graz 1954.
- Jaeger Lorenz, Einführung in das Dekret „Über den Ökumenismus“, in: *Die Konzilsdekrete. Über den Ökumenismus. Über die Katholischen Orientalischen Kirchen. Lateinisch und deutsch. Mit Beiträgen von Lorenz Kardinal Jaeger und Eduard Stakemeier*, Münster 1965, 3-13.
- Jelenskij Viktor/Perebenesjuk V., Die Neustrukturierung von Religion und Kirche in der posttotalitären Ukraine, in: D. Pollack, I. Borowik, W. Jagodzinski (Hgg.), *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg 1998, 479-500.
- Jensen Anne, *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986.
- Jockwig Franz, *Katholisch-orthodoxer Dialog, vom 30. Juni bis 6. Juli 1982 in Fürstenried bei München*, in: *COst 37: 1982*, 144-145.
- Johannes Chrysostomos (von Niederaalteich), Ist eine „autonome“ bzw. bodenständige Theologie der katholischen Orientalen notwendig und möglich?, in: *US 20: 1965*, 33-44.
- Johannes Paul II., Ansprache des Papstes nach der Liturgiefeier zu Ehren des hl. Apostels Andreas im Phanar am 30. November 1979, in: *Im Dialog der Wahrheit. Dokumentation des römisch-katholisch/orthodoxen Theologischen Dialogs. XLI. Ökumenisches Symposium. Ökumenische Gastfreundschaft 1982-1989. Pro Oriente und die Orthodoxie*, hg. im Auftrag der Stiftung „Pro Oriente“, Bd. 12, Innsbruck-Wien 1990, 46-49.
- Johannes Paul II., Ansprache an die römische Kurie, vom 20.12.1990, in: *AAS 83: 1991*, 740-749.
- Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer an der Tagung über die pastoralen Probleme der katholischen Kirche des byzantinischen Ritus in Rumänien, organisiert von der Kongregation für die Orientalischen Kirchen am 21. Januar 1994, in: *OR(D) 8: 1994*, 11.
- Johannes Paul II., Ansprache bei der Vorstellung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium während der 28. Generalversammlung der Bischofssynode vom 25. Oktober 1990, in: *AKathKR 159: 1990*, 493-499.
- Johannes Paul II., Ansprache bei der ökumenischen Begegnung in der orthodoxen Kathedrale in Białystok, 5. Juni 1991, in: *OR(D) 29: 1991*, 8-9.
- Johannes Paul II., Ansprache an die Delegation des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel bei der Sonderaudienz am 29. Juni 1993. Brüderliche Liebe und wechselseitiges Vertrauen ermöglichen Fortschritte im theologischen Dialog, in: *OR(D) 29: 1993*, 4.
- Johannes Paul II., Ansprache des Papstes an die Delegation des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel am 28.7.1994, in: *OR(D) 29: 1994*, 8.
- Johannes Paul II., „Freiheit für ukrainische Kirche“. Ansprache bei der VI. Synode der Bischöfe der ukrainisch-katholischen Kirche, in: *OR(D) 44: 1989*, 6.
- Johannes Paul II., Brief des Heiligen Vaters Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe des europäischen Kontinentes über die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in der neuen Lage Mittel- und Osteuropas, vom 31. Mai 1991, in: *VApS 109: 1992*, 5-13.
- Johannes Paul II., „Eine Einheitlichkeit des Handelns fördern“. Ansprache an die Bischöfe Rumäniens bei ihrem Ad-limina-Besuch, in: *OR(D) 21, 1991, Nr. 24*, 10-11.
- Johannes Paul II., Verzeihen ist Voraussetzung zur Versöhnung. Inständiges Gebet und besinnliche Stille, in: *OR(D) 30: 2000, Nr. 11*, 1, 6.

- Johannes Paul II., *Bereitet dem Volk Gottes ein Leben der Gnade. Ansprache am 9. Februar 2001*, in: OR(D) 9: 2001, 11.
- Johannes Paul II., *Motu Proprio „De theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum“*, in: AAS 90: 1998, 641-658.
- Jugie Martin, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Bd. 4, Paris 1931.
- Jungclaussen Emmanuel, *Um die Rolle der unierten Kirchen*, in: US 18: 1963, 184-188.
- Kalajdovič Konstantin F. (Hg.), *Poslanije k Vladimiru Monamachu*, in: *Pamjatniki rosijskoj slovesnosti XIII veka* (russ.), Moskau 1821, 157-163.
- Kallis Anastasios, *Abschied von der Pentarchie? Ein orthodoxer Zwischenruf zur Abschaffung des abendländischen Patriarchats*, in: COst 61: 2006, 189-191.
- Kallis A., *Eucharistische Ekklesiologie – Theologie der Lokalkirche. Die eucharistische Struktur der Kirche*, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Die Eucharistie der einen Kirche*, München 1983, 104-121.
- Kallis A., *Geschichte der Ostkirche vom Bilderstreit bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*, in: R. Kottje, B. Moeller (Hgg.), *Ökumenische Kirchengeschichte. Alte Kirche und Ostkirche*, Bd.1, Mainz-München 1980, 226-269.
- Kallis A., Art. „*Orthodoxe Kirche*“ (Kirche, V.) in: TRE 18: 1989, 252-262.
- Kallis A., *Orthodoxie. Was ist das?* Mainz 1979.
- Kallis A., *Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, in: ÖR 30: 1981, 33-46.
- Kallis A., *Par cum pari. Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: A. Kallis (Hg.), *Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1981, 11-45.
- Kallis A., *Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das Petrusamt in der Sicht der Orthodoxie*, in: *Das Papstamt, Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985, 43-64.
- Kallis A., *Rezeption und Verwerfung der Florentiner Union*, in: G. Alberigo (Hg.), *Christian Unity. The Council of Florence, 1438/39-1989*, Leuven 1991, 574-577.
- Kallis A., *Volk Gottes und Lehrautorität*, in: *Verbindliches Lehren der Kirche heute*, in: *Arbeitsbericht aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss, Beiheft der Ökumenischen Rundschau* 33: 1978, 43-58.
- Kania Janusz, *Zagadnienie łączności Cerkwi oraz stosunków państwa ruskiego z Rzymem do pocz. XII w.*, in: RH KUL 39/40: 1991/92, 119-142.
- Kanonična Komissija ad hoc Patriarchat UGKC, *Robočyj dokument „Pro Memoria“*, in: *Bohoslovija* 66: 2002, Nr. 3-4, 269-79.
- Kappeler Andreas, *Kleine Geschichte der Ukraine*, München 1994.
- Kardaš Andrij, Art. „*Armija i duchovnist*“, in: *Parafialna Hazeta* 9: 1997, 3.
- Kargalov Vadim, *Vnešnepolitičeskije faktory razvitija feodal'noj Rusi*, Moskau 1967, 202-212.
- Karmiris Johannes, *Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche*, in: P. Bratsiotis (Hg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Teil 1, (Die Kirchen in der Welt, Bd. 1), Stuttgart, 1959, 15-120.
- Karmiris J., *Catholicity of the Church and Nationalism*, in: S. Ch. Agouridès (Hg.), *Procès – Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe (à Athènes 19-29 August 1976)*, Athen 1978, 458-482.
- Karmiris J., *Der Nationalismus in der orthodoxen Kirche*, in: L. Hein (Hg.), *Die Einheit der Kirche. Dimensionen ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität*, Wiesbaden 1977, 404-410.
- Karmires I., *He 3. fasis tes II. Vatikaneiou Senodou*, in: *Ekk(A)* 42: 1965, 390-398, 418-42.
- Karmires I., *He 3. Panortodoksos diaskepsis tes Rodou*, in: *Ekk(A)* 41: 1964, 588-591.

- Karmiris J., *Ta Dogmatiká kai Sumboliká Mnemeía téš Ortodóksu Katolikés Ekklesías*, Bd. 2, Graz² 1968.
- Kartašev Anton V., *Očerki po Istorii Russkoj Cerkvi*, Bd. 2, Paris 1959.
- Kasper Walter, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, in: *Conc(D)* 11: 1975, 525-531.
- Kasper W., *Das Petrusamt als Dienst der Einheit, die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion*, in: *Das Papstamt, Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, 113-138.
- Kasper W., *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *StZ* 218: 2000, 795-804.
- Kasper W., *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: G. W. Hunold, W. Korff (Hgg.), *Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft*, München 1986, 413-425.
- Kasper W., *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, in: H. J. Fischer (Hg.), *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt*, Köln 1993, 21-56.
- Kasper W., *Die Kirche als Mysterium. Was glaubt die Kirche von sich selber?* in: M. Seybold (Hg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt 1988, 32-52.
- Kasper W., *Die Kirche als Sakrament der Einheit*, in: *IKaZ* 16: 1987, 2-8.
- Kasper W., *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, in: W. Kasper, G. Sauter (Hgg.), *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg i. Br. 1976, 13-55.
- Kasper W., *„Keine Alternative zum Dialog“*, in: *G2W* Nr. 4, 2002, 7-8.
- Kasper W., *Kirche – Werk des Heiligen Geistes*, in: D. Bader (Hg.), *Freiburger Akademiearbeiten 1979-1989*, München-Zürich 1989, 73-92.
- Kasper W., *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: F. Kardinal König (Hg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 62-84.
- Kasper W., *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, in: *CivCatt* 153: 2002, 531-541.
- Kasper W., *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. Schreer, G. Steins (Hgg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, München 1999, 32-48.
- Kehl Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992.
- Keleher Serge, *Comments on Balamand*, in: *ECJ* 1: 1993/94, (H. 1), 36-44.
- Keleher S., *Comments on the Romanian Greek-Catholic Statement*, in: *ECJ* 1: 1993/94, (H. 2), 53-56.
- Keleher S., *Comments on the US Dialogue Statement*, in: *ECJ* 1: 1993/94, (H. 3), 19-21.
- Keleher S., *Passion and Resurrection. The Greek Catholic Church in Soviet Ukraine 1939-1989. L'viv-Stauropegion* 1993.
- Keleher S., *Reflections on „Uniatism as a method of union“*, in: *Sobornost'* 13: 1991, 55-64.
- Keleher S., *The Freising, Ariccia and Balamand Statements: An Analysis*, in: *Logos* 34: 1993, 427-463.
- Keleher S., *The Kievan Church Study Group: „Impossible Dialogue“?*, in: *EChSt* 1: 1998, 183-192.
- Kéramé Oreste, *The Basis for Reunion of Christians: The Papacy Reconsidered*, in: *JES* 8: 1971, 792-814.
- Kertelge Karl, *Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, in: F. Hahn, K. Kertelge R. Schnackenburg (Hgg.), *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 94-132.
- Kętrzyński Stanisław, Gertruda Mieszkówna, in: *Polski Słownik Biograficzny*, Bd. 7, 405-406
- Kiersnowski Ryszard, *Pieniądz kruszczowy w Polsce średniowiecznej*, Warschau 1960.

- Kiersnowski R., O tak zwanych ruskich monetach Bolesława Chrobrego, in: *Studia Historica*, Warschau 1958.
- Kinman Michelle, Reviving Jewish Community Life in Ukraine, in: *Surviving together* (fall 1996), Bd. 14, Nr. 3.
- Klausnitzer Wolfgang, „Der Papst ... ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene“ (Paul VI.). Ist-Stand der theologischen Diskussion und Perspektiven einer Lösung in ökumenischer Absicht, in: *Cath(M)* 50: 1996, 193-209.
- Klinger Jerzy, Le problème de l'intercommunio, in: *Vers l'intercommunion*, Paris 1971, 69-118.
- Klinger J., O istocie prawosławia. Wybór pism, Warschau 1983.
- Klostermann Ferdinand, Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle, Bd. 2, Freiburg-Basel-Wien 1974.
- Kočan Natalija, Čy možlyvyj pravoslavno-katolyc'kyj dialog v Ukraini v realijach 90ch rr.? (Ob ein orthodox-katholischer Dialog in der Ukraine in den Realien der 90er Jahren möglich ist? in: Z. Antoniuk, M. Marynovyč (Hgg.), *Znaky času. Do problemy porozuminnia miž cerkvamy*, Kyjiv 1999, 478-485.
- Kočan N., Schisma innerhalb der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, in: *COst* 52: 1997, 44-45.
- Kolodnyj Anatolij, Ukraina v jiji religijnych vyjavach, Lemberg 2005.
- Konstantinidis Chrysostomos, Autorität in der Orthodoxen Kirche, in: *ÖR* 31: 1982, 31-47.
- Konstantinow Dimitry, Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege, München 1973.
- Korolevskij Cirillo, „L'Uniatism“, in: *Irénikon Collection* 5-6: 1927.
- Korolevskij C., „Réflexions sur l'uniatisme“, in: *Irén.* 6: 1929, 232-260.
- Korolevsky C., Metropolitan Andrew (1865-1944), Lemberg-Stauropegion 1993.
- Krahl Wolfgang, Die ukrainische autokephale Kirche, München 1968.
- Krajcar John, The Greek College in the Years of Unrest, in: *OCP* 32: 1966, 5-38.
- Kralewski Wolfgang, Zur Lage der Katholischen Kirche in der UdSSR, in: *COst* 43: 1988, 268-273.
- Krastev Angel, Das Dienstamt der Einheit in der bulgarischen Kirchentradition, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum*, St. Ottilien 1991. (*Koinonia* 9), 219-224.
- Krawchenko Oleh A., L'Église orthodoxe en Ukraine après l'Union de Brest, in: *Irén.* 65: 1992, 180-193.
- Krawchenko O. A., Response to Fr. Andriy Chirovsky: „Sister Churches: Ecumenical Terminology in Search of Content“, in: *Logos* 34: 1993, 422-426.
- Krawchuk Andrii, Religious Life in Ukraine: Continuity and Change, in: *JES* 33: 1996, 59-68.
- Krumbacher Karl, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453), Bde. 1-2, München 1897.
- Kuczyński Stefan M., *Studia z dziejów europy wschodniej X-XVII w.*, Warschau 1965.
- Kuczyński Stefan M., Stosunki polsko-ruskie do schyłku wieku XII, in: *Slavia Orientalis* 7: 1958 (Nr. 2), 223-255.
- Kudrina Zoriana, Zakordonna pressa pro majbutnij vizyt Ivana Pavla II na Ukrainu: „Vizyt Papy na Ukrainu spryjatyme polipšenniu ekumeničnoji sytuaciji“ (Ausländische Presse über den künftigen Besuch Johannes Paul II. in die Ukraine: „Der Besuch des Papstes wird zur Besserung der ökumenischen Lage in der Ukraine beitragen“), in: *ARI* 11: 2000, 5-6.
- Kulič Jakov, Art. „Ruthenen“, in: *LThK* Bd. 8, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1999, 1392-1394.

