

HERDERS
THEOLOGISCHER
KOMMENTAR
ZUM ZWEITEN
VATIKANISCHEN
KONZIL

3



HERDER

HERDERS THEOLOGISCHER KOMMENTAR ZUM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

Herausgegeben von
Peter Hünemann und
Bernd Jochen Hilberath

unter Mitarbeit von
Guido Bausenhardt, Ottmar Fuchs,
Helmut Hoping, Reiner Kaczynski,
Hans-Joachim Sander,
Joachim Schmiedl,
Roman A. Siebenrock

Band 3
Orientalium Ecclesiarum
Unitatis redintegratio
Christus Dominus
Optatam totius
Perfectae caritatis
Gravissimum educationis
Nostra aetate
Dei Verbum

ORIENTALIUM ECCLESIARUM

kommentiert von Bernd Jochen Hilberath

UNITATIS REDINTEGRATIO

kommentiert von Bernd Jochen Hilberath

CHRISTUS DOMINUS

kommentiert von Guido Bausenhardt

OPTATAM TOTIUS

kommentiert von Ottmar Fuchs und Peter Hünemann

PERFECTAE CARITATIS

kommentiert von Joachim Schmiedl

GRAVISSIMUM EDUCATIONIS

kommentiert von Roman A. Siebenrock

NOSTRA AETATE

kommentiert von Roman A. Siebenrock

DEI VERBUM

kommentiert von Helmut Hoping

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über (<http://dnb.ddb.de>) abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2005

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Satzherstellung: SatzWeise, Föhren

Gesetzt in der Minion und der Abadi

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Druck und Bindung: Druckpartner Rübemann GmbH, Hemsbach 2005

ISBN 3-451-28561-4

ISBN 978-3-451-28561-5

E-ISBN 978-3-451-84561-1

Dankesworte

Für die großzügige Gewährung von Druckkostenzuschüssen danken wir sehr herzlich dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, Bischof von Mainz, sowie dem Verband der Diözesen Deutschlands, Friedrich Kardinal Wetter, Erzbischof von München und Freising, Dr. Gebhard Fürst, Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Dr. Josef Homeyer, Bischof em. von Hildesheim, Dr. Alois Kothgasser, Erzbischof von Salzburg, Dr. Reinhard Marx, Bischof von Trier, Dr. Manfred Scheuer, Bischof von Innsbruck, Dr. Ludwig Schick, Erzbischof von Bamberg, Dr. Robert Zollitsch, Erzbischof von Freiburg, der Initiative Unità dei Christiani e. V.

Bernd Jochen Hilberath

Peter Hünemann

Inhalt

Abkürzungen und Hinweise	IX
Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen <i>Orientalium Ecclesiarum</i> von Bernd Jochen Hilberath	1
Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus <i>Unitatis redintegratio</i> von Bernd Jochen Hilberath	69
Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche <i>Christus Dominus</i> von Guido Bausenhart	225
Theologischer Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester <i>Optatam totius</i> von Ottmar Fuchs und Peter Hünermann	315
Theologischer Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens <i>Perfectae caritatis</i> von Joachim Schmiedl	491
Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Christliche Erziehung <i>Gravissimum educationis</i> von Roman A. Siebenrock	551

Inhalt

Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen <i>Nostra aetate</i>	591
von Roman A. Siebenrock	
Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung <i>Dei Verbum</i>	695
von Helmut Hoping	
Register	
Personenverzeichnis	833
Sachverzeichnis	842

Abkürzungen und Hinweise

Abkürzungen, die nicht eigens aufgeführt sind, richten sich nach: Lexikon für Theologie und Kirche, hg. v. Walter Kasper u. a. (Band 11), Freiburg u. a. ³2001 bzw. nach: Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG²), Berlin – New York ²1992.

AD I	Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepreparatoria), 4 vol. in 15 partibus, Indices, Typis Pol. Vaticanis, 1960–1961.
AD II	Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (praeparatoria), 4 vol. in 11 partibus, Typis Pol. Vaticanis, 1964–1995.
AD I/II App.	Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I, vol. II, Appendix in 2 partibus.
Apost. Konst.	Apostolische Konstitution
AS	Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, 6 vol. in 32 partibus, Appendix (2 vol.), Indices, Typis Pol. Vaticanis, 1970–1980.
Catechismus ad parochos	Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos, Pii V. et Clementis XIII. Pont. Max. iussu editus, Regensburg 1886.
DiH	Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die religiöse Freiheit <i>Dignitatis humanae</i>
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. v. Guiseppe Alberigo u. a., zit. nach der dt. Ausg., hg. v. Josef Wohlmuth, 3 Bde., Paderborn u. a. 1998–2002.
Enchiridion Clericorum	Sacra Congregatio de Institutione Catholica, Enchiridion Clericorum. Documenta Ecclesiae futuris sacerdotibus formandis, Vatikan ² 1975.
Ep. Apost.	Epistula Apostolica
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. Hubert Jedin, 7 Bde., Freiburg i. Br. 1962–1979.
Litt. Apost.	Litterae Apostolicae
VAS	Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls.

Zur leichteren Orientierung sind in der lateinisch-deutschen Studienausgabe der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils die einzelnen Abschnitte der Artikel eines jeden Konzilsdokumentes nummeriert. Zum Beispiel: SC 5, 2 = zweiter Abschnitt von SC 5. Diese Zitationsweise wird – bei Bedarf – auch in den Kommentarbänden verwandt.

Abkürzungen und Hinweise

Die Bibliographien zu den einzelnen Konzilsdokumenten finden sich am Ende der jeweiligen Kommentare. Im laufenden Text des Kommentars werden die Literaturverweise in verkürzter Form gegeben.

Die Personen- wie die Sachregister der einzelnen Kommentare sind – um der Übersichtlichkeit willen – integriert und finden sich am Ende dieses Kommentarbandes.

**Theologischer Kommentar
zum Dekret über die katholischen Ostkirchen**

Orientalium Ecclesiarum

von Bernd Jochen Hilberath

Inhalt

A. Einleitung	5
I. Der „Gegenstand“ dieses Dekrets	5
II. Die Last der Geschichte	7
III. Zur Textgeschichte	11
1. Die vorvorbereitende Phase	11
2. Akteure und Aktivitäten der Vorbereitungskommission	13
3. Die Konzilskommission und die erste Sitzungsperiode	16
4. Eine lange Zwischenzeit	19
5. Diskussion und Verabschiedung in der dritten Sitzungsperiode	21
B. Kommentierung	23
I. Zum Titel	23
II. Das Vorwort (OE 1)	25
III. Die Teilkirchen bzw. Riten (OE 2–4)	27
IV. Die Wahrung des geistlichen Erbes (OE 5 und 6)	34
V. Die östlichen Patriarchen (OE 7–11)	36
VI. Die Ordnung der Sakramente (OE 12–18)	46
VII. Der Gottesdienst (OE 19–23)	53
VIII. Der Umgang mit den Brüdern der getrennten Kirchen (OE 24–29)	56
IX. Abschluss (OE 30)	63
C. Rückblick als Ausblick	64
D. Bibliographie	67