- Kumor Bolesław, Geneza i zawarcie unii brzeskiej (Die Genese und Abschluss der Union von Brest), in: R. Łużny (Hg.), Unia brzeska geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich, Krakau 1994, 26-44.
- Kumor B., Episkopat łaciński wobec unii brzeskiej (1590-1637), (Der lateinische Episkopat gegenüber der Union von Brest (1590-1637)), in: Unia Brzeska przeszłość i terażniejszość 1596-1996, Krakau 1998, 15-39.
- Kumor B., Problem jedności Kościoła na Rusi z Kościołem katolickim do końca XII w., in: J. S. Gajek, W. Hryniewicz (Hgg.), Chrystus zwyciężył. Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej, Warschau 1989, 49-50.
- Künzel Georg, Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums, Stuttgart 1978.
- Kutash I. George, Metropolitan Andrey Sheptytsky: A Pioneer of the Sister Churches Model of Church Unity?, in: Logos 43-45: 2002/04, 31-40.
- Lacko Michael, The Forced Liquidation of the Union of Uzhorod, in: Slovak Studies 1: 1961, 145-185.
- Lacko M., The Re – establishment of the Greek – Catholic Church in Czechoslovakia, in: Slovak Studies 11: 1971, 159-189.
- Lacko M., Unionsbewegungen im slawischen Raum und in Rumänien, in: HOK Bd. 1, Düsseldorf 1984, 269-286.
- Lacko M., Art. „Unionen, ostkirchliche Unionen“, in: LThK, Bd. 10, Freiburg i.Br., 502-504.
- Lakota Hryhorij, Try synody Peremys'ki j Eparchijalni postanovy Valijavs'ki v 17-19 st., Przemyśl 1939.
- Lambros Spiridon, Palaiologeia kai Peloponnesiaka, B. 1, (1912-1923), Athen 1972, 1-14.
- Lanne Emmanuel, Die Ortskirche: ihre Katholizität und Apostolizität, in: R. Groscurth (Hg.), Katholizität und Apostolizität, in: Beiheft zur Kerygma und Dogma 2: 1971, 129-151.
- Lanne E., Eastern Catholics: religious freedom and ecumenism, in: OiC 26: 1990, 308-327.
- Lanne E., Eglise sœur et Eglise mère dans le vocabulaire de l'Eglise ancienne, in: B. Bobrinskoy (Hg.), Communion Sanctorum, Genf 1982, 86-97.
- Lanne E., Eglises-sœurs. Implications ecclésiologiques de Tomos Agapis, in: Istina 20: 1975, 47-74.
- Lanne E., Églises unies ou Églises sœurs: un choix inéluctable, in: Irén. 48: 1975, 322-342.
- Lanne E., La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Eglises unies, in: Irén. 52, 1979, 5-33.
- Lanne E., Parys M. van, Le dialogue catholique – orthodoxe à Baltimore – Emmitsburg, in: Irén. 3/4: 2000, 405-418.
- Lanne E., L'Orient chrétien au Concile Vatican II et dans la période qui a suivi de Concile, in: Seminarium 15: 1975, 316-335.
- Lanne E., Papsttum und Kirchenspaltung. Inwieweit ist ein römischer Primat für die Ostkirchen unannehmbar?, in: Conc(D) 7: 1971, 257-259.
- Lanne E., Schwesterkirchen – Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, in: Pro Oriente 2: 1976, 54-82.
- Lanne E., United Churches or Sister Churches: A Choice to be Faced, in: OiC 12: 1976, 106-123.
- Lanne E., Vielfalt und Einheit: die Möglichkeit verschiedener Gestaltungen des kirchlichen Lebens im Rahmen der Zugehörigkeit zu der gleichen Kirche, in: R. Groscurth (Hg.), Katholizität und Apostolizität, Beiheft zur Kerygma und Dogma 2: 1971, 110-128.
- Landau Michael, Der Erzbischof von Wien als „Ordinarius für die Gläubigen des byzantinischen Ritus in Österreich“. Kirchengesellschaftliche Implikationen, in: ÖAKR 43: 1994, 155-182.
- Larentzakis Grigorios, 10 Jahre offizieller Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), In verbo autem tuo, Die Ökumene unter Kardinal Groer.

- Festschrift zum 75. Geburtstag von Kardinal Groer, (Pro Oriente Bd. 16), Innsbruck-Wien 1994, 46-77.
- Larentzakis G., Trinitarisches Kirchenverständnis, in: W. Breuning (Hg.), Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1984, 73-96.
- Larentzakis, G., Interview mit Erzbischof Stylianos zum Stand des Dialogs, in: OrthFor 16: 1993, 114-121.
- Lash Ephrem, Response to Fr. Myroslaw Tataryn: Papal Primacy, Local Primacy and Episcopal Collegiality, in: Logos 34: 1993, 142-151.
- Laub Franz, 1. und 2. Thessalonicherbrief, Würzburg 1988.
- Laurent Vitalien (Hg.), Les „Mémoires“ du Grand Ecclésiarque de L'Église de Constantinople. Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439), Bd. 9, Rom 1971.
- Leiturgikon sireč, služebnik' soderžašče v' sebe po činu sviatija kafoličeskija vostočnyja Cerkvi Liturgii Svetich' Otcov našych' Ioanna Zlatoustaho, Vasilija Velikaho, j Hrihorija Dvojeslova, Papy Rimskaho, so vsemi službami nedelnymi, ježednevnymi, prazdničnymi j obščimi sviatym' (altslaw.), (Leiturgikon – ein Messbuch umfassend die Liturgien unserer Väter unter den Heiligen Johannes Chrysostomos, Basilius des Großen, und Gregor des Dialogos, Römischen Papstes, gemäß der Anordnung der heiligen Katholischen Ostkirche, mit allen Sonntags-, Werktags- und Feiertagsgottesdiensten, sowie mit allgemeinen Gottesdienstrubriken für die Heiligen), hg. von Stauropegion Institut Press in Lemberg 1905.
- Lencyk Vasyl', The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I, Rom-New York 1966.
- Lialine Clément, De la méthode irénique, in: Irén. 15: 1938, 3-28, 131-153, 236-255, 450-459.
- Lichačov Dmitrij S., Die Entwicklung der russischen Literatur vom X-XIII. Jh., in: Epochen und Stile, Leningrad 1973.
- Lichačov D., Tausendeinhundert Jahre slawischen Schrifttums und Kultur, in: Kyrillo-Methodianische Blätter, Sofia 1983, 269-272.
- Lopatnjuk Andrij, Die Problematik des Uniatismus und der unierten Kirchen im theologischen Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus mit besonderer Berücksichtigung der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche. WWU Münster, Inaugural-Diss. 1997. (Manuskriptformat)
- Lossky Nicolas, Orthodoxie et œcuménisme après la libération à l'Est, in: SOP 186: 1994, 27-29.
- Lossky N., Préparation du concile pan-orthodoxe, in: Études 347: 1977, 265-276.
- Lossky N., Vom Uniatismus zur Einheit. Die ekklesiologische Voraussetzung. Ein Gespräch mit den orthodoxen Theologen, in: COst 43: 1988, 71-72.
- Losten (Bischof Basil von Stamford), Patriarch and Pope: Different Levels of Roman Authority, in: Logos 35: 1994, 201-238.
- Losten (Bischof Basil), The Ukrainian Catholic Church in the USA: Relations with the Mother Church of Kyiv and the Sister Churches in United States, in: Logos 40: 1999, 67-88.
- Losten (Bischof Basil), First Stamford Consultation of the Kievan Church Study Group, October, 1992, in: Logos: 34: 1993, 357-363.
- Losten (Bischof Basil), The Roman Primacy and the Church of Kiev, in: Logos 34: 1993, 70-106.
- Lotoc'kyj Oleksander, Avtokefalija (Autokephalie), Bde. 1-2, Warschau 1935, 1938.
- Lotoc'kyj O., Ukrajins'ki džerela cerkovnoho prava (Ukrainische Quellen des Kirchenrechts), Warschau 1931.
- Łowmiański Henryk, Historia Polski, Bd. 1, Warschau 1958.
- Lubac de Henri, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974.

- Lubachivsky M. Ivan (Kardinal), Der griechisch-katholische Groß-Erzbischof von Lemberg zum Balamand-Dokument der kath./orth. Dialogkommission, in: US 49: 1994, 68-72; L'Eglise grecque-catholique d'Ukraine et les accords œcuméniques de Balamand. Lettre au cardinal Edward Idris Cassidy, in: La Documentation Catholique, Nr. 2086, 16.1.1994, 83-86.
- Lubachivsky M. I., Ansprache am 6.09.1987 aus Anlass der 40-Jahr-Feier von „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe“ in Rom, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche (Beiträge zur Religions- und Glaubensfreiheit 1), München 1990, 55-58.
- Lubachivsky M. I., Pastoral Letter „On Christian Unity“, in: ECJ 1: 1993/94, Nr. 2, 7-47.
- Lubachivsky M. I., Pro-Memoria. Der Stand der ukrainischen katholischen Kirche, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 43-46.
- Lubaciw'skyj M. I., Rede auf der Synode der europäischen Bischöfe am 3. Dezember 1991, in: Ukraine. Ihre christlichen Kirchen vor dem Hintergrund der Geschichte in Hoffnung und Spannung. Kirche in: Not/Ostpriesterhilfe, München 1993, 112-115.
- Lubačivs'kyj M. I., Slovo Patriarcha Myroslava-Ivana do Narodnych Deputativ Verhovnoji Rady Ukrainy (23.05.1991), in: Patriarchat 1991, (H. 9), 5-8.
- Luxmoore Jonathan, Catholic theologian calls for major rethink on issue of „Uniatism“, in: ECJ 7: 2000, (H. 1), 111-115.
- Luykx Boniface, Autocephaly: The Orthodox Church in America, Crestwood, NY, 1971.
- Luykx B., Response to the Presentation by Bishop Vsevolod of Scopelos: „Does the Restoration of Communion between Constantinople and the Greco-Catholic Church of Kiev Require a Break of Communion with Rome?“ in: Logos 34: 1993, 172-199.
- Luykx B., Eastern Monasticism and the Future of the Church, Redwood Valley 1993.
- Luykx B., Thirty Years Later: Reflections on Vatican II's Unitatis Redintegratio and Orientalium Ecclesiarum, in: Logos 34: 1993, 364-38.
- Lužnyc'kyj Hryhor M., Ukrajins'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom (ukr.) (Die Ukrainische Kirche zwischen Osten und Westen), Philadelphia 1954.
- Luznycky H. M., The Quest for the Patriarchate in the Past of the Ukrainian Church, in: V. Pospishil, M. Luznycky (Hgg.), The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate, Philadelphia 1971, 32-42.
- Macha Josef, Die Auswirkungen der Union von Brest auf das Gebiet der heutigen Westukraine, in: A. Stimemann, G. Wilflinger (Hgg.), Religion und Kirchen im alten Österreich, Pro Oriente Bd. 18, Innsbruck-Wien 1996, 35-62.
- Macha J., Ecclesiastical Unification, in: OCA 198: 1974.
- Maćzewska-Pilch Krystyna, Tympanon fundacyjny z Ołbina na tle przedstawięń o charakterze donacyjnym, Breslau 1973.
- Madey Johannes, Bischof Georgios Kalavassy (1881-1957). Ein Pionier der ökumenischen Bewegung, in: COst 38: 1983, 67-68.
- Madey J., Das Zweite Vatikanische Konzil und die Revision des Ostkirchenrechts, in: Cath(M) 32: 1978, 188-211.
- Madey J., Kirche zwischen Ost und West. Beiträge zur Geschichte der Ukrainischen und Weißruthenischen Kirche, München 1969.
- Madey J., Le Patriarcat Ukrainien. Vers la perfection de l'état juridique actuel, in: Opera Theologicae Societatis Scientificaе Ucrainorum 19: 1971.
- Madey J., Ökumenisches Konzil und panorthodoxe Synode. Ein Vergleich, in: Conc(D) 19: 1983, 544-550.
- Madey J., Theology, Liturgy and Piety in the Ukrainian Catholic Church, in: COri 11: 1990, 28-46.

- Madey J., The Rights of the Ukrainian Church at the Time of the Union of Brest and its Present Situation, in: E. Thomas, E. Piddubcheshen (Hgg.), *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, New York 1972, 29-43.
- Madey J., Ukrainische Kirche erhält ihre Synodalstruktur zurück. Die ekklesiologische Bedeutung der Ukrainischen Synode in Rom, in: *COst* 35: 1980, 75-80.
- Mai Paul, Die Beziehungen Regensburgs zu Kiew im Mittelalter, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München-Zürich 1988, 230-235.
- Majdansky (Bischof Vsevolod), Allocution de l'évêque orthodoxe Vsevolod au Synode ukrainien catholique de Lviv, in: *Irén.* 65: 1992, 200-206.
- Majdansky (Bischof Vsevolod), Comments on the „Church Understood as Communion“, in: *ECJ* 1: 1994, (Nr. 2), 151-160.
- Majdansky (Bishop Vsevolod), The Commitment to Ecumenism: Orientale Lumen, in: *Logos* 40: 1999, 351-369.
- Majdansky (Bischof Vsevolod), Does the Restoration of Communion between Constantinople and the Greco-Catholic Church of Kiev Require a Break of Communion with Rome?, in: *Logos* 34: 1993, 152-171.
- Majdansky (Archbishop Vsevolod), „Finding the Road Home“. A Reflection on the Situation of the Byzantine Catholics, in: *ECJ* 7: 2000, (H. 2), 27-37.
- Majdansky (Bischof Vsevolod), „Mediate“ and „nearly perfect“ Communion? Towards Full Communion, in: *ECJ* 3: 1996, Nr. 3, 7-22.
- Majdansky (Bischof Vsevolod), Response to Bishop Basil (Losten): „Patriarch and Pope: Different Levels of Roman Authority“, in: *Logos* 35: 1994, 239-255.
- Majdansky (Bischof Vsevolod), Torward Reconciliation of the Catholic Church and the Orthodox Church, in: *ECJ* 2: 95, 87-104.
- Majdansky (Bischof Vsevolod), Metropolitan Andrei and the Orthodox, in: *Logos* 43-45: 2002/04, 41-56.
- Majerczak Marian, Europa Wschodnia a ewangelizacja, in: *Perspektywy jedności. „Sympozja“ Opole* 1: 1992, 85-87.
- Maleczyńska Ewa, *Wrocławskie panie piastowskie*, Breslau 1966.
- Maleczyński Karol, *Galli Anonymi Chronicon*, in: *Monumenta Poloniae Historica, Nova Series*, Bd. 2, Krakau 1952.
- Maloney George, A., The Present Canonical Status of the Ukrainian Catholic Church and its Future, in: Th. E. Bird, E. Piddubcheshen (Hgg.), *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, New York 1972, 44-56.
- Marchesi Giovanni, Ucraina: La Chiesa Greco-Cattolica e l'Orthodossia, in: *CivCatt* 3609: 2000, 271-279.
- Marynovič Myroslav, Fata morhana Kyjivo-Halyc'koho patriarchatu (ukr.), in: *Patriarchat Teil* 3: 2002, (Mai-Juni), 10-11.
- Marynowitsch M., Die Rolle der Kirchen in der postkommunistischen Gesellschaft, in: G. Simon (Hg.), *Die neue Ukraine. Gesellschaft – Wirtschaft – Politik (1991-2001)*, Köln-Weimar-Wien 2002, 175-196.
- Masendyc Bischof Antonij, Interview über den Stand der UAOK (ukr.), in: *IDOC* 4, 1992, Nr. 1-2, 26-29.
- Maser Werner, *Der Wortbruch. Hitler, Stalin und der Zweite Weltkrieg*, München 1994.
- Maximos (Metropolit von Sardes), *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche. Auftrag zur Einigung*, Freiburg-Basel-Wien 1980.

- Maximos IV. (Patriarch von Antiochien und dem ganzem Orient, von Alexandrien und Jerusalem), *Der katholische Orient und die christliche Einheit. Unsere Berufung als Werkzeug der Einigung*, in: *US* 16: 1961, 1-11.
- Maximos IV. (Patriarch), *Discorsi di Massimo IV al Concilio. Discorsi e note de Patriarca Massimo IV e dei vescovi della sua Chiesa al Concilio Ecumenico Vaticano II.*, Bologna 1968.
- Maximos IV. (Patriarch), *L'Eglise Grecque Melkite au Concile*, Beyrouth 1967.
- Maximus IV Saigh (Patriarch), in: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Ser. I (antepreparatoria)*, Bd. 2, Teil 4, *Typis Polyglottis Vaticanis* 1960, 451-462.
- McDonnell Kilian, *The Ratzinger/Kasper Debate: The universal Church and local Churches*, in: *TS* 63: 2002, 227-250.
- Medawar Petrus K., *Einige Gedanken zum Thema der Vereinigung der Kirchen*, in: *Patriarchat der griechisch-melkitisch-katholischen Kirche (Hg.)*, *Die Stimme der Ostkirche. Sendung und Anliegen der melkitischen Kirche*, Freiburg i. Br. 1962, 113-123.
- Medawar P. K., *Zum Schutz der Rechte der Ostkirche*, in: *Patriarchat der griechisch-melkitisch-katholischen Kirche (Hg.)*, *Die Stimme der Ostkirche. Sendung und Anliegen der melkitischen Kirche*, Freiburg i. Br. 1962, 144-169.
- Médawar P. K., *De la sauvegarde des droits de l'Eglise orientale*, in: *POC* 9: 1959, 224-242.
- Meijer Johan, *The Uniates, an obstacle to the church unity?* in: *Sobornost'* 5: 1968, Nr. 6, 422-429.
- Melnyk Marek, *Zagadnienia soteriologiczne widziane w świetle projektu unii Konstantego Ostrogi*, in: *S. Stępień (Hg.)*, *Polska – Ukraina 1000 lat sąsiedztwa, Katolickie Unie Kościelne w Europie środkowej i Wschodniej – idee a rzeczywistość*, Bd. 4, *Przemyśl* 1998, 97-142.
- Mercati Giovanni, *Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Vaticana*, in: *Studi e testi* 46: 1926.
- Metz René, *Der Papst*, in: *J. Listl u. a. (Hgg.)*, *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 252-266.
- Meyendorff Johannes, *Kirchlicher Regionalismus: Strukturen der Gemeinschaft oder Vorwand des Separatismus?*, in: *G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hgg.)*, *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 303-318.
- Meyendorff J., *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburg 1963.
- Meyendorff J., *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood 1978.
- Meyendorff J., *Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit*, in: *Cath(M)* 31: 1977, 352-369.
- Meyendorff J., *Rom und Konstantinopel*, in: *OrthFor* 6: 1992, 189-207.
- Meyendorff J., *Orthodoxie und die moderne Welt. Vorlesungen und Aufsätze (russ.)*, Minsk 1995.
- Meyendorff J., *Schwesterkirchen – Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis*, in: *Pro Oriente* 2: 1976, 41-53.
- Meyendorff J., *St Peter in Byzantine Theology*, in: *ders. (Hg.)*, *The Primacy of Peter. Essays in Ecclesiology and the Early Church*, Crestwood/New York 1992, 67-90.
- Meyendorff J., *Un mauvais théologien de l'Unité au XIVe siècle: Barlaam de Calaabrais*, in: *Dom L. Beauduin (Hg.)*, 1054-1954. *L'Eglise et les Eglises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne 1955, 47-64.
- Meyendorff Paul, *The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look*, in: *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 24: 1985, 101-114.
- Meyer zu Schlochtern Josef, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen*, Freiburg 1992.

- Meyer zu Schlochtern J., Ist die Kirche Subjekt oder Communio? Anmerkungen zu einem ekklesiologischen Begriffskonflikt, in: W. Geerlings, M. Sckler (Hgg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, Freiburg 1994, 221-239.
- Michl Johann, Die Presbyter des ersten Petrusbriefes, in: H. Fleckenstein u. a. (Hgg.), Ortskirche und Weltkirche, Würzburg 1973, 48-62.
- Miklosich Franciscus/ Müller I. (Hgg.), Acta patriarchatus Constantinopolitani, Vindobonae: C. Gerold 1860-62, Nr 516, 282-285.
- Mirčuk Ivan, Handbuch der Ukraine, Leipzig 1941.
- Misail Pstruckyj (Metropolit von Kyjiv 1475-1480), Poselstvo do papeža rymy'skogo Siksta IV (Litterae synodales ad Sixtum IV), in: Monumenta Ucrainae Historica IX-X, Romae 1971, Nr. 4, 6-30.
- Misail (Metropolit), „Hramota Kievskoho Mitropolita Misaila k papie Sixtu IV, 1476 g. – obnarodovanaja Ipatiem Potiem v 1605“ und „Poselstvo do papeža rymy'skoho Syksta IV ot duhovenstva i ot kniažat'“, ipanov ruskich, z Vilny roku 1476 miesaca marta 14 dnia čerez poslov v tom že mestie menovanych (altslaw.), in: Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 7, Kyjiv 1887, 199-231.
- Modrzewski Andrzej F., Dzieła wszystkie, Bd. 1, O poprawie Rzeczypospolitej, Warszawa 1953.
- Moghila Pierre (Métropolit de Kiev 1633-1649), La confession orthodoxe (Texte latin inédit), A. Malvy, M. Viller (Hgg.), in: OrChr(R) 10: 1927, Nr. 39.
- Mončak Ihor, The Kyivan Church during the Councils of Florence and Brest, in: St. Paul University Ottawa-Ontario (Hg.), Millennium of Christianity in Ukraine. A Symposium, Ottawa 1987, 225-251.
- Mončak I., Florentine Ecumenism in the Kyivan Church, Rome 1987.
- Monchak I., Evolutio structurae synodalis in Ecclesia Catholica Ucraina, in: Bohoslovnia 47: 1983, 41-72.
- Moroziuk Russel, Politics of a Church Union, Chicago 1983.
- Morynec Taras, Verurteilt zum Schweigen und Untergrund. Interview mit Dr. B. Gudzjak, dem Leiter des Institutes für Kirchengeschichte in Lemberg (ukr.), in: Viruju 93: 1997, 3.
- Mudjugin Michail, Die russische orthodoxe Kirche. Zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts (russ.), Moskau 1995.
- Mudryj Sofron, Die ökumenische Konzeption der Ukrainischen Griechisch-Katholischen Kirche im Kontext der Identität, in: J. Marte, G. Wilflinger (Hgg.), Ökumenismus im Wandel, (Pro Oriente Bd. 25), Innsbruck 2002, 149-156.
- Mudryj S., Narys istorii Cerkvy v Ukraini (ukr.) (Abriss der Kirchengeschichte in der Ukraine), Rom 1990.
- Mügge Marlies, Perspektiven für den Dialog. Kontakte zwischen Orthodoxen und Katholiken auf breitere Basis stellen, in: KNA-ÖKI 24 (11. Juni 2002), 3-7.
- Mühlen Heribert, Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, Paderborn 1967.
- Mühlen H., Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vaticanum II, in: ThG 55: 1965, 329-366.
- Müller Hubert/ Pottmeyer H. J. (Hgg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status, Düsseldorf 1989.
- Müller G. Ludwig, Communio in Caritate. Das Kirchenverständnis Johann Adam Möhlers, in: M. Weitlauff, P. Neuner (Hgg.), Für euch Bischof – mit euch Christ, St. Ottilien 1998, 625-642.
- Müller Ludolf, Der Kiever Metropolit Ilarion. Sein Leben und sein Werk, in: KO 40/41: 1997/98, 59-83.
- Müller L., Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis, Wiesbaden 1962.

- Müller L., Die Werke des Metropoliten Ilarion, in: *Forum Slavicum* 37: 1971.
- Müller L. (Hg.), Die Nestorchronik. Die altrussische Chronik, zugeschrieben dem Mönch des Kiever Höhlenklosters Nestor, in der Redaktion des Abtes Sil'vestr aus dem Jahre 1116, rekonstruiert nach den Handschriften Lavrent'evskaja, Radzivilovskaja, Akademičeskaja, Troickaja, Ipat'evskaja und Chlebnikovskaja und ins Deutsche übersetzt von L. Müller, München 2001.
- Müller L., Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropoliten Ilarion, in: *RusMed* 2: 1975, 3-91.
- Müller L., Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039, Köln 1959.
- Mychailov Stanislav, Pro pravoslavnyj prozelityzm v Ukraini (ukr.), in: *ARI* 10: 1998, 10-11.
- Mykolajčuk Ludmyla, Rozkolote pravoslavja – naše spilne hore, in: *ARI* 39: 1998, 3-5.
- Nahayewsky Isidor, Objednannia Cerkvy i ideja Patriarchatu v Kyjivi. Istoryčno-bohoslovs'ki studii (Die Kircheneinheit und die Idee des Kyjiver Patriarchats. Geschichtlich-theologische Studien) (ukr.), Toronto 1961.
- Nahajevs'kyj I., Patriarchy jich počatok i značennia v Cerkvi ta Ukrain's'kyj Patriarchat (Die Patriarchaten, ihr Ursprung und die Bedeutung in der Kirche und das Ukrainische Patriarchat) (ukr.), London 1976.
- Napiórkowski Stanisław C., Nowa ewangelizacja na Wschodzie i budzenie się demonów, in: *Perspektywy jedności. "Sympozja" Opoln* 1: 1992, 95-98.
- Nedungatt George, Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today, in: *Kanon* 5: 1981, 19-35.
- Nedungatt G., Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts, in: *Conc(D)* 28: 1992, 396-408.
- Neunheuser Burkhard, Gesamtkirche und Einzelkirche, in: G. Barauna (Hg.), dt. O. Semmelroth, *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des 2. Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1966, 547-573.
- Nichols Aidan, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*, Cambridge 1985.
- Nicolas (Metropolit von Banat), Orthodoxes et autres chrétiens, in: *Irén.* 66: 1993, 370-71.
- Nijmwegen Adelbert D., Hintergründe und Entwicklung der Ökumene mit den Ostkirchen im 20. Jahrhundert, in: *Pro Oriente* 15: 1994, 115-124.
- Nikodim (Metropolit von Leningrad und Novgorod), Klarstellung zur Sakramentengemeinschaft mit Altgläubigen und Katholiken, in: *SOrth* 5: 1970, 9.
- Nikolakopoulos Konstantin, Prinzipien der Synodalität nach dem Neuen Testament. Insbesondere am Beispiel des Apostelkonzils, in: *OrthFor* 5: 1991, 193-205.
- Nikolaou Theodor, Patriarchalstruktur und Kircheneinheit, in: F. Gahbauer (Hg.), *Primum regnum dei*. Festgabe für Abt J. M. Hoeck, Ettal 1987, 32-36.
- Nikolaou Th., Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, in: *OrthFor* 5: 1991, 207-221.
- Nikolaou Th., *Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion*, St. Ottilien 2005.
- Nissiotis Nikos, Die Dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos im November 1964, in: *Kyrios* 5: 1965, 51-62.
- Nissiotis N., Die Unierten Kirchen, in: *Orien.* 29: 1965, 3-4.
- Nissiotis N., Report on the Second Vatican Council, in: *ER* 18: 1966, 190-206.