A. Einleitung

I. Der „Gegenstand“ dieses Dekrets

Wer sind die katholischen Ostkirchen? Wir wollen einmal unterstellen, dass die Konzilsväter noch wussten, auf wen sich der ihnen vorgelegte Text bezieht, zumal dieser eine Vorgeschichte hatte und nicht sogleich unter diesem Titel in die Konzilsdebatte eingebracht wurde. Vermutlich wussten die Bischöfe, zumindest seit der Vorbereitungsphase des Konzils, dass es eine Kongregation für die Ostkirchen gab, folglich auch eine entsprechende Vorbereitende Kommission und schließlich dann die Konzilskommission. Freilich ist eine ganze andere Frage die, wer von den aus aller Welt in Rom zusammengekommenen Bischöfen eine Vorstellung von dem hatte, was die katholischen Ostkirchen sind. Heutige Leserinnen und Leser der Konzilsdokumente werden bei „Ostkirchen“ vermutlich die Orthodoxen Kirchen (des Ostens) assoziieren. „Katholisch“ könnte ja im Sinne des Glaubensbekenntnisses eine durchaus zutreffende Charakterisierung dieser Kirchen sein. Freilich wird in konfessionskundlicher Perspektive, bei der Bezeichnung von De-nominationen, „katholisch“ im engeren Sinn gebraucht und ist dann in der Regel identisch mit „römisch-katholisch“. „Römisch-katholische Ostkirchen“ sind nun aber wiederum schwer vorstellbar. Auflösung des kirchenkundlichen „Rätsels“: Es handelt sich um ursprünglich und im Wesentlichen im Osten (des römischen Reiches) beheimatete Kirchen, die mit der römisch-katholischen Kirche verbunden sind. Deswegen werden sie auch „Unierte“ genannt, und ihr ekklesiologischer Status wird zumal von den Orthodoxen Kirchen mit dem Ausdruck „Unitarismus“ belegt und damit zugleich abgelehnt. Insofern diese Kirchen das Papsttum anerkennen, sind sie „römisch-katholisch“; insofern sie ihre eigene Liturgie, ihr eigenes Kirchenrecht haben, sind sie katholisch, spiegeln sie eine katholische Vielfalt innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Jedenfalls könnten sie diese spiegeln, wenn sie einen entsprechenden Freiraum hätten. Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil kann davon kaum die Rede sein, so dass das Misstrauen gegenüber „dem Westen“ die einschlägigen Konzilsdebatten prägt. Ob durch das hier zu kommentierende Dekret und die nachfolgende Überarbeitung des Codex für die katholischen Ostkirchen schon eine (kopernikanische) Wende eingetreten ist, bleibt umstritten.

Die Konzilsväter hatten die Chance, Vertreter, ja eben bischöfliche Kollegen, Mitbischöfe dieser Kirchen leibhaftig kennen zu lernen. Wie im Bereich der Ökumene, ermöglichte auch hier, gewissermaßen innerhalb der (römisch-) katholischen Ökumene, das Konzil einen Lernprozess, der als solcher schon Bedeutung hat. Nicht alle „Römer“ haben sich indes auf diesen Prozess eingelassen. Dass

auch tatsächlich gelernt wurde, zeigt sich z. B. daran, dass in bestimmten Phasen der Textgeschichte die Lateiner sich äußerst zurück hielten, nichts diktieren wollten. Dem stand teilweise Uneinigkeit auf Seiten der ostkirchlichen Vertreter entgegen, so dass auch auf dieser Seite Lernprozesse gemacht wie auch verweigert werden konnten.

Welchen Mitbischöfen von welchen Kirchen konnten die nicht aus diesen Kirchen kommenden Konzilsväter begegnen?

Im Laufe der Geschichte¹ haben sich mehr oder weniger große Gemeinschaften von Gläubigen aus allen Orientalisch-Orthodoxen Kirchen und aus den Kirchen der byzantinischen Orthodoxie² mit dem Apostolischen Stuhl in Rom verbunden, so dass es jeweils nebeneinander existierende, häufig in Spannung zueinander stehende Kirchen gibt. Einzige Ausnahme ist die maronitische Kirche, die zur Zeit der Kreuzzüge als Ganze eine Union eingegangen ist. Parallel zu den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen³ entstehen also die (unierten) Kirchen des armenischen, koptischen, äthiopischen, westsyrischen sowie syro-malankarischen Ritus. Aus der Tradition der Apostolischen und Katholischen Kirche des Ostens („Ostsyrer“) kommt die Kirche der Chaldäer; eine mit dieser verwandte, doch eigenständig sich entwickelnde Kirche ist die syro-malabarische Kirche Südiindiens (Thomaschristen). Die parallel zu den Kirchen des byzantinischen Ritus entstandenen Kirchen werden nach ihrer nationalen Zugehörigkeit z. B. Ukrainische, Rumänische, Ungarische, Bulgarische unierte Kirche genannt, aber auch unabhängig von ihrer nationalen Zuordnung „griechisch-katholische Kirchen“.

Besondere Bedeutung kommt dem Melkitischen Griechisch-Katholischen Patriarchat von Antiochien und dem ganzen Orient, von Alexandrien und Jerusalem zu, dessen Vertreter Protagonisten der Konzilsdebatte und „Ghostwriter“ des Ostkirchendeckrets darstellten. Diese legten Wert darauf, dass ihre Mitarbeit beim Konzil nicht wie die ihrer Vorgänger auf dem Ersten Vatikanischen Konzil in Vergessenheit geriet, und publizierten deshalb die Dokumente, aus denen hervorgeht, was „wir mit Gottes Gnade und Hilfe auf dem Konzil realisieren konnten“⁴. Auf diese Weise sollte gewiss nicht nur vor den eigenen Gläubigen Rechenschaft abgelegt werden. Es ging und geht auch darum, den römischen Imperialismus bzw. lateinischen Kolonialismus, wie er (kirchen-)politisch seit der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204 und doktrinär-kanonistisch seit

¹ Vgl. dazu Edelby, Kommentar 144–148; danach datieren die Unionen wie folgt: mit den Chaldäern 1551, den Armeniern 1740, den Westsyrern 1783, den Kopten 1899; die Maroniten im Umfeld des Klosters des hl. Maron wurden während der 40jährigen Vakanz in Antiochien (702–742) zur Kirche, die sich 1182 mit Rom vereinigte; die Melkiten konstituierten sich 1724. Zur ausführlichen Information vgl. Hajjar, Zwischen Rom und Byzanz.

² S. a. den Kommentar zu UR 13,2 sowie die Verweise im Sachregister; dazu Suttner, Art. Ostkirchen.

³ S. a. Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken 180 f.

⁴ L'Église Grecque Melkite au Concile X. – Der Band enthält die wichtigsten Dokumente aus der vorvorbereitenden und vorbereitenden Phase und dann in weiteren 18 Kapiteln Eingaben etc. zu den Schemata, geordnet nach Sachaspekten, wobei die ekklesiologischen Themen überwiegen. Spezifisch sind die Kapitel „Die Patriarchen in der Kirche“, „Episkopat und römische Kurie“, „Das katholische Lehramt“ und „Kodifikation des kanonischen Rechts“.

dem IV. Laterankonzil von 1215 den christlichen Orient zu erdrücken und unterdrücken suchte, ein für alle Mal Einhalt zu gebieten. So hat auch bei diesem Konzilsdokument die „Vorgeschichte“ ihre spezifische Relevanz.