- Nissiotis N., Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns Orthodoxe? in: W. Schatz (Hg.), Was bedeutet das II. Vatikanische Konzil für uns? Basel 1966, 157-188.
- Nissiotis N., Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort, in: Conc(D) 6: 1970, 235-241.
- Nissiotis N., Die qualitative Bedeutung der Katholizität, in: ThZ 17: 1961, 259-280.
- Nitsche Bernhard, Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der communialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogramms zur Communio-Ekklesiologie, in: B. J. Hilberath (Hg.), Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? Freiburg-Basel- Wien 1999, 81-114. (=QD 176)
- Nitsche Peter, Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240-1538), in: M. Hellmann (Hg.), Handbuch der Geschichte Russlands, Bd. 1, Stuttgart 1981, 534-715.
- Novičenko Mykola, Mižkonfesijni konflikty v Ukraini: pryčyny i naslidky, in: Ludyna i Svit 9: 1995, 16-18.
- Oancea Dorin, Die griechisch-katholische Kirche aus orthodoxer Sicht, in: G2W 25:1997, (H. 4), 22-26.
- Obolensky Dimitri, Byzantium, Kiev and Moscow: a study in ecclesiastical relations, in: Byzantium and the Slavs, London 1971, (VI), 45-78.
- Obolensky D., Six Byzantine Portraits, Oxford 1988.
- O'Connell P. A., The Decree on the Catholic Eastern Churches (Introduction, Translation and Commentary), Dublin 1965.
- Oeldemann Johannes, Die ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen in der Ukraine, in: Th. Bremer (Hg.), Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine, Wiesbaden 2003, 91-106.
- Ohienko Ivan, Ukrainska Cerkva (Die Ukrainische Kirche), Bd. 2, Prag 1942.
- Ohienko I. (Metropolit Ilarion), Ukrainska Cerkva za Bohdana Chmerlnc'koho (Die Ukrainische Kirche in der Zeit Bohdan Chmelnc'kyjs), Winnipeg 1956.
- Ohienko I., Ukrainska Cerkva za čas Rujiny (1657-1687) (Die Ukrainische Kirche in der Zeit der Vernichtung), Winnipeg 1956.
- Oikonomos S. Konstantinos, Tou hosíou patròs hemon Ioannou, metropolitou Rhossías, epistolè pròs Klémenta, pápan Rhómes, Athen 1869, 1-13.
- Olenec' Jurij, „Buty žyvym prykladom chrystyjanskoji ljubovi...“ (Interview mit dem Oberhaupt der Armenisch Apostolischen Kirche in der Ukraine, Natan Ohanesian), in: Ludyna i Svit, 11/12: 1994, 11-12.
- Onasch Konrad, Grundzüge der russischen Kirchengeschichte, in: K. D. Schmitt, E. Wolf (Hgg.), Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 3. Lief. M. (Teil 1), Göttingen 1967.
- Onuferko Andrij T., The New Code of Canons of the Eastern Churches: Ecclesiological Presuppositions, in: Logos 35: 1994, 133-168.
- Onuferko A., Intervju z Vladykoju Kallistos (Ware), Oxford 12. August 1992 (ukr.), in: Logos 34: 1993, 314-318.
- Orlov Alexander S., O galicko-volynskom letopisanii (russ.), in: TODRL, 5: 1947, 17-35.
- Orzechowski Stanisław, Baptismus Ruthenorum, Krakau 1544.
- Otto Andreas, „Allmählich erheben wir uns von unseren Knien“. Kardinal Lubachivsky zur Lage der Kirche in der Ukraine, in: COst 48: 1993, 105-106.
- Paarhammer Hans, Bischofsbestellung im CCEO. Patriarchen- und Bischofswahl und andere Formen der Bischofsbestellung, in: AKathKR 160: 1991, 390-407.

- Panagopoulos John, *Ut unum sint*. Bemerkungen zu der neuen päpstlichen Enzyklika aus Orthodoxer Sicht, in: *Conc(D)* 31: 1995, 473-475.
- Panagopoulos Johannes, *Orthodoxie und Katholizismus im Dialog*. Theologische Erwägungen und Perspektiven, in: *OS* 30: 1981, 303-322.
- Papadopoulos Ioannes. B., *Georgii Phrantzae Chronicon*, Leipzig 1935.
- Papageorgiou Spyridon (Erzbischof von Venedig), in: *Information Service, Pontifical Council for Promotion Christian Unity*, Nr. 81, 3-4: 1992, 123-125.
- Papandreou Damaskinos, *Das Heilige und Große Konzil*, in: *OrthFor* 5: 1991, 297-318.
- Papandreou D., *Das Panorthodoxe Konzil*, in: *HOK III*, Düsseldorf 1997, 261-286.
- Papandreou D., *Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche*, in: *Das Papstamt, Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985, 161-167.
- Papandreou D., „*Successio apostolica*“ – Erwägungen zur Überwindung der Trennung, in: *US* 42: 1987, 29-40.
- Päpstlicher Rat zur Förderung der christlichen Einheit, *Communiqué concernant la suppression du titre de „Patriarche d’Occident“ dans l’Annuaire pontifical 2006*, in: *Istina* 51: 2006 (H. 1), 9-10.
- Partenios Patriarch of Alexandria, Ignatios, Patriarch of Antioch, Doidoros, Patriarch of Jerusalem, Chrysostomos, Archbishop of Cyprus, *Telegram to His Holiness Patriarch Pimen*, in: *JMP* 5: 1990, 13.
- Paslav's'kyj Ivan, *Miž s'chodom i zachodom* (ukr.), (Zwischen Osten und Westen), L'viv 1994.
- Pasternak Jarosław, *Katedra halicka w Krylosie*, in: *Biuletyn Historii Sztuki i Kultury* 6: 1938, Nr. 1, 57-65.
- Pastor Ludwig von, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Gregor XIII. (1572-1585)*, Bd 9, Freiburg i. B. 1928.
- Pašuto Vladimir T., *Vnešnjaja politika Drevnej Rusi* (Außenpolitik der antiken Rus'), Moskwa 1968.
- Patacsi Gabriel, *Anciennes et nouvelles perspectives concernant les Eglises orientales unies à Rome*, in: *Iren.* 41: 1968, 33-44.
- Patelos Constantin G., *Vatican I et les évêques uniates*, Louvain 1981.
- Patock Coelestin, *Besprechung des Werkes von Suttner: „Die katholische Kirche in der Sowjetunion“* (Würzburg 1992), in: *OS* 42: 1993, 63-65.
- Patock C., *Die Russische Auslandskirche und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *OS* 13: 1964, 33-58.
- Patriarchat der melkitischen Kirche (Hg.), *Die Stimme der Ostkirche. Sendung und Anliegen der melkitischen Kirche. Schriften und Reden des Patriarchen Maximos IV. und des griechisch-melkitisch-katholischen Episkopats*, Freiburg i. Br. 1962.
- Patrylo Isidor, *Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Haliciensis, attentis praescriptis M.P. „Cleri sanctitati“*, in: *Analecta OSBM ser. 2*, 16: 1962.
- Patsavos Lewis J., *An orthodox Response to Balamand*, in: *ECJ* 1: 1993/94, Nr. 3, 22-29.
- Paul (Patriarch von Serbien), *Obraščeniye Sviatejšego Patriarcha Serbskogo Pavla i Sviatejšego Sinoda Serbskoj Pravoslavnoj Cerkvi k Papie Ioannu-Pavlu II po povodu ustrojstva Rimsko-Katoličeskoj Cerkvi v Rossii* (russ.), in: *ŽMP* 4: 2002, 71-73.
- Paverd Franz van de, *Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion* (Teil 2), in: *OS* 14: 1965, 340-344.
- Pavlov Innokenti, *The Ferrara-Florentine Union. A View from Moscow. Historical Retrospective and Contemporary Appraisal*, in: G. Alberigo (Hg.), *Christian Unity. The Council of Florence 1438/39-1989*, Leuven 1991, 493-507.
- Pawel (Bischof), *Die Orthodoxie hat kein mea culpa nötig*, in: *Pressespiegel Pro Oriente* 15: 2000, 19-20.

- Payer Alja, Patriarch Maximos IV. Saigh – ein Visionär der christlichen Einheit, in: COst 42: 1987, 259-264.
- Pelesz Julian, Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, Bde. 1-2, Würzburg-Wien 1878/80.
- Pelikan Jaroslav, Confessor between East and West. An Portrait of Ukrainian Cardinal Josef Slipyj, Eardmans 1990.
- Perfecky George A., The Galician-Volynian chronicle, in: Harvard Series in Ukrainian Studies 16: 1973, H 2.
- Pesch O. Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1994.
- Petras David, The Ecumenical Status of Eastern Catholic Churches, in: GOTR 37: 1992, 349-381.
- Petras D., The Balamand Statement and Hierarchical Reception, in: ECJ 1: 1993/94, (H.1), 69-88.
- Peyer-Müller Fritz, Geschichte der Reformierten Kirche in der Karpaten-Ukraine zwischen den beiden Weltkriegen – mit einem Ausblick bis in die Gegenwart, Lützelflüh/Debrecen 1992. (Manuskript der Dissertation im Archiv der WKR)
- Philaret (Metropolit von Kiew und Galizien), Heimkehr in den Schoß der Mutterkirche, in: SOrth 8: 1986, 34-40.
- Pierling Paul, La Russie et le Saint Siège I, Paris 1896.
- Pimen (Metropolit), Doklad Mestoblustitiela Moskovskoho Patrearšeho priestola Mitropolita Krutickoho i Kolomienskoho Pimiena na Pomesnom Soborie, 31. Mai 1971 (russ.), in: ŽMP 7: 1971, 4-26.
- Pimen (Patriarch von Moskau), Zur Situation des Glaubens in Russland. Ein Interview von Alceste Santini, München-Zürich-Wien 1988, (Originaltitel: Mille anni di fede in Russia. Pimen, Patriarca di Mosca e di tutte le Russie intervistato da Alceste Santini, (Cinisello Balsamo), Torino 1987)
- Pimen (Patriarch), Ein Telegramm an Bundespräsident Richard von Weizsäcker, in: SOrth 3: 1990, 3.
- Pimen (Patriarch), Ein Telegramm an Seine Heiligkeit Papst Johannes Paul II, in: SOrth 3: 1990, 2-3.
- Pimen (Patriarch), Telegram to the Chairman of the Supreme Soviet Mikhail Corbachev, in: JMP 5: 1990, 7.
- Plămădeală Antonie (Metropolit), Der Uniatismus als hinderndes Problem im ökumenischen Dialog, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), Religion und Kirchen im alten Österreich (Pro Oriente Bd. 18), Innsbruck-Wien 1996, 124-133.
- Plamadeala A., Catholicité et ethnicité, in: S. Ch. Agouridès (Hg.), Procès – Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe (à Athènes 19-29 August 1976), Athen 1978, 490-500.
- Plank Peter, Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas, in: HOK 1, Düsseldorf 1984, 133-208.
- Plezia Marian, List biskupa Mateusza do św. Bernarda, in: Prace z dziejów polski feudalnej, Warschau 1960.
- Pliguzov Andrei, On the Title „Metropolitan of Kiev and all Rus’“, in: Harvard Ukrainian Studies 15: 1991, 340-353.
- Podskalsky Gerhard, Christentum und theologische Literatur in der Kiewer Rus' (988-1237), München 1982.
- Podskalsky G., Die Union von Brest aus der Sicht des Ökumenischen Patriarchats (Konstantinopel) im 17. Jahrhundert, in: OCP 61: 1995, 555-570.
- Podskalsky G., Die Einstellung des Ökumenischen Patriarchen (Jeremias II.) zur Erhebung des Moskauer Patriarchats (1589), in: OCP 55: 1989, 421-437.

- Podskalsky G., Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988.
- Podskalsky G., Metropolit Ioann II. von Kiev (1076/77-1089) als Ökumeniker, in: OS 37: 1988, 178-184.
- Poggi Vincenzo, „Le travail futur“, d'après Philippe de Régis S.J. (1897-1955), in: OCP 58: 1992, 5-21.
- Pogorelov Valerij P., Iz nabludenij v oblasti drevne-slavjanskoj perevodnoj literatury, in: Sbornik filosof. fakulteta Universiteta im. Kamenskogo, 46/I, Bratislava.
- Polak Grzegorz, Polen: Unierte Katholiken der Eparchie von Przemyśl über neue lateinische jurisdiktionelle Oberhoheit enttäuscht, in: IDOC 4, 1992, Nr. 6-7, S. 18-19.
- Polonska-Vasylenko Natalja, Geschichte der Ukraine. Von den Anfängen bis 1923, München 1988.
- Polonska-Vasylenko N., Istoryčni pidvalyny UAPC (Geschichtlicher Hintergrund der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche), in: Analecta OSBM 19: 1964, Series II.
- Popač N., Ja ne bojucia svidčyty pro Chrysta, in: Chrystyjanskyj Vistnyk 11: 1994, 6-9.
- Popan Flavius, Das Zweite Vatikanische Konzil und die Rumänische Orthodoxe Kirche, in: OS 17: 1968, 113-133.
- Popov Andrej N., Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemičeskich sočinenij protiv latinjan (XI-XV v.), Moskau 1875.
- Poppe Andrzej, Die Metropolen und Fürsten der Kiever Rus', in: G. Podskalsky (Hg.), Christentum und theologische Literatur, München 1982, 280-323.
- Poppe A., The Political Background of the Baptism of Rus'. Byzantine-Russian Relations between 986-989, in: Dumbarton Oaks Papers 30: 1976, 197-244.
- Poppe A., Werdegang der Diözesanstruktur der Kiever Metropolitankirche in den ersten drei Jahrhunderten der Christianisierung der Ostslaven, in: K. Chr. Felmy, G. Kretschmar, F. Lilienfeld u.a. (Hgg.), Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus', Göttingen 1988, 251-290.
- Poppe A., Kompozycja fundacyjna Sofii Kijowskiej. W poszukiwaniu układu pierwotnego, in: Biuletyn Historii Sztuki, 30: 1968.
- Poppe André, Le traité des azymes Léontos mehtropolitou tehs en Rosía, Presthlábs: quand, où et par qui a-t-il été écrit?, in: Byz. 35: 1965, 504-527.
- Pospelovsky Dimitry, V., (ergänzt und bearbeitet von G. Stricker), Die Liquidierung der Union. Die Zwangsauflösung der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine 1946 und 1949, in: G2W 24: 1996, 23-26.
- Pospelovsky D., The Russian Church under the Soviet Regime, 1917-1982, Bd. 2, New York 1984.
- Pospishil Victor, Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas, Toronto 1977.
- Pospishil V. J., "Orientalium Ecclesiarum", The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican, New York 1965.
- Pospishil V., The Ukrainian Catholic Church – an Associated Church of the Catholic Communion, in: Saint Paul University Ottawa (Hg.), Millennium of Christianity in Ukraine. A Symposium, Ottawa 1987, 32-50.
- Pospishil V. J., Towards a Ukrainian Catholic Patriarchate, in: V. Pospishil, M. H. Luznycky (Hgg.), The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate, Philadelphia 1971, 43-61.
- Pospishil V., An Autonomous Ukrainian Catholic Church, in: V. Pospishil, H. M. Luznycky (Hgg.), The Quest for an Ukrainian Catholic Patriarchate, Philadelphia 1971, 7-31.
- Pospishil V., The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches in the Light of the Recodification of their Canon Law, in: Kanon 5: 1981, 36-71.

- Pospishil V., *Ex Occidente Lex. From the West – the Law. The Eastern Catholic Churches under the tutelage of the Holy See of Rome*, Carteret: N.J., St. Mary's Religions Action Fund 1979.
- Postan Michael M., *Economic relations between Eastern and Western Europe*, in: G. Barraclough (Hg.), *Eastern and Western Europe in the Middle Ages*, London 1970, 125-174.
- Pastyrnjak N., *Usi dorohy vedut' do chramu (Alle Wege führen zum Tempel)*, in: *Patriarchat* 28: 1995, 19-21.
- Pottmeyer Hermann J., *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, in: QD 179, Freiburg-Basel-Wien 1999.
- Pottmeyer H. J., *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: *TThZ* 92: 1982, 272-283.
- Pottmeyer H. J., *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in: *StZ* 117: 1992, 579-589.
- Pottmeyer H. J., *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (Hgg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz*, Düsseldorf 1982, 89-110.
- Potz Richard, *Autokephalie und Autonomie als Verfassungsstruktur der Orthodoxen Kirche*, in: *Kanon* 5: 1981, 143-156.
- Powszenko Oleksa, *The Cathedral of St. Sophia in Kiev*, New York 1954.
- Proc Alex*, *Jahrbuch der Orthodoxie*, München 1977.
- Proch Umberto, *Die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438-1445)*, in: A. Alberigo (Hg.), *Geschichte der Konzilien. Von Nicaeum bis zum Vaticanum II.*, Düsseldorf 1993, 291-307.
- Proch U., *Tenere primatum. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra Grecie Latini al concilio di Ferrara-Firenze (Diss. PUG)*, Teilausg. Trient 1986, 11-112.
- Prokoptschuk Gregor, *Der Metropolit: Graf Andreas Scheptyskij. Leben und Wirken des großen Förderers der Kirchenunion*, München 1967.
- Pryszlak Michele, *Millennio del battesimo della Rus'-Ucraina: Memoria e profezia 988-1988*, Roma Ist. Salesiano Pio XI. 1988.
- Przekop Edmund, *Der Griechisch-Katholische (unierte) Ritus im polnischen Konkordat vom Jahr 1925*, in: *OS* 28: 1979, 145-167.
- Przekop E., *Die unierte-orthodoxe Synode von Lemberg (1629)*, in: *OS* 33: 1984, 136-154.
- Quinn John, *The Exercise of the Primacy and the Costly Call to Unity*, in: Ph. Zagano, T. W. Tilley (Hgg.), *The Exercise of the Primacy*, New York 1998, 1-28.
- Raem Heinz-Albert, *Art. Ökumenismus II. Systematisch*, in: *TRE* 25, 80-86.
- Rahner Karl, Vorgrimmler, H. (Hgg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanum*, Freiburg i. Br. 1967.
- Rahner K./Ratzinger J., *Episkopat und Primat*, in: QD 11, Freiburg-Basel-Wien 1961.
- Ranne A., *Das Problem der Union und der orthodox-katholische Dialog (russ.)*, in: *Vestnik leningradskoj duchovnoj akademiji*, Leningrad 1991, Nr. 1, 125-135.
- Ratzinger Joseph, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969.
- Ratzinger J., *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum*, in: *IKaZ* 15:1986, 41-52.
- Ratzinger J., *Ekklesiologische Bemerkungen zum Schema „De Episcopis“*, in: *do-c / Documentatie Centrum Concilie* 135: 1963.
- Ratzinger J., *Kirche als Communio. Gemeinschaft der Glaubenden als sichtbares Zeichen der Gabe des Herrn*, in: *OR(D)* 28: 1992, 4.

- Ratzinger J., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987.
- Ratzinger J., Kommentar, in: 30 Tage 3: 1993, (H. 2), 66-74.
- Ratzinger J., Kommentar zu „Nota explicativa praevia“, in: LThK, Das II. Vatikanische Konzil, Teil I, 348-359.
- Ratzinger J., Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität, in: J. Chr. Hampe (Hg.), Ende der Gegenreformation? Das Konzil, Dokumente und Deutung, Stuttgart 1964, 155-163.
- Ratzinger J., Art. „Primat“, LThK, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1963, Sp. 761-763.
- Ratzinger J., Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie, Einsiedeln 1984.
- Ratzinger J., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.
- Ratzinger J., Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium“, in: Die Tagespost, Nr. 30 ASZ Nr. 10: 2000, 5-7.
- Reese Thomas J. (Hg.), Episcopal conferences. Historical, canonical and theological studies, Washington DC 1989.
- Relihijna karta dejakich postradjanskych krajijn (ukr.), in: ?. ??lodnyj (Hg.), Ukrajin's'kie Relihioznavstvo, Biuleten' UAR i Viddilennia Relihioznavstva Instytutu Filosofii NAN Ukrainy, Kyjiv 4: 1996, 66-89.
- Remmers Johannes G., Der Beitrag der katholisch-orientalischen Bischöfe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: J. Madey (Hg.), Die katholischen Ostkirchen, Freiburg 1973, 23-74.
- Rhodopoulos Pantel., Eine Beurteilung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils, (griech.) in: Gregorios Palamas 50: 1967, 14-24.
- Ridderbos Herman, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, Wuppertal 1970.
- Ritter Johannes, O., Auftrag zur ökumenischen Zusammenarbeit. Gesetzbuch für den katholischen Orient bietet Chance zur größeren Einheit, in: COst 46: 1991, 109-112.
- Rizzi Mario, Erzbischof und Metropolit Joseph Slipyj als Oberhaupt der Kath. Ukrainischen Kirche anerkannt, in: COst 19: 1964, 12-14.
- Roberson Ronald, Catholic-Orthodox relations in Post-Communist Europe: Ghosts from the Past and Challenges for the Future, in: Centro pro Unione 43: 1993, 17-32.
- Roberson R., The Eastern Christian Churches. A brief survey, Rom 1995.
- Roberson R., The Catholic-Orthodox Dialogue Today, in: Origins 28: 1999, 526-530.
- Roberti Jean-C., Les Uniates, Paris 1992.
- Roccucci Adriano, Die Erfahrungen der russisch-orthodoxen Kirche während der Zeit des Sowjetregimes, in: Conc(D) 32: 1996, 503-515.
- Roche Jean, Die Bedeutung der katholischen Ostkirchen für die Kirche des Westens, in: Kyrios 13: 1973, 203-208.
- Roepke Claus-Jürgen, Das neue Denken einer alten Orthodoxie. Patriarch Aleksij muss durch viele Krisen gehen, in: LM 29: 1990, 337-339.
- Roloff Jürgen, Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse, in: NTS 38: 1992, 337-356.
- Romanides John S., Orthodox and Vatican Agreement (Balamand, Lebanon, June 1993), in: Theol(A) 65: 1993, 570-580.
- Romanides J. S., The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch, in: GOTR 7: 1961/62, 53-77.
- Romanides J. S., The theologian in the service of the church in ecumenical dialogue in: GOTR 25: 1980, 131-151.

- Rood Wim, Rom und Moskau. Der heilige Stuhl und Russland bzw. die Sowjetunion von der Oktoberrevolution 1917 bis zum 1. Dezember 1989, Altenberge 1993.
- Roth Paul, Die religiöse Situation und Religionsgesetzgebung in der UdSSR/GUS 1990/1991 (Beiträge zur Religions- und Glaubensfreiheit 6), (Hg.) Kirche in Not/Ostpriesterhilfe, München 1992.
- Rouse Ruth/Neill S., History of the Ecumenical Movement, London 1958.
- Rousseau Olivier, La troisième Conférence panorthodoxe de Rhodes, in: Irén. 37: 1964, 487-507.
- Rozov Nikolaj N., Sinodalnyj spisok sočinienij Ilariona-russkogo pisatela XI v., in: Slavia 32: 1963, 141-175.
- Rozov N. N., Rukopisnaja tradicija „Slova o zakone i blagodati“, in: TODRL 17: 1961, 42-53.
- Rüss Hartmut, Das Reich von Kiev, in: M. Hellmann (Hg.), Handbuch der Geschichte Russlands. Von der Kiever Reichsbildung bis zum Moskauer Zartum, Bd. 1, I. Stuttgart 1981, 199-430.
- Sabev Todor, Art. „Autokephalie“, in: H. Krüger u. a. (Hgg.), Ökumene Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Frankfurt a. M. 1987, 110-114.
- Saier Oskar, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973.
- Salachas Demetrios, Lo „Status sui iuris“ delle chiese patriarcali nel diritto canonico orientale, in: Periodica 83: 1994, 569-609.
- Salmon Benedikt, „Die Orthodoxie frisst sich selber auf“. Spaltungen der Orthodoxie in der Ukraine, in: G2W 25: 1997, (Nr. 11), 20-26.
- Sartorius Bernard, Die Orthodoxe Kirche, Genf 1973.
- Savčuk Samuel V., Osnovni zasady Ukrainskoj Greko-Pravoslavnoj Cerkvy v Kanadi, (Verfassung der Ukrainischen Griechisch-Orthodoxen Kirche in Kanada), Winnipeg 1950.
- Savvidis Kyriakos, Sechste Vollversammlung der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Freising 6.-15. Juni 1990, in: OrthFor 4: 1990, 292-295.
- Schatz Klaus, Papsttum und partikularkirchliche Gestalt bei Innozenz III (1198-1216), in: AHP 8: 1970, 61-111.
- Schaeder Hildegard, Moskau das dritte Rom, Darmstadt 1957.
- Schelle Paul-Werner, Damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt. Konzilsimpulse für heute, Würzburg 1993.
- Scheptyckij Andreas, Einführung, in: J. Tyciak, G. Wunderle, P. Werhun (Hgg.), Der christliche Osten: Geist und Gestalt, Regensburg 1939, 11-16.
- Schidelko Johannes, „Gewisses Tauwetter“. Kardinal Kasper zieht verhalten-positive Bilanz seiner Russland-Reise, in: KNA-ÖKI 9: 2004, 3.
- Schlögl Ludwig, Das Schicksal der griechisch-katholischen Kirche in den kommunistischen Ländern, in: HerKorr 32: 1978, 199-202.
- Schmemmann Alexander, A Meaningful Storm. Some reflexions on autocephaly, tradition and ecclesiology, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 15: 1971 (Nr. 1-2), 3-27.
- Schmemmann A., Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie, in: B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff (Hgg.), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche, Bd. 1), Zürich 1961, 119-151.
- Schmemmann A., A Response. Decree on Eastern Catholic Churches, in: W. M. Abbott (Hg.), The Documents of Vatican II, New York 1966, 387-388.
- Schmemmann A., The Historical Road of Eastern Orthodoxy, Crestwood NY 1977.
- Schmitz Heribert, Der Diözesanbischof, in: HdbKathKP, 336-348.