II. Die Last der Geschichte

Zwei Zielen sollte das vierte Konzil im Lateran 1215 dienen: dem nächsten Kreuzzug und der (in diesem Zusammenhang auch instrumentalisierten) Kirchenreform. Unter den Teilnehmern (insgesamt 800, davon 404 Bischöfe) waren die Bischöfe der lateinischen Ostkirche, anwesend waren auch der Patriarch der Maroniten, die seit 1182 mit Rom in Union waren, und der Legat des Patriarchen von Alexandrien, aber niemand von den „Griechen“. Die vierte vom Konzil verabschiedete Konstitution ist überschrieben „Hochmut der Griechen gegen die Lateiner“⁵. Ohne jede Sensibilität für das eigene Fremde bzw. das fremde Eigene⁶ wird schwarz-weiß gemalt: „Wir möchten den Griechen, die in unseren Tagen zur Obödienz des Apostolischen Stuhls zurückkehren, gern unsere Gunst und Hochachtung erweisen und tragen ihre Lebensweisen und Riten, soweit wir es im Herrn vermögen, mit. Dennoch wollen und dürfen wir ihnen nicht in dem entgegenkommen, was die Seelen gefährdet und dem Ansehen der Kirche schadet. Nachdem sich nämlich die griechische Kirche mit einigen ihrer Verbündeten und Anhängern aus der Obödienz des Apostolischen Stuhls gelöst hatte, begannen die Griechen die Lateiner zu verachten ... Deshalb erlassen wir mit Empfehlung des heiligen Konzils die strenge Vorschrift, dass sie solches in Zukunft nicht mehr tun sollen. Sie sollen sich wie gehorsame Söhne ihrer Mutter, der hochheiligen römischen Kirche, anpassen, auf dass ‚eine Herde und ein Hirte‘ (Jo 10, 16) sei.“ Die fünfte Konstitution „von der Würde der Patriarchen“ erneuert die alten Privilegien und bestätigte die traditionelle Rangfolge der Patriarchatssitze, jedoch: „Jede dieser Kirchen behält ihre Würde in folgender Weise: Nachdem ihre Vorsteher vom römischen Bischof als Insignie der bischöflichen Amtsfülle das Pallium empfangen und ihm dabei den Treu- und Gehorsamseid geleistet haben, verleihen auch sie ihren Suffraganen eigenverantwortlich das Pallium und nehmen von ihnen das kanonische Versprechen für sich und das Gehorsamsgelöbnis für die römische Kirche entgegen.“⁷ In diesem Klima „zwischen Rom und Byzanz“, von der einen Seite als Untergebene, von der anderen als Verräter eingestuft, existieren die katholischen Ostkirchen. Nachdem es den Konzilien von Lyon 1274 – in dessen Glaubensbekenntnis „die Patriarchen des Ostens ... gleichsam als päpstliche Delegierte [erscheinen]“⁸ – und von Florenz 1439 – gescheitert an der „geschlos-

⁵ Text bei Wohlmut, Dekrete 2, 235 f.

⁶ Vgl. Neuner – Kleinschwärzer-Meister, Handbuch 30: „Versuche gewaltsamer Latinisierung der Orthodoxie zeigten einen Mangel an Feingefühl, Menschenkenntnis und Verständnis für die Eigenart der orientalischen Menschen.“

⁷ Wohlmut, Dekrete 2, 236.

⁸ Neuner, Ökumenische Theologie 80; vgl. in diesem Band den Kommentar zu UR 17.

sene[n] Opposition im Klerus, im Mönchtum und im Volk“⁹ – nicht gelungen war, eine Union mit dem Osten herzustellen, kam es nach dem Trienter Konzil zu den Unionen mit Teilen der Orientalischen Kirchen. In der Perspektive von Trient „maß die Ekklesiologie der westlichen Kirche dem Petrusamt so viel Bedeutung zu, dass sie an der vollgültigen Kirchlichkeit der Orientalen zweifelte und die Aufnahme der Kirchengemeinschaft mit der römischen Kirche ... für eine Förderung der Orientalen in gnadenhafter Hinsicht hielt“¹⁰. Für Papst Benedikt XIV. ging dies so weit, dass die katholischen Orientalen zum lateinischen Ritus übertreten sollten; er sprach in der Konstitution *Etsi pastoralis* für die Italo-Griechen vom 26. 5. 1742 sowie in der Enzyklika *Allatae sunt* vom 26. 7. 1755 von der „praestantia ritus latini“, was wegen der umfassenderen Bedeutung von „ritus“, auf die wir im Kommentar noch zu sprechen kommen, mit „Höherwertigkeit des Lateinertums“¹¹ wiederzugeben ist. Die Zeit um das Erste Vatikanische Konzil stellt Hajjar unter die Überschrift „Die großen Prüfungen der Uniaten: 1862–1983“, und er fasst die Entwicklung in dieser kirchengeschichtlichen Epoche so zusammen: „Auf die lebhaften Reaktionen der Uniaten in den ersten Debatten folgt eine pessimistische Passivität, bis Leo XIII. in seinem Wohlwollen die morgenländischen Bischöfe zur Mitarbeit und zur Mitausführung seines Erneuerungsprogramms einlädt.“¹² Wie so oft darf der politische Faktor nicht übersehen werden, insofern „das Eingreifen des europäischen Kontinents in die Lebensinteressen der Türkei die Pläne einer Einkreisung und eines Aufsaugens der unierten Gemeinschaften durch den triumphierenden Latinismus [politisch unterstützt]“¹³.

Von den Aktivitäten Pius' IX. fand die Bildung einer Sonderkommission „für Angelegenheiten des orientalischen Ritus“ am 6. 1. 1862 (Fest der Erscheinung!) innerhalb der Kommission für die Verbreitung des Glaubens, wodurch der christliche Orient nicht mehr den Nichtgetauften gleichgestellt wurde, zunächst ein positives Echo. Aber bis auf das Zugeständnis des eigenen liturgischen Ritus drängte der Papst auf eine „Vereinheitlichung der Kirchendisziplin“¹⁴. Als 1867 alle Patriarchen der katholischen Ostkirchen in Rom anwesend waren, revidierte Pius IX. das Statut des armenischen Patriarchats: Der Patriarch darf vor der Bestätigung und den Empfang des Palliums aus Rom weder inthronisiert werden noch Jurisdiktion ausüben, die Bischöfe werden letztlich von Rom erwählt. Die entsprechende Bulle *Reversurus* erscheint am 12. 7. 1867. Die Ausdehnung dieser Statuten auf alle unierten Kirchen konnten der melkitische und der maronitische Patriarch verhindern. Die Chaldäer dagegen nehmen die Bulle für sich an, was sie dann aber im Zusammenhang der Auseinandersetzung um die Jurisdiktion über die Kirche von Malabar sehr schnell bereuen. Am Ende (1877) muss sich der chaldäische Patriarch unterwerfen und kann so ein Schisma verhindern. Immer-

⁹ Ebd. 81.

¹⁰ Suttner, Art. Ostkirchen 1205 f.

¹¹ Ebd. 1206. – Auszüge aus *Etsi pastoralis* in DH 2522–2524.

¹² Hajjar, Zwischen Rom und Byzanz 221–244, Zitat: 222. Im Folgenden beziehe ich mich auf diese Ausführungen.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 225.

hin erreicht er eine Revision der Bulle *Reversurus*: Die Bischöfe dürfen den Patriarchen wählen, dürfen die Wahl aber erst nach der Zustimmung Roms bekannt geben.