- Schneider Michael, Durch Verschiedenheit Einheit finden. Impulse aus dem theologischen Werk Joseph Ratzingers für ein Gespräch mit der Orthodoxie, in: COst 61: 2006, 308-314.
- Scholarios Genade, Oeuvres complètes de Genade Scholarios, L. Petit, X. A. Xidériðès, M. Jugie (Hgg.), 8 Bde, Paris 1928-36.
- Schon Dietmar, Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient. Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen, in: ÖC 47: 1999.
- Schon D., Der ökumenische Charakter des Gesetzbuches für die katholischen Ostkirchen, in: OS 44: 1995, 134-170.
- Schuh Karlheinz, Eines der bewegten Ereignisse des Pontifikates. Ukrainisch-katholische Bischöfe kamen mit dem Papst zusammen, in: COst 45: 1990, 282-283.
- Schulz Hans-Joachim, Katholisch-orthodoxer Dialog 1982 in München. Die Relevanz der theologischen Thematik, in: COst 37: 1982, 84-86.
- Schulz H.-J., Wiertz, P., Die unierten Kirchen, in: HOK 1, Düsseldorf 1984, 44-46.
- Schulz H.-J., Ekklesiologische Zwischenbilanz des katholisch-orthodoxen Dialogs, in: COst 45: 1990, 218-227.
- Schulz H.-J., Das Gespräch mit der Orthodoxie, in: Conc(D) 1: 1965, 325-333.
- Schulz H.-J., Der Ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien, in: HOK III, Düsseldorf 1997, 211-244.
- Schulz H.-J., Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich, in: HOK I, 49-132.
- Schulz H.-J., Die Ostkirchen. Begriff und überlieferungsgeschichtliche Bedeutung, in: HOK 1, 3-9.
- Schulz H.-J., Das Zerbrechen der Kircheneinheit zwischen Ost und West und die Versuche der Heilung, in: H. J. Urban, H. Wagner (Hg.), Handbuch der Ökumenik, Bd. 1, Paderborn 1985, 122-179.
- Schulz H.-J., Die Zurückweisung des Uniatismus als Methode und die Existenz unierter Kirchen im Licht der Religionsfreiheit, in: Pro Oriente 18: 1996, 18-29.
- Schulz H.-J., Wiertz Paul, Die Orthodoxe Kirche, in: HOK 1, 10-33.
- Schweigl Joseph, Die Hierarchien der getrennten Orthodoxie in Sowjetrussland, in: OrChr 13: 1928 (Nr. 46).
- Secrétaire général du Saint et Sacré Synode du Patriarcat oecuménique, Communiqué concernant la renonciation par le pape de Rome Benoît XVI au titre de „Patriarche d'Occident“, in: Istina 51: 2006 (H. 1), 11-13.
- Senycja Pavlo (Hg.), Svitylnyk istyny: Dzerela do istorii Ukraïns'koï Katolyc'koï Akademii u Lvovi (1928-1944), Teil 1, (Werke der Griechisch-Katholischen Theologischen Akademie Bd. 34), Toronto 1973.
- Senyk Sophia, A History of the Church in Ukraine. To the End of the Thirteenth Century, Bd. 1, Rome 1993. (= OCA 243)
- Senyk S., Dva mytropolity – Potij i Ruts'kyj (ukr.), (Zwei Metropoliten – Potij und Ruts'kyj), in: B. Gudzyk, O. Turij (Hgg.), Istorytnyj kontekst, ukladennja Berestejs'koji uniji i perse pounijnja pokolinnja (Der historische Kontext des Abschlusses der Brester Union und die erste Generation nach der Union), L'viv 1995, 137-148.
- Senyk S., Art. Brest, Union v. B., in: LThK, Bd. 2, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1994, Sp. 683-684.
- Senyk S., The Union of Brest: An Evaluation, in: Eastern Christian Studies 1: 1998, 1-16.
- Senyk S., The Ukrainian Church and Latinization, in: OCP 56: 1990, 165-187.
- Šeptyc'kyj Andrej (Metropolit), Cerkva i cerkovna jednist'. Dokumenty i materialy 1899-1944 (ukr.), A. Kravčuk (Hg.), Bd. 1, Lemberg 1995.

- Šeptyc'kyj A. (Metropolit), Tvory (moralno-pastoralni), in: S. Harvanko (Hg.), Opera Universitatis Catholicae Ucrainorum Bde. 56-58, Rom 1983.
- Šeptyc'kyj A., Monumenta Ucrainae historica (ukr.), Bde.1-14, Romae 1964-1977.
- Šeptyc'kyj A., Hornykiewytsch T., Ereignisse in der Ukraine 1914-1922 deren Bedeutung und historische Hintergründe, Bd. 1, Philadelphia USA 1966.
- Serczyk Władysław, Europa Środkowa i Wschodnia u schyłku XVI wieku (uwarunkowania międzynarodowe), in: R. Łużny (Hg.), Unia brzeska geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich, Krakau 1994, 13-25.
- Ševčuk Svjatoslav, Jakščo chtos' v spokoji vidstojuje pravdu – ce označaje, ščo vin je sylnyj, in: ARI 11: 2004, 21.
- Sielicki Franciszek, Polsko – Ruskie stosunki wyznaniowe do końca XV wieku, Breslau 1997.
- Sielicki F., Polsko – Ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku, Breslau 1997.
- Sielicki F., Powieść minionych lat, Breslau-Warschau-Krakau, 1968.
- Sijablizev Georgij, Die Maßnahmen des Moskauer Patriarchats 1990-1992 zur Beilegung des interkonfessionellen Konflikts in der Westukraine, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), Religion und Kirche im alten Österreich, (Pro Oriente Bd. 18), Innsbruck-Wien 1996, 172-182.
- Simon Gerhard, Getrennt und vereint – wider Willen. Die katholische Kirche des slawischen Ritus in der West-Ukraine, in: HerKorr 37: 1983, 424-426.
- Simon G., Was wird aus der Ukraine? Probleme der staatlichen, nationalen und kirchlichen Einheit, in: HerKorr 47: 1993, (H. 2), 96-102.
- Skarga Piotr, O iedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem, Vilna 1577.
- Slivka John (Hg.), Historical mirror, sources of the Rusin and Hungarian Greek Rite Catholics in the United States of America 1884-1963, Brooklyn NY 1978.
- Smotrycki Herasim, Ključ' carstva nebesnoho, zapadno-russkoje polemičeskoje sočinienije 1587 g. (Schlüssel des Himmelsreichs), in: Archiv JZR, Ser. 1, Bd. 7, Kyjiv 1887, 232-265.
- Šmurlo Evgenij, Le Saint Siège et l'Orient orthodoxe russe (1609-1654), Bde. 1-2, Prag 1928.
- Sparks Jack (Hg.), The Apostolic Fathers, Nashville 1978.
- Spuler Bertold, Die Tausendjahrfeier und die Ukrainer, in: K. Chr. Felmy., G. Kretschmar, F. Lilienfeld (Hgg.), Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus', Göttingen 1988, 497-501.
- Stachiv M.atvij, Chrystova Cerkva v Ukrajinі 988-1596 (ukr.) (Die Kirche Christi in der Ukraine 988-1596), L'viv 1993.
- Stanczyszyn Michał, Ekumenizm praktyczny na Ukrainie w latach 1991-1997, in: Studia i Dokumenty Ekumeniczne 14: 1998, 33-49.
- Stanczyszyn M., Wywiady przeprowadzone przez studenta V roku teologii KUL, Michała Stanczyszyna, na temat ekumenizmu praktycznego na Ukrainie w latach 1991-1997. EPU. IE KUL, Lublin 1998.
- Staniloae Dumitru, Orthodoxe Dogmatik, Bd. 2, Herausgegeben mit Zustimmung Sr. Seligkeit des Patriarchen der Rumänischen Orthodoxen Kirche Justin (Ökumenische Theologie Bd. 15), Zürich-Gütersloh 1990.
- Staniloae D., Dogmatische Grundlagen der Synodalität, in: OS 20: 1971, 3-16.
- Staniloae D., On Uniatism, in: Romanian orthodox church news 20, 1991, Nr. 1, 9-11.
- Staniloae D., Uniatismul in Transilvania. Incercare de dezmembrare a popurului roman, Bukarest 1973.
- Stavrou Michel, L'abandon par Rome du concept de „Patriarcat d'Occident“ augure-t-il un meilleur exercice de la primauté universelle ?, in: Istina 51: 2006, 19-23

- Stavridis Basilios, Zum Dekret über die katholischen Ostkirchen, in: Damaskinos Papandreou (Hg.), Stimmen der Orthodoxie, Wien 1969, 109-139.
- Stehle Hansjakob, Die Ostpolitik des Vatikans, München 1975.
- Stehle H., Der Lemberger Metropolit Šeptykyj und die nationalsozialistische Politik in der Ukraine, in: VZG 34: 1986, (H. 3), 407-425.
- Stehle H., Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten, Zürich 1993.
- Stehle H., Sheptyts'kyi and the German Regime, in: P. R. Magosci (Hg.), Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi, Edmonton 1989, 125-144.
- Stemmer Peter, Perichorese. Zur Geschichte eines Begriffes, in: ABG 27: 1983, 9-55.
- Stephanopoulos Robert G., Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations, New York 1973.
- Stępien Stanisław, Ein Gespräch mit dem griechisch-katholischen Erzbischof von Lemberg, in: Digest des Ostens 7: 1990, 6-12.
- Stepowyk Dmytro, Das Recht des Menschen, das Recht der Kirche, das Recht des Staates (ukr.), in: Patriarchat 28: 1995, März, 6-11.
- Sternjuk Wolodymyr, Promova do Papy pro naladnannia pravnoji struktury našoji cerkvy (Die Ansprache bei der Synode der ukrainischen katholischen Kirche in Rom am 25. Juni 1990) (ukr.), in: Patriarchat 23: 1990, September, 9-11.
- Stimpfle Josef, Bericht über die Bistumswallfahrt der Diözese Augsburg in die Ukraine und nach Russland anlässlich der Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' vom 2. bis zum 17. September 1988, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die Ukrainische Katholische Kirche, München 1990, 137-165.
- Stormon E. J. (Hg.), Toward the Healing of Schism: the Sees of Rome and Constantinople; Public Statements and Correspondence Between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate, 1958-1984, New York 1987.
- Stratonov' Irinarch', Russkaja Cerkovnaja Smuta/1921-1931, Berlin 1932.
- Stricker Gerd, Griechisch-Katholische Kirche – Union von Brest, in: B. Mensen (Hg.), Russland. Politik und Religion in Geschichte und Gegenwart, Nettetal 1995, 120-137.
- Stricker G., Die Kirchen der Union in der Westukraine und in der Karpatoukraine, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 28-31.
- Stricker G., Zur Situation der Russischen Orthodoxen Kirche nach fünf Jahren Perestrojka, in: Albertus-Magnus-Kolleg/Haus der Begegnung Königstein e.V. (Hg.), 41. Internationaler Kongress „Kirche in Not“ 1992. Bd. 39/1991, 197-210.
- Stricker G., Ist die Ukrainische Kirche zugelassen? Unklarheiten nach Gorbacevs Besuch im Vatikan, in: Kirche in Not/Ostpriesterhilfe (Hg.), Die ukrainische katholische Kirche, München 1990, 180-189.
- Stricker G., In der Schwebe. Der Streit um das russische Religionsgesetz, in: HerKorr 51: 1997, 446-451.
- Stricker G., Religion in Russland. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart (GTB 634), Gütersloh 1993.
- Stricker G., Ökumene im Wartestand. Die jüngste Bischofssynode des Moskauer Patriarchats, in: HerKorr 51: 1997, 182-186.
- Stricker G., 350 Jahre Union von Uschhorod. Eine griechisch-katholische Kirche im Schatten, in: G2W 9: 1996, 18-23.
- Stricker G., Zweites und Drittes Rom im Widerstreit, Hintergründe des Konflikts zwischen Konstantinopel und Moskau um die Orthodoxen in Estland, in: KNA-ÖI Nr. 28 vom 2. Juli 1996, 14-20.
- Stylianopoulos Theodore, Orthodoxy and Catholicism: A new attempt at dialogue, in: GOTR 26: 1981, 157-169.

- Subtelny Orest, Ukraine. A History, Toronto 1988.
- Surazki Wasyl, O jedinoj vierie pravoslavnoj, in: RIB, Bd. 2, St. Petersburg 1878, 690-938.
- Suttner E. Christoph, Befreiung der Westkirche aus selbstgefälliger Enge, in: COst 49: 1994, 385-386.
- Suttner E. Ch., Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche? in: OS 39: 1990, 3-21.
- Suttner E. Ch., Church unity. Union or uniatism? Catholic-Orthodox ecumenical perspectives, Rome-Bangalore 1991.
- Suttner E. Ch., Das Ökumenismusdekret des Konzils, in: StZ 118: 1993, 303-317.
- Suttner E. Ch., Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg 1997.
- Suttner E. Ch., Der Dialog mit der orthodoxen Kirche nach der Widergewährung von Religionsfreiheit an die unierten Katholiken Galiziens und Siebenbürgens, in: COst, 46: 1991, (H. 1), 5-13.
- Suttner E. Ch., Dialog und Uniatismus, US 45: 1990, 87-94.
- Suttner E. Ch., Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für die Einheit, in: ÖCh 48: 1999.
- Suttner E. Ch., Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen theologischen Dialog, in: OrthFor 3: 1989, 177-187.
- Suttner E. Ch., Die katholische Kirche in der Sowjetunion, Würzburg 1992.
- Suttner E. Ch., Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und Vielgestaltigkeit, in: US 36: 1981, 333-345.
- Suttner E. Ch., Die stalinistische Unterdrückung der unierten Kirche in Galizien und im Karpatengebiet, in: E. Renhart, A. Schnider (Hgg.), Sursum Corda. Für Philipp Harnancourt zum 60. Geburtstag, Graz 1991, 23-26.
- Suttner E. Ch., Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, in: Kanon 11: 1992, 25-66.
- Suttner E. Ch., Die Union der sogenannten Nestorianer aus der Gegend von Urmia (Persien) mit der Russischen Orthodoxen Kirche, in: OS 44: 1995, 33-40.
- Suttner E. Ch., Die Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche unter Stalin und das Moskauer Patriarchat, in: StZ 118: 1993, 560-572.
- Suttner E. Ch., Gründe für den Misserfolg der Brester Union, in: COst 45: 1990, 230-241.
- Suttner E. Ch., Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen? in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum. (Koinonia IX) St. Ottilien 1991, 133-168.
- Suttner E. Ch., Jesuiten – Helfer und Ärgernis für die Kirchen des Ostens, in: COst 49: 1994, 80-95.
- Suttner E. Ch., Metropolit Petr Mogila und die 1644 verfasste „Sententia cuiusdam nobilis Poloni graecae religionis“ über die Einigung der Kirchen, in: OS 50: 2001, 106-116.
- Suttner E. Ch., Österreichs Politik gegenüber der griechisch-katholischen Kirche Galiziens, in: OS 46: 1997, 3-14.
- Suttner E. Ch., Schwieriger Beginn der zweiten Phase im internationalen katholisch/orthodoxen Dialog, in: US 45: 1990, 324-326.
- Suttner E. Ch., Stalins Unterdrückung der Ukrainischen Unierten Kirche, in: COst 49: 1994, 119-127.
- Suttner E. Ch., Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft – eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsform? in: COst 47: 1992, 278-287.