Im Kontext dieser Krise wurde das Erste Vatikanische Konzil vorbereitet. In der Kommission „Super missionibus et ecclesiis ritus orientalis“ sowie in den Konzilssitzungen kämpften vor allem die Patriarchen der Melkiten (Gregor Yussef) und der Chaldäer (Joseph Audo) und der Syrer (Philipp Arqus) für die Respektierung und die Rechte der katholischen Ostkirchen. Gegner fanden sich im eigenen Lager, auf keinerlei Verständnis, wohl aber auf taktische Manöver trafen sie bei den Lateinern. In der Kommission ging es vor allem um die Themen: einförmige oder doppelte Disziplin, Autorität der Patriarchen, die lateinischen Missionare, die latinisierende Erziehung, der Übertritt zum lateinischen Ritus und die Reform des orientalischen Mönchtums. Die Situation lässt sich so zusammenfassen: „Die Verhandlungen der vorbereitenden Kommission ... haben schon die Hauptziele der latinisierenden Bestrebung gezeigt. Die Reaktion der typischsten Vertreter der unierten Kirchen, die vorausgesehen, aber neutralisiert werden konnte, bekundet deren Klarblick, Verantwortungsbewusstsein und Mut. ... Im Begriff, offiziell absorbiert zu werden, definiert das Uniatentum des Nahen Ostens seine traditionellen Standpunkte und fordert die Bewahrung eines Status, den die Union des Konzils von Florenz und das jahrhundertelange Miteinanderleben sanktioniert haben.“¹⁵ Während der unierte Episkopat zur Einstimmigkeit bei der Verabschiedung der Konstitution *Dei Filius* beitrug, war er in der Frage der Unfehlbarkeit und des Primats gespalten. Der melkitische Patriarch bekannte sich zum Primat, plädierte aber leidenschaftlich dafür, durch die Konstitution *De Ecclesia Christi*, durch ein neues Dogma, das über frühere Konzilien hinausgehe, der Kirche des Orients die Rückkehr nicht zu verunmöglichen. Patriarch Yussef empfahl die Ausübung „einer abgeschwächten Pentarchie“, ein Zusammenwirken der fünf altehrwürdigen Patriarchate, wonach der römische Patriarch nur in außergewöhnlich schwerwiegenden Fällen intervenieren solle. Nach Meinung des einschlägigen Chronisten erscheint „die Zusammenfassung dieser Beweisführung ... schier umstürzlerisch: den vollen Inhalt der Konstitution *De Ecclesia Christi* anzunehmen bedeute den Ruin und die Vernichtung des Status der ganzen griechischen Kirche. Denn die Grundlage der patriarchalen Regierung sei seine Immunität und seine Autonomie. Nehme man diese Strukturelemente weg, zerstöre man das ganze kirchliche Gefüge. – Solche Darlegungen können die erhabene Versammlung aber nur mit Erstaunen und Widerwillen erfüllen“¹⁶. Da es auch an Solidarität fehlte, kehrten die drei Patriarchen „unverstanden und betrübt in den Orient heim“, sie unterschrieben im Nachhinein mit entsprechenden Vorbehalten hinsichtlich der Rechte und Privilegien der Patriarchen. Fazit: „Der Glaube der Uniaten bleibt also unerschüttert. Aber in ihrem Geist brennt eine Wunde, die sich kundgibt in ihrem unaufhörlichen Protestieren gegen die Ein-

¹⁵ Ebd. 236.

¹⁶ Ebd. 239.

schränkung ihrer Rechte und Privilegien, die in der Person ihrer Patriarchen geheiligt sind.“¹⁷

Mit Papst Leo XIII. änderte sich das kirchliche Ost-West-Verhältnis, auch hier sind persönliche Beziehungen einerseits und neue politische Konstellationen andererseits hilfreich. Seit Beginn seines Pontifikats (1878) war Papst Leo um die Orientalischen Kirchen besorgt, er ließ „die Möglichkeiten einer Wiederaufnahme des Gesprächs mit der Orthodoxie über eine kirchliche Einigung“¹⁸ sondieren. Als Haupthindernis erwies sich nach wie vor die Latinisierungspolitik der westlichen „Missionare“, gepaart mit einer weitgehenden Unkenntnis der orientalischen Tradition und Kultur. 1882 entsprach der Papst der Bitte der griechischen Regierung, „Bischofssitze des griechischen christlichen Raumes nicht mehr lateinischen Prälaten mit dem Titel *In partibus infidelium* [„In den Gebieten der Ungläubigen“] zuzuteilen“¹⁹. Eine Reihe weiterer päpstlicher Maßnahmen lockerte die Beziehungen, vor allem löste der internationale Eucharistische Kongress in Jerusalem 1893 „eine Reihe von Initiativen aus, die Leo XIII. zum Papst des christlichen Morgenlandes machen und zum Pionier der ökumenischen Bewegung im zeitgenössischen katholischen Leben“²⁰. Wichtigstes Ereignis war das „Gipfeltreffen“ mit unierten Patriarchen im Vatikan, dessen Ergebnis aus päpstlicher Sicht in der Enzyklika *Orientalium dignitas* vom 30. 11. 1894²¹ veröffentlicht wurde. Nüchterne Kenner der Materie konstatieren, dass dadurch „die Ehrwürdigkeit wenigstens der östlichen gottesdienstlichen Traditionen“²² anerkannt werde. Nach einem Rückschritt unter Pius X. nahm Benedikt XV. die Initiative Leos XIII. wieder auf und errichtete 1917 durch das *Motu Proprio Dei Providentis* die Kongregation für die Ostkirchen (*congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*), welche weitgehend für die entsprechende Jurisdiktion verantwortlich wird. Pius XI. dehnte durch das *Motu Proprio Sancta Dei Ecclesia* vom 25. 3. 1938 die Zuständigkeit auch auf die Gläubigen des lateinischen Ritus aus. Zugleich behauptete er: „Denn die römischen Päpste halten dafür, dass die liturgische Verschiedenheit, entstanden aus der besonderen Eigenart der Völker, weit davon entfernt, der Einheit des heiligen Glaubens und des Gottesdienstes zu widersprechen, im Gegenteil eine Empfehlung und ein Ruhm für diese Einheit ist ...“²³ Nicht unerwähnt bleiben darf in diesem Zusammenhang die Gründung des „Päpstlichen Instituts für Orientalische Studien“ 1917 sowie einschlägiger wissenschaftlicher Reihen und Zeitschriften seit Ende des 19. Jahrhunderts. Pius XI. förderte durch seine Enzyklika *Rerum Orientalium* die ostkirchlichen Studien. Noch entscheidender wirkte sich vermutlich die Tatsache aus, dass religiöse Kongregationen orienta-

¹⁷ Ebd. 242.

¹⁸ Ebd. 243.

¹⁹ Ebd. – Jurisdiktionell-administrative Maßnahmen belasten auch heute noch immer wieder das Verhältnis Roms zu den Orthodoxen, in den letzten Jahren z. B. zur Russisch-Orthodoxen Kirche.

²⁰ Ebd. 244.

²¹ Vgl. AAS 27 (1894/5) 257–264.

²² Suttner, Art. Ostkirchen 1206.

²³ Zit. nach Hajjar, Zwischen Rom und Byzanz 254 f.

liche Zweige errichteten, was im Übrigen schon die vorbereitende Kommission für das Erste Vatikanische Konzil vorgeschlagen hatte. Am bekanntesten dürfte die Initiative der später in Chevotogne ansässigen Benediktiner unter Dom Lambert Baudouin sein. Papst Pius XI. entsprach schließlich dem Wunsch der Kongregation nach einem eigenen kanonischen Recht für alle unierten Kirchen. Was während seines Pontifikats erarbeitet wurde, veröffentlichte sein Nachfolger Pius XII. in mehreren Etappen von 1949 bis 1952. Besonders bei den Melkiten stieß das erst 1957 promulierte Recht bezüglich der kirchlichen Personen auf Widerspruch, der vor allem die Stellung der Patriarchen betraf. Auf der Kairoer Patriarchalsynode im Februar 1958 hielt kein anderer die entscheidende Rede als Maximos IV., der zu den beeindruckendsten Persönlichkeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu zählen ist.²⁴ Das Zweite Vatikanum sah sich freilich nicht nur mit diesem Bestreben nach (relativer) Autonomie konfrontiert. Mit Rücksicht auf „kleine, zum Eigenstand unfähige und auf Schutz durch die römische SC Orient. [Kongregation für die Ostkirchen] angewiesene unierte Gemeinschaften ... durften in OE die Bestimmungen über Eigenständigkeit der katholischen Ostkirchen nicht schroff ausfallen“²⁵. Durch diese und andere Spannungen ist die Entstehungsgeschichte von *Orientalium Ecclesiarum* gekennzeichnet.

III. Zur Textgeschichte

1. Die vorvorbereitende Phase

Die Kürze des Dekrets spiegelt seine ursprüngliche Intention wie deren weiteres Schicksal. Obwohl in der vorbereitenden Phase sehr viele ökumenische Themen zur Behandlung auf dem Konzil vorgeschlagen wurden, war es zunächst nur die Kommission für die Ostkirchen, die sich auf diesem Themengebiet betätigte bzw. betätigen durfte. Im Kommentar zum Ökumenismusdekret wird nachgezeichnet, wie das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen allmählich in das Konzil hineinwuchs und zumindest in Bezug auf die ökumenisch relevanten Themen eine führende Rolle spielte. In der ersten Sitzungsperiode war das Einheitssekretariat noch nicht mit eigenen Textentwürfen vertreten, aber es genügte schließlich die Kenntnis der einschlägigen Arbeit, so dass an dem von Kardinal Bea geleiteten Sekretariat vorbei nichts mehr in Sachen Ökumene verhandelt werden konnte.

Die einschlägigen Aktivitäten des melkitischen Patriarchen Maximos IV. begannen mit einem persönlichen Brief im Nachgang zu seinem Besuch bei Papst Johannes XXIII., in welchem er die kuriale und römische Dominanz in der vorvorbereitenden Kommission kritisierte. Während andere Ostkirchen durch ihre Bischöfe oder kleinere Gruppen auf die Anfragen Kardinal Tardinis antworteten,

²⁴ Zur Situation der katholischen Ostkirchen am Vorabend des Konzils s. Hajjar, *Zwischen Rom und Byzanz*, 6. Kapitel: „Das Uniatentum heute“.

²⁵ Suttner, Art. *Orientalium Ecclesiarum* 1130.

reagierten die Melkiten ihrer synodalen Traditionen entsprechend auf einer im August 1959 abgehaltenen Plenarsynode, so auch die Syrer und Armenier. Dies verdient insofern Erwähnung, als damals wie heute Verantwortliche der römischen Kurie es vorziehen, mit einzelnen Bischöfen zu verhandeln und diese so zu behandeln. In aller Unterschiedlichkeit waren sich die Orientalen darin einig, dass das Konzil folgende Punkte zu behandeln habe: Erleichterung der *communicatio in sacris* mit den Orthodoxen; Gültigkeit der vor einem nichtkatholischen Amtsträger geschlossenen Mischehe; Vereinheitlichung des Ostertermins, der Fastendisziplin; Ausweitung des Gebrauchs der Umgangssprache; Errichtung einer eigenen Hierarchie für die Orientalen in der Emigration; neue Wertschätzung der patriarchalen Struktur. Grundsätzlich wurde jeder (weiteren) Latinisierung der Kampf angesagt.²⁶ In ökumenischer Hinsicht favorisierten die Verantwortlichen der katholischen Ostkirchen eine entschiedene Annäherung an die orthodoxen Mitchristen. Freilich war auch hier²⁷ ein Lernprozess vonnöten, den Edelby selbst als „Bekehrungsprozess“ beschreibt: „Wahre Ökumeniker im strengen Sinn des Wortes und in dem Geist, der sich schrittweise während des Konzils entwickelte, fand man zum Anfang wenig in ihren Reihen. In dieser Hinsicht werden die Orientalen wie ihre Kollegen aus dem Okzident nur durch das Konzil ‚bekehrt‘. Ihr ‚Uniatismus‘ wandelte sich nur sehr langsam in einen ‚Ökumenismus‘. Aber zumindest waren ihre Zuneigung zu ihren orthodoxen Brüdern und der häufige Kontakt mit diesen für die meisten eine ausgezeichnete Vorbereitung.“²⁸

Braucht es einen eigenen Hinweis darauf, welche Bedeutung der *Ökumene des Lebens* für die ökumenische Bewegung zukommt? Während des Konzils haben sich offenbar viele Teilnehmer auf diesen Lehr- und Bekehrungsprozess eingelassen. Braucht es nicht gerade auch im ökumenischen Anliegen die Bereitschaft zum lebenslangen Lernen? Müssen wir dann gerade auch in dieser Hinsicht von einem „verdrängten Aufbruch“²⁹ sprechen?

Die Orientalen waren übrigens durchweg gegen jede dogmatische Definition, damit die Kluft zwischen ihnen und den Orthodoxen nicht noch größer werde. Umgekehrt befürworteten sie das „verheiratete Priestertum“ auch im „Westen“. Hinsichtlich des unter Pius XII. promulgierten kanonischen Rechts waren die katholischen Ostkirchen ganz unterschiedlicher Auffassung: den einen erschien das Recht zu lateinisch, anderen zu orientalisch, einer dritten Gruppe schließlich „zu byzantinisch, um wirklich orientalisch“³⁰ zu sein. Höchst umstritten war unter den Hierarchen der Ostkirchen auch das von den Kopten und Chaldäern favorisierte Prinzip: ein Patriarchensitz – (nur) ein Patriarch, ein Bischofssitz – (nur) ein Bischof. Andere, auch die Melkiten, optierten für Kooperation der Pa-

²⁶ Vgl. Edelby, Kommentar 58.

²⁷ Vgl. das Motto des Kommentars zum Ökumenismusdekret in diesem Band.

²⁸ Edelby, Kommentar 58.

²⁹ Vgl. Schneider, *Der verdrängte Aufbruch*; s. a. Suttner, *Das Ökumenismusdekret* (in dem Sammelband mit dem bezeichnenden Titel „Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute“). Wie ein roter Faden zieht sich durch die nachkonziliaren Bilanzen: dass das Konzil erst der Anfang war, sein Geist lebendig bleiben und die Bereitschaft zu Umkehr und Erneuerung nicht erlahmen dürfe. S. a. den dieses Kommentarwerk abschließenden Band.