- Suttner E. Ch., Theologische und nicht theologische Motive für die Unionen von Marca, von Uzgorod und von Siebenbürgen, in: OS 45: 1996, 136-145.
- Suttner E. Ch., Unionsbeschlüsse östlicher Kirchen mit der Kirche von Rom im 16.-17. Jahrhundert, in: OS 45: 1996, 227-247.
- Suttner E. Ch., Unwissenheit über die Anderen als Hauptursache für das Fortbestehen der Schismen zwischen Ost und West, in: OS 51: 2002, 209-224.
- Suttner E. Ch., Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, in: OS 34: 1985, 128-150.
- Suttner E. Ch., Zur gegenwärtigen Krise im Dialog zwischen der Orthodoxen und der Katholischen Kirche, in: COst 47: 1992, 6-10.
- Sverdlov Michail B., Tranzitnye puti v Vostočnoj Evrope IX-XI vv. (Transitwege in Osteuropa der 9.-11. Jahrhunderte), in: Izvestija Vsesojuznogo Geografičeskogo Obščestva 101: 1969, 540-545.
- Sverdlov M., Nachrichten über die Rus' in der deutschen historischen Überlieferung des 9.-13. Jh., in: Jahrbuch der sozialistischen Länder Osteuropas 19: 1975, 167-182.
- Svitich Alexander, Pravoslavnaj Cerkov' v Polše i jejo avtokefalija, Buenos Aires 1959.
- Syropoulos Silvester, Memoirs, in: Vera historia unionis non verae, Robertus. Creighton (Hg.), La Haye 1660.
- Sysyn Frank. E., The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church and the Tradition of the Kiev Metropolitanate, in: K.Ch. Felmy, G. Kretschmar u. a. (Hgg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Aleksandr Men in memoriam, Göttingen 1991, 625-640.
- Sysyn F. E., The Situation of Orthodoxy in Contemporary Ukraine. State Nation and Church, in: Ethos-Nation 5: 1997, (H. 1-2), 59-73.
- Sysyn F. E., The Russian Sobor and the Rejection of Ukrainian Orthodox Autocephaly, in: S. Plokhly, F. Sysyn (Hgg.), Religion and Nation in Modern Ukraine, Edmonton-Toronto 2003, 120-127.
- Taft Robert, Eastern Catholic Theology – Is There Any Such Thing? Reflections of a Practitioner, in: Logos 39: 1998, 13-58.
- Taft R., Reflections on „Uniatism“ in the Light of Some Recent Books, in: OCP 65: 1999, 153-184.
- Taft R., The Jesuit Apostolate to the Christian East: An Interview with Robert Taft, S.J.”, in: Diakonia 24: 1991, 45-78.
- Taft R., The Problem of „Uniatism“ and the „Healing of Memories“: Anamnesis, not Amnesia, in: Logos 41/42: 2000/01, 155-196.
- Taft R., Jedynou možlyvoju metoju ekumenizmu je kanonične soprečastia (ukr.), in: ARI 2: 2004, 15-16, siehe Ausschnitte aus dem Interview mit Pr. R. Taft in: „Archiv“ (6. Februar 2004 „The Word from Rome“), in: Catholic National Reporter (Nr. 24) 3: 2004, <http://www.nationalcatholicreporter.org/word/pfw020604.htm> (Stand: 18.04.06).
- Tamborra Angelo, Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo. Dalla Santa Alleanza ai nostri giorni, Mailand 1992.
- Tanczuk D., Quaestio Patriarchatus Kioviensis tempore conaminum unionis Ruthenorum (1582-1632), in: Analecta OSBM, ser. II, B. 1, fasc. 1, Rom 1949, 128-144.
- Tataryn Myrosław, Papal Primacy, Local Primacy and Episcopal Collegiality, in: Logos 34: 1993, 117-141.
- Tataryn M., Russian Orthodox Attitudes towards the Ukrainian Catholic Church, in: Religion in Communist Lands 17: 1989, 313-331.
- Tauran Jean- L., President of the Commission Pro Russia, Statement, in: Information Service 81: 1992, 104.

- Tawil Joseph, In Selbständigkeit ein eigenes Leben, in: J. Chr. Hampe (Hg.), Die Autorität der Freiheit, München 1967, Bd. 2, 646-648.
- Teoctist (Patriarch), Lettre au Cardinal Cassidy in: *Chrétiens en marche* 31: 1994, (Nr. 43), 2.
- Teodorovyč Ioan, Blahodatnist' ierarchiji UAPC (Rechtmäßigkeit der Hierarchie der UOAK), Regensburg 1947.
- Theodorou Evangelos D., Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum, (Koinonia 9) St. Ottilien, 1991, 183-217.
- Theodorou E., Paratereseis kai s'cholia, in: *Ekkl(A)* 10 v. 15.06.1995, 418-420.
- Thon Nikolaus, Beziehungen zwischen Moskau und dem Vatikan am Ende? in: *Orthodoxie Aktuell* 2: 2002, 7-9.
- Thon N., Der Glaube siegt über Propaganda und Terror. Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jahrhundert, in: *COst* 50: 1995, 300-317.
- Thon N., Patriarch Alexij II. in Deutschland. Versuch einer kritischen Würdigung des Patriarchenbesuchs, in: *COst* 51: 1996, 24-30.
- Thon N., Pilgerfahrt des Friedens oder Einleitung einer neuen Eiszeit? Der Papst in der Ukraine und die Folgen, in: *Orthodoxie Aktuell* 6: 2001, 2-6.
- Thon N., Pressebericht, in: *COst* 4: 1986, 227-228.
- Thon N. (Hg.), Quellenbuch zur Geschichte der orthodoxen Kirche. (Sophia 23) Trier 1983.
- Thönissen Wolfgang, Die communiale Aufgabe und die synodale Einbindung der Bischöfe und Erzbischöfe in Ortskirche, regionalem Kirchenverband und Gesamtkirche, in: *OS* 51: 2002, 145-156.
- Tillard Jean-Marie R., Church of Churches: The Ecclesiology of Communion, Collegeville 1992.
- Tillard J.-M. R., Emerging Points of Consensus, in: A. Stirnemann, G. Wilflinger (Hgg.), Vienna Dialogue on Primacy First Study Seminar, Wien 1993, 39-42.
- Tillard J.-M. R., L'expression de l'unité de foi, in: *POC* 28: 1978, 191-201.
- Tillard J.-M. R., The Bishop of Rome, Wilmington 1983.
- Titov' Fedor I., Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v' Pol'sko-Litovskom gosudarstve v' XVII-XVIII vv., Kyjiv 1905.
- Tomašivskýj Stepan, Vstup do istorii Cerkvy na Ukraini (ukr.), in: *Analecta OSBM* 4: 1932.
- Totzke Irenäus, Die „Unierten“. Zum Problem der mit Rom in kirchlicher Gemeinschaft stehenden Orientalen, in: *US* 14: 1959, 9-22.
- Totzke I., Kirchenrecht und Einheit, in: J. Chr. Hampe (Hg.), Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils und die Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. 2, München 1967, 680-691.
- Treffert Diethild, Pannonhalma soll „Ort der Einheit“ werden, in: *Deutsche Tagespost* vom 10. September 1995, 5.
- Treffert D., Die Unierten wollen vertragsfähig werden. Warum die Vertreter der ukrainisch-katholischen Kirche die Verhandlungen in Lemberg verlassen haben, in: *Die ukrainische katholische Kirche. Kirche in Not/Ostpriesterhilfe* (Hg.), München 1990, 215-217.
- Trembelas Panagiotis, Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique, Bde. 1-3, Chevetogne 1966-1968.
- Tretjakewitsch Léon, Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia: A Pre-Ecumenical Approach to Christian Unity, Würzburg 1990.
- Troianos Spyridon N., Einige Bemerkungen zu den materiellen und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, in: *Kanon* 5: 1981, 157-164.

- Troianos S. N., Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen, in: *Kanon* 2: 1974, 192-216.
- Tschizewskij Dmitrij, *Russische Geistesgeschichte*, München 1974.
- Tschizewskij D., *Istorija ukrajins'koji literatury*, New York 1956.
- Tsetsis Georges, The Bilateral Dialogues of the Orthodox Church. Problems arising from the Reception of their Agreed Statements, in: *OrthFor* 9: 1995, 231-241.
- Tsetsis G., A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on "Baptism, Eucharist and Ministry", in: *OrthFor* 1: 1987, (H. 1), 100-110.
- Turii Oleh, Die Griechisch-Katholische Kirche und die Entstehung der ukrainischen nationalen Bewegung in Galizien, in: *OS* 47: 1998, 3-21.
- Turij O., Die Union von Brest 1595/96. Entstehung und historische Hintergründe, in: *G2W* 4: 1997, 11-16.
- Turtschin Michael, Die Einheit der Kirche Christi und die Probleme der Unio, in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat-Patriarchat-Papsttum*, St. Ottilien 1991, 333-349.
- Tzortzatos Barnabas D., *Oi basikoi thesmoi dioikeseos tes Autokefalou Orthodoxou Ekklesias tes Polonias meta istorikes anaskopeseos*, Athen 1975.
- Ugolnik Anthony, "An Anxiety of Influence": A response to Archimandrite Boniface (Luykx), in: *Logos* 34: 1993, 388-395.
- Ugolnik A., Response to Fr. Peter Galadza: "Liturgical Latinization and Kievan Ecumenism", in: *Logos* 35: 1994, 195-200.
- Upravljenje Vilenskoho učebnoho okruha (Hg.), *Archeografičeskij sbornik dokumentov odnosjaščichsja k istorii severo-zapadnoj Rusi*, Bd. 12, Vilna 1900.
- Usačev N. N., K ocenke zapadnych vnešnetorgovyh svjazej Smolenska XII-XIV vv. (russ.), in: *Meždunarodnyje svjazi Rossii do XVII v.*, Moskau 1961, 203-224.
- Valente Gianni, Der Frieden über Lemberg, in: *30 Tage* 4: 1994 (H. 10), 32-36.
- Vetrali Tecele, De peregrinatione Monachorum e Russia ad Sanctuaria Franciscalia in Italia, in: *Acta Ordinis Fratrum Minorum* 116: 1997, (Nr. 1), 117-123.
- Vetrali T., Una delegazione francescana in visita fraterna ai monasteri del Patriarcato di Mosca (20-30 November 1994), in: A. Kowalski u. a. (Hgg.), *Franciszkanizm w spotkaniu z duchowością Kościołów Wschodnich. II. Dokumenty, Ire per mundum* Bd. 2/II, Warschau 1996, 411-443.
- Vetrali T., Nel nuovo contesto, in spirito di dialogo. L'impegno dell'OFM per l'opera di evangelizzazione in Russia, in: *Ewangelizacja, ekumenizm, charyzmat franciszkański*, (Ire per mundum Bd. 1.) Warschau 1994, 87-115.
- Vischer Lukas, Nach der dritten Session des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *ÖR* 14: 1965, 97-116.
- Viskovatyj Konstantin, K voprosu ob avtore i vremeni napisanija "Slova k Izjaslavu o Latynianach" (russ.), in: *Slavia* 16: 1939, 535-567.
- Vlasovs'kyj Ivan, *Narys istorii Ukrain's'koji Pravoslavnoji Cerkvy* (Outline History of the Ukrainian Orthodox Church), Bde. 1-5, New York-Bound Brook 1956-1971.
- Vogt H. J., Vorbemerkungen zur Erklärung von Balamand 1993, in: *US* 48: 1993, 263-264.
- Volodymyr (Metropolit von Kyjiv und Ganz Ukraine), Brief des Metropoliten von Kyjiv Vladimir an Papst Johannes Paul II. (russ.), in: *ŽMP* 3: 2001, 24-25, (deutsch in: *Orthodoxie Aktuell* 2: 2001, 18-21).
- Volodymyr (Metropolit), „Ščob nastav cerkovnyj myr“, in: *Cerkovna Hazeta* 22 (130): 2005, 7.