³⁰ Edelby, Kommentar 59.

triarchen und Bischöfe an einem Ort. Auch dieses Szenario ist charakteristisch: Wenn das Achten auf die Zeichen der Zeit, wenn Inkulturation und (Neu-) Evangelisierung (rechtlich) konkret werden, dann scheiden sich die Geister. Erklärt diese Beobachtung nicht auch, weshalb bald nach dem Konzil, in der Phase der „Umsetzung“, ehemalige „Kampfgefährten“ unterschiedliche Wege gingen, ja z. T. in polemischer Opposition sich gegenüberstanden?

2. Akteure und Aktivitäten der Vorbereitungscommission

Als Johannes XXIII. Pfingsten 1960 mit dem *Motu Proprio Superno Dei Nutu* die vorbereitenden Kommissionen einsetzte, begann auch die Arbeit der vorbereitenden Kommission für die katholischen Ostkirchen, die sich freilich auch mit Angelegenheiten die nichtkatholischen Orientalen betreffend befassen sollte. Vorsitzender wurde der damalige Sekretär der gleichnamigen Kongregation Kardinal Cicognani, der es auch später als Kardinalstaatssekretär blieb, als Sekretär fungierte der zu den Basilianern gehörende Ukrainer Athanasius Welykyi. Die Kommission umfasste außer dem Vorsitzenden und dem Sekretär 28 Mitglieder.³¹ Davon kamen zwei Drittel aus den Ostkirchen, wobei nach Möglichkeit alle Gemeinschaften entsprechend repräsentiert sein sollten. Neben dem melkitischen Bischof Edelby waren Mitglieder: zwei Ukrainer, je ein Russe und ein Weißrusse, zwei Rumänen und ein Vertreter der Italo-Albaner; dann aus dem nicht-byzantinischen Bereich ein Kopte und ein Äthiopier, je zwei Maroniten und Syrer, ein Chaldäer und ein Armenier, zwei Vertreter der Malabaren und einer der Malankaren. Hinzu kam als Vertreter für den lateinischen Ritus der frühere Apostolische Delegat in der Türkei Giacomo Testa. Die meisten der anderen Mitgliedern (mit beratender Stimme) waren (in Rom arbeitende) Ostkirchenexperten, darunter vier Jesuiten vom päpstlichen Institut für den christlichen Orient. Zur Seite standen den Mitgliedern eine Schar von Fachberatern wie der lateinische Patriarch von Jerusalem Kaldany, Dr. Remmers vom holländischen Apostolat für die Wiedervereinigung und Professor für Ökumene in Münster, der Prior von Chevotogne Dom Becquet, der Dominikaner Benoît vom Jerusalemer Bibelinstitut, der Augustiner und Direktor der Zeitschrift „Der christliche Osten“ Alfons M. Mitnacht³². In der Wahrnehmung des Melkiten Edelby waren alle Kommissionsmitglieder animiert, den Schwestern und Brüdern in den katholischen Ostkirchen zu helfen; in concreto gingen freilich die Tendenzen z. T. weit auseinander. So hatte der „vor-ökumenische“³³ Uniatismus noch zahlreiche Anhänger, inklusive des Konzepts vom überlegenen lateinischen Ritus. Die Kommission sollte päpstlichem Auftrag gemäß vier Fragen bearbeiten: Rituswechsel; Gottesdienstgemeinschaft (*communicatio in sacris*); Wiederversöhnung orthodoxer Christen; die wichtigsten Fragen der kirchlichen Disziplin, soweit sie als die Ori-

³¹ Vollständige Aufzählung ebd. 64 f.

³² Vgl. dessen Einführung in das Dekret.

³³ Edelby, Kommentar 65.

entalen betreffend nicht in anderen Kommissionen auf der Tagesordnung standen.³⁴ Aufgeteilt in 7 Sektionen (neben der theologischen, juristischen, historischen, liturgischen, „unionistischen“ und pastoralen eine für die „nichtkatholischen Orientalen“) wurden in 56 Plenarsitzungen 14 Vorlagen erarbeitet.

Gemessen an dem „außergewöhnlichen Interesse . . . , das schon von vielen Orthodoxen, vor allem von Patriarch Athenagoras, bekundet worden war“, stellte vor allem das dritte Thema „nur eine schwache Antwort“³⁵ dar. Trotz der Einrichtung einer einschlägigen Unterkommission erwies sich die Kommission selbst „als bemerkenswert unflexibel den aktuellen Herausforderungen gegenüber“³⁶. Erst im Juni 1961 reiste eine Delegation nach Konstantinopel, um den Patriarchen über die Arbeit zu berichten. Am Vorabend des Konzils übertrug dann Papst Johannes XXIII. „seinem“ Kardinal Bea und dem zunächst nur für die Kirchen „im Westen“ zuständigen Einheitssekretariat die Aufgabe, Gespräche mit den Orthodoxen zu führen.³⁷

Für die erste Plenarsitzung waren drei Entwürfe (Stichworte: Riten, Patriarchen, *communicatio in sacris*) vorbereitet worden. Edelbys programmatischer Gegenvorschlag führte sowohl zur Erweiterung des Themenkatalogs wie zur theologischen Vertiefung der Debatte und der Texte. So wurde in dem Schema *De ritibus*, das an erster Stelle die Oberhoheit des Papstes über alle Riten betonte, die Vielfalt der Riten als Ausdruck der Katholizität theologisch gerechtfertigt und herausgestellt, dass auch der Papst unbeschadet seines Primats „als Bischof von Rom seinen eigenen Ritus hat“³⁸. Im Blick auf die nachkonziliare Liturgiereform und deren bis heute anzutreffende Infragestellung ist zu registrieren, dass die Vorlage auch die Bildung neuer Riten nicht ausschließt. Es ging also prinzipiell, d. h. theologisch und nicht nur rein kanonistisch betrachtet³⁹, um eine theologische Würdigung der Pluralität von Riten in der Kirche, was dem hier zu Grunde liegenden Verständnis von Ritus entsprechend auf eine grundsätzliche Wertschätzung von Partikularkirchen hinausläuft. Edelby trug durch seine Interventionen wesentlich dazu bei, dass die Theologie der (katholischen und dadurch ein Stück weit auch der Orthodoxen) Ostkirchen im Konzil präsent war, zumindest gehört

³⁴ Zur Arbeit der Kommission vgl. die Darstellungen bei Edelby, Kommentar 66–72; Hoeck, Einleitung 362 f.; Mitnacht, Einleitung 5; Müller, Aus der Arbeit 703–705 und Caprile, Entstehungsgeschichte 708–714.

³⁵ Komonchak, Der Kampf 226.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. ebd. – Die unterschiedliche kommentierende Berichterstattung durch Edelby bzw. Komonchak spricht für sich.

³⁸ Vgl. ebd. 227.

³⁹ Freilich ist jede rechtliche Kodifizierung, zumindest implizit, von einem theologischen Konzept geleitet. Schon allein auf Grund dieser Beobachtung kann es hier nicht um eine alternative Gegenüberstellung von Theologie und Recht gehen. Ideal wären eine Theologie, die rechtlich greift, und ein Kirchenrecht, das seine implizite Theologie reflektiert und offen legt. Gleichwohl besteht eine gewisse Asymmetrie: Die Lehre von der Kirche bestimmt das Recht der Kirche (oder sollte es bestimmen); im Streitfall kann nicht die im Recht implizierte oder von diesem eigenständig vorausgesetzte Ekklesiologie zur Norm erhoben werden, sondern ist im dogmatischen (systematisch-theologischen) Diskurs die ekklesiologische Grundlage zu klären.

werden konnte und sich, in einzelnen Punkten jedenfalls, auch Gehör zu verschaffen wusste.