- Vogt Hermann-J., Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft, in: US 48: 1993, 257-263.
- Voronov A. D., O latinskich propovednikach na Rusi Kijevskoj w X i XI viekach, in: „Čtienia v Istoričeskom Obščestvie Niestora Letopisca“, Bd. 1, Kyjiv 1879, 1-21.
- Vries Wilhelm de, Der Christliche Osten in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951.
- Vries W. de, Das Konzilsdekret über die katholischen Orientalischen Kirchen, in: *Orien.* 29: 1965, 201-204.
- Vries W. de, Rom und die Patriarchate des Ostens (OA III,4), Freiburg-München 1963.
- Vries W. de, The Origin of the Eastern Patriarchates and their Relationship to the Power of the Pope, in: Th. E. Bird/E. Piddubcheshen (Hgg.), *Archiepiscopal and Patriarchal Autonomy*, New York 1972, 14-28.
- Vykoukal Ernst, Art. „Ritus“, in: *LThK* 8, 1936, 915-916.
- Wagner Oskar, Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus, in: *OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie* 30, Erlangen 1991.
- Wagner O., Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus, in: *Tausend Jahre Christentum in Russland*, Göttingen 1988, 989-1006.
- Wagner O., Zwischen Völkern, Staaten und Kirchen. Zur Geschichte des Protestantismus in Osteuropa, Berlin-Bonn 1986.
- Ware Timothy (Bishop Kallistos), Response to Fr. Andriy Chirovsky: Toward an Ecclesial Self-Identity for the Ukrainian Greco-Catholic Church, in: *Logos* 35: 1994, (Nr.1/4), 125-131.
- Ware T. (Bishop Kallistos), Response to the Presentation by His Grace, Bishop Basil (Losten): „The Roman Primacy and the Church of Kiev“, in: *Logos* 34: 1993, 107-116.
- Ware T. (Bischof Kallistos), Die estnische Krise: eine rettende Mahnung?, in: *Biblisch-theologisches Institut des hl. Apostels Andreas (Hg.), Poiski jedinstwa (Suche nach der Einheit). Probleme des religiösen Dialogs in Vergangenheit und Gegenwart (russ.)*, Moskau 1997, 77-84.
- Ware T., (Bishop Kallistos), The Church of God: Our Shared Vision, in: *Logos* 34: 1993, 10-29.
- Ware T., *The Orthodox Church*, London 1993.
- Ware T., The Estonian crisis: a salutary warning?, in: *Sobornost'* 18: 1996, (H. 2), 59-68.
- Warschauer Adolf, Über die Quellen zur Geschichte des Florentiner Concils, Paderborn 1891.
- Wawryk Michael, De S. Hieromartyre Josaphat Promotore formulae indicativae absolutionis in Ecclesia Ruthena-Ucraina, in: *OCP* 33: 1967, 583-603.
- Weakland Rembert G., Ecumenism and the Eastern Catholic Churches, in: *Logos* 40: 1999, 333-349.
- Weakland R. G., The Next Steps on Orthodox-Catholic Relations, in: *Ecumenical Trends* 21: 1992, 90-94.
- Weise Christian, Armenische Kirche in der Ukraine, in: *G2W* 24: 1996, (H. 9), 27-29.
- Weise Ch., Die armenische Diözese Ukraine. Übergabe der Lemberger Kathedrale an die armenische Gemeinde anlässlich ihrer Errichtung vor 740 Jahren, in: *COst* 58: 2003, 237-248.
- Weise Ch., Eigentumskonflikte innerhalb der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, in: *COst* 52: 1997, 205-206.
- Weise Ch., Kanonisierung des Petrus Mogilas, in: *COst* 52: 1997, 45-47.
- Weise Ch., Metropolit Sternjuk – ein Symbol der Kirche in Lemberg, in: *COst* 52: 1997, 204-205.
- Weise Ch., Neue Bewegungen in den orthodoxen Kirchen der Ukraine, in: *COst* 51: 1996, 203-208.
- Weise Ch., Ökumenische Impulse der orthodoxen Ukrainer in der Diaspora, in: *COst* 52: 1997, 184-187.

- Welykyj Athanase (Hg.), Anonimnyj Proekt P. Mohyly po s'jedynennju ukrains'koji zerkvy 1645 (ukr.) (Anonymes Projekt von Petr Mohyla über die Vereinigung der ukrainischen Kirche aus dem Jahr 1645), in: *Analecta OSBM*, ser. II, vol. 4, 1963, 484-497.
- Welykyj A., *Entente de Brest – 1596 – à la lumière des archives de l'époque*, Paris 1994.
- Welykyj A., Universalität des Denkens als Ausdruck des ukrainischen kirchlichen Handelns (ukr.), in: *Wissenschaftliche Mitteilungen der Ukrainischen Freien Universität. Beiträge zur ukrainischen Kirchengeschichte*, 9/10: 1967/68, 3-25.
- Welykyj A. (Hg.), *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, in: *Mélanges E. Tissérant*, Bd. 3, Città del Vaticano 1964, 451-473.
- Wendebourg Dorothea, „Pseudomorphosis“ – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung, in: Taft, R. (Hg.), *The Christian East – its institutions and its thought. A Critical Reflection. Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute Rome*, 30. Mai - 5. Juni 1993, in: *OCA* 251: 1996, 565-589.
- Wenger Antoine, *Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila*, in: *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu* (RevSR, vol. hors série), Straßburg 1956, 477-499.
- Widera Bruno, *Blühender Handel und blühendes Handwerk in der vormongolischen Rus'*. Kritische Einwände zu Bemerkungen von Siegfried Epperlein, *Zur Geschichte der mittelalterlichen Stadt in West- und Osteuropa*, in: *JWG* 3: 1974, 209-212.
- Widera B., *Neue sowjetische Forschungen zur Geschichte der europäischen Wirtschaftsbeziehungen der Rus' bis zum Mongoleneinfall*, in: *JWG* 3: 1971, 271-283.
- Widera B., *Reisebericht des Abu Hamid zur Geschichte Ost- und Mitteleuropas im 12. Jahrhundert*, in: *ZfG* 20: 1972, (H. 1), 76-79.
- Widera B., *Die Geschichte der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Rus' und Deutschland vom 10. Jahrhundert bis zum Mongoleneinfall*, phil. Habil.-Schr., Bd. 2, Berlin 1965.
- Winkler W. Dietmar, *Übersichtstabelle zu den Ostkirchen*, in: *COst* 49: 1994, 371-380.
- Winkler D. W./Augustin K. (Hgg.), *Die Ostkirchen. Ein Leitfaden*, Graz 1997, 91-123.
- Winter Eduard, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine. 955-1939*, Leipzig 1942.
- Wiwčaruk Stefan, *De synodo provinciali Berestensi anno 1765 non celebrate*, in: *Analecta OSBM* ser. 2, sec. 1, Rom 1963.
- Włodarski Bronisław, *Sąsiedztwo polsko-ruskie w czasach Kazimierza Sprawiedliwego*, in: *KH* 1: 1969, 5-7.
- Wojnar Meletius M., *Decree on the Oriental Catholic Churches*, in: *The Jurist* 25: 1965, 173-255.
- Wolf de Josef M., *Katholisch sein ist ein Verbrechen. Fakten und Dokumenten über die offizielle Liquidierung der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion und ihr Fortbestehen als Katakombenkirche*, Köln 1987.
- Wolf J. M., *Balamand: ein schwarzer Tag für die Kirche Jesu Christi und die Menschenrechte*, in: *Forum, Rundbrief der AKM*, Juli-Sept., 1993, 1-5.
- Wyrwoll Nikolaus, *Drei orthodoxe Kirchen in der Ukraine*, in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 2: 2001 (H. 2), 107-118.
- Yelensky Viktor, *Religiöse und nationale Identitäten. Die Ukraine im Fokus*, in: Th. Bremer (Hg.), *Religion und Nation*, Wiesbaden 2003, 33-43.
- Yereniuk Roman, *Pidporiadkuvannia Kyjivs'koji Metropolii Moskovs'kij Patriarchii 1685-86* (Unterstellung der Kyjiver Metropole dem Moskauer Patriarchat), in: W. Janiw (Hg.), *Zbirnyk prats' Juvilejnoho Kongresu* (Jubiläumssammelwerk der Kongressbeiträge), München 1988, 732-749.

- Zalitatsch Georg, Orthodoxer Bruderzwist. In der Ukraine ist der Weg zur Kircheneinheit weit, in: EK 28: 1995, 42-45.
- Zaphiris C. Gérassime, A Problem and Appeal. A Necessary Presupposition for the beginning and the success of the Theological Dialogue between the Orthodox and the Roman Catholic Church, in: Theol(A) 50: 1979, 857-868.
- Zaphiris C. G., Der theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland, in: Theol(A) 52: 1981, 779-853.
- Zawerucha Ihor, Orthodox-vatikanische Verhandlungen in Moskau. 300 Registrierungen und 650 Registrierungsanträge in der Westukraine, in: IDOC 2: 1990, (Nr. 1/90), 3-4.
- Zawerucha I., Großerbischof Myroslav Ivan Lubachivsky kehrte in die Ukraine zurück, in: IDOC 3: 1991, (Nr. 5-6), 2-3.
- Zawerucha I., Staatliche Einmischung und Gewalt kennzeichnen Krise der Orthodoxie in der Ukraine, in: IDOC 8: 1992, 3-6.
- Zawerucha I., Zur Lage der Orthodoxie in der Ukraine, in: IDOC 4, 1992, (Nr. 17/18), 33-37.
- Zelzer Michaela und Klaus (mit Erläuterung von E. Ch. Suttner), Das Memorandum von 1644 des Metropoliten Petr Mogila, in: OS 55: 2006, 66-83.
- Zernov Nikolaj, Wschodnie Chrześcijaństwo, Warschau 1967.
- Ziegler Adolf, Die Union des Konzils von Florenz in der russischen Kirche, Würzburg 1938.
- Ziegler A., Isidore de Kiev, apôtre de l'union florentine, Irén. 13: 1936, 393-410.
- Ziegler A., Vier bisher nicht veröffentlichte griechische Briefe Isidors von Kijev, in: ByZ 44: 1951, 570-577.
- Zinkewych Osep/Sorokowski A. (Hgg.), A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopaedic Chronology, Baltimore 1988.
- Zissis Theodore, Uniatism: A Problem in the Dialogue Between the Orthodox and Roman Catholics, in: GOTR 35: 1990, 21-31.
- Zizioulas Jean, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, London 1985.
- Zizioulas J., Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie, in: Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen, Genf 1982, 141-154.
- Zizioulas J. (Metropolit), La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Eglise, in: Istina 14: 1969, 17-88.
- Zizioulas J., L'Etre ecclesial, Genf 1981.
- Zizioulas J., The Church as Communion, in: T. F. Best, G. Gassmann (Hgg.), On the Way to Fuller Koinonia, (Fifth World Conference on Faith and Order, World Council of Churches, Santiago de Compostela, 3-14 August 1993), Faith and Order Paper 166, Genf 1994, 103-111.
- Zizioulas J., The Mystery of the Church in Orthodox Tradition, in: OiC 24: 1988, 294-303.
- Zizioulas J., The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop, Athen 1965.
- Zlepko Dmitrij, Die ukrainische katholische Kirche – orthodoxer Herkunft, römischer Zugehörigkeit, München 1991.
- Zlepko Dmytro, Die religiösen Beziehungen der Kyjiver Rus' zu den deutschen Ländern vom 9. bis zum 13. Jahrhundert (nach deutschen Quellen), in: A. Rauch, P. Imhof (Hgg.), Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein, München-Zürich 1988, 324-332.
- Zoghby Elias, Den zerrissenen Rock flicken ...Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? Paderborn 1984.
- Zoghby E., Les Eglises unies dans le dialogue avec l'Orthodoxie, in: ICI 267: 1966, 18-30.

- Zoghby E., Mit Rom in Communion stehender Orthodoxer? Ja! Uniat? Nein! (Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Iso Baumer), in: *COst* 50: 1995, 280-295.
- Zoghby E., Seien wir weise, gütig und tolerant!, in: J. Chr. Hampe (Hg.), *Die Autorität der Freiheit, Gegenwart des Konzils und die Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput*, Bd. 2, München 1967, 650-653.
- Zoghby E., Triomphe de l'uniatisme?, in: *Chrétien en marche* 36: 1999, (Nr. 64), 4.
- Zoghby E., Uniatism and Ecumenism, in: *Diakonia* 5: 1970, 209-217.
- Žukovs'kyj Arkadij, *Petro Mogyla i pytannia jednosty cerkov* (ukr.), Kyjiv 1997.
- Žužek Ivan, Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale, in: *Seminarium* 15: 1975, 263-277.
- Zyablitsev Georgi, Uniatism as an Ecclesiological Problem today, in: B. Groen u.a. (Hgg.), *Four Houndred Years Union of Brest (1596-1996). A critical Re-evaluation*, Leuven 1998, 193-199.

LEBENS LAUF

Ich, Mykhailo Stanchyshyn, Nationalität – ukrainisch-polnisch, Staatsangehörigkeit – ukrainisch, Konfession – griechisch-katholisch.

03. August 1972 – geboren in Lemberg/Ukraine

1979-1987 – besuchte die Grundschule Nr. 3 in Drohobych/Ukraine

1987-1990 – besuchte die Technische Mittelschule Nr. 19 in Drohobych/Ukraine

1991-1994 – Philosophiestudium im Priesterseminar der Warschauer Provinz der *Kongregation der Redemptoristen* in Krakau/Polen

1994-1998 – Theologiestudium an der *Katholischen Universität* in Lublin/Polen (Diplomprüfung am 28. Mai 1998)

November 1998 – Februar 1999 – Sprachschule in München mit dem DSH Abschluss

WS 2000 – Studium am *Ökumenischen Institut Bossey* bei Genf/Schweiz.

1999-2007 – Promotionsstudiums an der *Ludwig-Maximilians Universität* in München

Seit September 2007 im Noviziat der Deutschen Provinz der Jesuiten /Nürnberg

München, den 15. Juni 2009