Wie schwierig sich dies gestaltete, zeigt der Weg des zweiten vorbereiteten Textes *De patriarchis orientalibus*, in dem es ursprünglich nur um die Frage gehen sollte, ob die Patriarchen zu Kardinälen ernannt werden sollten und welche Rangfolge angemessen sei. Wiederum sorgt Edelby sowohl für die thematische Ausweitung wie die theologische Fundierung. Sein Vorstoß führte sogar zu einer Grundsatzdebatte über die Wiedereinführung der Patriarchatsstruktur in der lateinischen Kirche. Hierin wurde der melkitische Bischof von Abtpräses Johannes Hoeck massiv unterstützt. Die Zentrale Vorbereitungskommission stellte dem ihr vorgelegten Text ein Vorwort voran, in dem „eine ziemlich abweichende theologische Sicht der Autorität und Rolle der Patriarchen“ vertreten wird, die der Position S. Tromps entspricht, während das Votum des Einheitssekretariats mit dem Vorschlag der Kommission übereinstimmte. Für die ekklesiologische Diskussion bis in unsere Tage hinein ist relevant, welches Konzept von Jurisdiktion göttlichen Rechts hier vertreten wurde: Diese gibt es nämlich nur auf zwei Ebenen, der päpstlichen und der (von dieser her vermittelten!) bischöflichen. Für die Patriarchen hatte dies zur Folge, dass ihnen eine „supra-episkopale Gewalt“ zukommt, also „eine Teilhabe an der Primatialgewalt des römischen Papstes und ihm somit bei allen Veränderungen, Erweiterung oder Einschränkung, unterworfen“⁴⁰. Für den (aufgenommenen oder verweigerten) Lernprozess ist kennzeichnend, dass dieses Vorwort von einer Gruppe römischer Experten ausgearbeitet, aber von der Ostkirchen-Kommission nie angenommen wurde.

Insgesamt wurden der Zentralen Vorbereitungskommission 11 Texte vorgelegt.⁴¹ Neben denen über die Riten und die Patriarchen waren dies Entwürfe zu folgenden Themen: Vollmachten der (ostkirchlichen) Bischöfe; Stundengebet; Sakramente; Kalender und Osterfeier; Volkssprachen in der Liturgie; Katechismus und Katechismusunterricht; Einheit der Kirche; *communicatio in sacris*; Kirchengebote. Die Zentrale Kommission verwies den Text über die Kirchengebote an die Revision des Codex, die *communicatio in sacris* wurde zur Angelegenheit des Hl. Stuhls erklärt, die übrigen Texte sollten zu einem einzigen Schema *De Ecclesiis Orientalibus* zusammengefasst werden, bis auf den Entwurf *De Ecclesia unitate* „*Ut omnes unum sint*“, der mit dem 11. Kapitel des Kirchenschemas und dem Entwurf des Einheitssekretariats über den Ökumenismus zu einem Text umgearbeitet werden sollte.⁴² Jedoch entschied das Staatssekretariat „aus bisher ungeklärten Gründen, dass es ein eigener Text bleiben sollte, und deshalb wurde es im ersten Band der für die Diskussion auf der ersten Sitzung des Konzils vor-

⁴⁰ Komonchak, *Der Kampf* 229.

⁴¹ Inhaltsangabe zu allen Texten bei Caprile, *Entstehungsgeschichte* 708–714; kurze Hinweise bei Komonchak, *Der Kampf* 226–231. Edelby, *Kommentar* 69–71, zählt 15 Texte, da unter der Überschrift *De Ecclesiae Sacramentis* vier Einzeltexte vorgelegt wurden und die Kommission noch einen 12. Text ausarbeitete (*De habitu clericorum*), der von der Zentralen Kommission völlig fallengelassen wurde.

⁴² Vgl. den Kommentar zu UR (A.II. Textgeschichte) in diesem Band.

bereiteten Texte abgedruckt“⁴³. Das Schema *De Ecclesiis Orientalibus* führte also in 96 Artikeln die Ausführungen der übrigen Vorentwürfe zusammen.

3. Die Konzilskommission und die erste Sitzungsperiode

Mit Konzilsbeginn übernahm die Konzilskommission für die katholischen Ostkirchen die Arbeit. Während Präsident und Sekretär in ihren Funktionen blieben, gehörten nur noch fünf Mitglieder der vorbereitenden Kommission auch der Konzilskommission an. Diese bestand anfangs aus 26 (16 gewählten, 10 vom Papst ernannten), seit Ende der zweiten Sitzungsperiode aus 30 Mitgliedern. In der endgültigen Besetzung gehörten der Kommission an:⁴⁴

Kardinal Cicognani als Präsident, als Vizepräsidenten der Erzbischof von Santiago de Compostela Kardinal Quiroga Y Palacios sowie der Erzbischof von Belgrad Gabriel Bukatko; die Patriarchen Stephanos I. Sidarouss (Kopten), Maximos IV. Saigh (Melkiten), Meouchi (Maroniten), Alberto Gori (lateinischer Ritus), Paul II. Cheikho (Chaldäer), Ignatios P. XVI. Batanian (Armenier); Kardinal Testa; die Erzbischöfe: de Provençères (Aix-en-Provinces), Ziadé (Beirut, Maronit), Da Silveira d’Ebrox (Curitiba), Rabbani (Administrator des syrischen Erzbischofs), Baudoux (St.Bonifaz/Kanada), Bucko (Ukraine), Thangalathil (Syro-Malankarisch), Parecattil (Malabarisch), Kavukatt (Malabarisch), Baraniak (Posen), Yemmeru (Addis Abeba), Senyshyn (ukrainisch, Philadelphia), Edelby (Melkit, Berater des Patriarchen Maximos IV.); dann die Bischöfe Scapinelli di Leguigno (Beisitzer der Kongregation), Perniciaro (Italo-Albaner), McEntegart (Brooklyn), Jansen (Rotterdam), Gad (Apostolischer Exarch zu Athen), Sapelek (Apostolischer Visitator der Ukrainer in Argentinien) und schließlich Abtpräses Johannes M. Hoeck OSB von Scheyern. Sekretär blieb Welykyi, ihm wurde der Abbé Carlo de Clercq zugeordnet. Schließlich sind die Experten zu nennen: Mansourati (Syrer), Eid (Maronit), Raes SJ, Pujol SJ, Stephanou SJ, Talatinian OFM (Kustodie des Heiligen Landes), Khalifé SJ (Universität Beirut), Faltin OFMconv (Sekretär für die Kodifikation des Ostkirchenrechts).

Während die Mitarbeit der etwa zehn Experten aus der vorbereitenden Kommission sich förderlich auswirkte, bedeutete die Initiative des Papstes, „möglichst alle größeren orientalischen Kirchen ..., die meisten sogar durch ihre Spitzen (darunter alle 6 Patriarchen)“ vertreten sein zu lassen, nicht nur die Voraussetzung „für eine gebührende Berücksichtigung aller Standpunkte“, sondern auch eine Erschwernis der Arbeit, „da die weiten Entfernungen und die starke berufliche Inanspruchnahme gerade dieser Mitglieder gemeinsame Sitzungen der ganzen Kommission außerhalb der Konzilsperioden nur zweimal möglich machten und daher die so wichtige intersessorische Arbeit mehr als in anderen Kommissionen in den Händen einiger weniger Periti lag. Dazu kommt, dass, wie bekannt,

⁴³ Ebd. 231.

⁴⁴ Ich folge der Aufstellung bei Edelby, Kommentar 74 f.

die Ansichten und Interessen der orientalischen Kirchen in manchen Punkten weit auseinander gehen und dass daher gerade in entscheidenden Fragen eine Verständigung schwierig war. Manche unbefriedigende Kompromisse und Lücken des Dekretes haben hierin ihren Grund⁴⁵.

Die Kommission tagte vom 27.11.1962 bis zum 14.11.1964 in 42 Plenarsitzungen. Vom 26. bis 28. und am 30.11.1962⁴⁶ wurde das Schema *De Ecclesiae unitate* „*Ut omnes unum sint*“ mit dem bekannten Ergebnis diskutiert.⁴⁷ Es verwundert nicht, dass in einer von der hitzigen Debatte um *De fontibus revelationis* müden und auf die Auseinandersetzung über *De Ecclesia* wartenden Versammlung die Melkiten die theologische Brisanz des Textes aufzeigen mussten, zumal auch Kardinal Bea sich aus taktischen Gründen an dieser Front nicht verkämpfte.⁴⁸ Als er sich am letzten Tag der Debatte zu Wort meldete, stimmte er der Auffassung der Kommission vom niedrigen Stellenwert dieses Textes zu. „Nach Beas Meinung wird das Spiel anderswo stattfinden!“⁴⁹ Da die Melkiten auch bei den übrigen Unierten so gut wie keine Unterstützung fanden, „blieben sie auf eine traurige Weise allein“⁵⁰. Dabei waren und sind ihre Interventionen von grundsätzlicher Bedeutung nicht nur für das Verhältnis zu den katholischen Ostkirchen, sondern für die Ekklesiologie insgesamt. Im Kern ging es und geht es um das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche. Die jüngeren einschlägigen Äußerungen der Glaubenskongregation⁵¹ bestätigen die Aktualität; sollen die Melkiten weiterhin „auf eine traurige Weise allein bleiben“? Wenigstens seien an dieser Stelle ihre Hauptkritikpunkte und Bedenken in Erinnerung gerufen.

Entsprechend dem unter den Melkiten abgesprochenen Interventionsplan eröffnete Patriarch Maximos IV. in französischer (!) Sprache die Beiträge seitens dieser Kirche.⁵² Er kritisiert die historische Unkenntnis⁵³ der Verfasser: Man darf in der Tat nicht vergessen, dass man sich an eine Kirche wendet, die in ihren konstitutiven Elementen eine vollkommen apostolische Kirche ist ... Das ist eine erstgeborene Kirche Christi und der Apostel. Ihre historische Entwicklung und Organisation sind ausschließlich das Werk der Väter, unserer griechischen und orientalischen Väter. Sie schuldet, was sie ist, dem Kollegium der Apostel, das

⁴⁵ Hoeck, Einleitung 362.

⁴⁶ Beachte den Hinweis bei Ruggieri, Der schwierige Abschied 383⁷⁵.

⁴⁷ Das weitere Schicksal dieses Schemas ist im Kontext des Ökumenismusedikretes zu behandeln (s. den Kommentar in diesem Band). An dieser Stelle wird auf die Debatte deshalb eingegangen, weil es sich um eine Vorlage der Ostkirchenkommission handelte, vor allem aber wegen der grundsätzlichen ekklesiologischen Bedeutung der melkitischen Interventionen.

⁴⁸ Ebd. 373–385; Ruggieri überschreibt diesen einschlägigen Abschnitt im Anschluss an eine Tagebuchnotiz von Edelby (vgl. 377) mit: Der große Tag der Melkiten.

⁴⁹ Ebd. 384.

⁵⁰ Ebd. 385.

⁵¹ Kongregation für die Glaubenslehre, *Communio*; *Dominus Iesus*; *Schwesterkirche*.

⁵² Vgl. AS I/3, 616–618 (Maximos IV.), 624–627 (Erzbischof Nabaa), 638–640 (Edelby), 640–643 (Erzbischof Zoghby, ebenfalls in französischer Sprache). Sofern es sich nicht um Zitate handelt, folge ich der Zusammenfassung bei Ruggieri, *Der schwierige Abschied* (der Titel erscheint jetzt in besonderem Licht!).

⁵³ Man könnte auch von einer tendenziösen Geschichts-Schreibung reden.

allzeit in der Kollegialität des Episkopats, mit Petrus im Zentrum, mit seinen verschiedenen Pflichten und Rechten lebendig ist.“⁵⁴ Wenn man sich wirklich der Orthodoxie zuwenden wolle, müsse man zuerst über die Kollegialität des Hirtenamtes sprechend, erst dann über den Papst als Zentrum. „Dieser Punkt ist absolut bedeutend (capital). Ihn zu vergessen wäre tödlich.“⁵⁵ Nach dem Patriarchen sprach Erzbischof Nabaa zum praktischen Teil der Vorlage. Er stelle seine Rede unter das Motto „In caritate ad veritatem“⁵⁶. Wie oft ist seit Konzilsende vom Dialog der Wahrheit und der Liebe gesprochen werden! Ob das (noch zu entwickelnde) Konzept einer Ökumene des Lebens⁵⁷ zu einer angemessenen Verhältnisbestimmung, die ja keine additive sein kann, sondern eine integrale werden muss, voranschreiten kann? Schließlich macht Nabaa auf die Einseitigkeit der Rede von der Umkehr aufmerksam: „Auch die Katholiken haben die Pflicht, zu den getrennten Brüdern zurückzukehren“⁵⁸! Edelby schließlich kritisierte ab Sprachengemäß die mangelnde theologische Tiefe des ersten Teils der Vorlage: „In Nr. 6 werde die sichtbare Einheit der Kirche unter dem Papst bekräftigt, aber über die Kollegialität schweige man sich aus; in Nr. 7 werde das Kirchesein der orientalischen Gemeinschaften nicht anerkannt, was im Widerspruch stehe zu dem, was die Päpste selbst Jahrhunderte hindurch mindestens hunderte Male ... proklamiert hätten; in Nr. 9 werde nicht von der Beziehung der anderen Christen zum mystischen Leib Christi gesprochen, und es werde behauptet, dass sie unterschiedslos ‚vieler Mittel zum Heil‘ beraubt seien; das Schema scheine bisweilen sogar am ewigen Heil der Orientalen zu zweifeln.“⁵⁹ Erzbischof Zoghby geht noch mal auf das Verhältnis der „Schwesterkirchen“ zueinander ein. Die orientalische Kirche ist eine „Quell-Kirche“ (Église source), „durch die Apostel und ihre unmittelbaren Schüler gegründet, geboren ohne Hilfe einer anderen Kirche, da sie ja vor allen anderen geboren wurde“⁶⁰.

Cicognani, Welykyi und andere versuchten das Schema zu retten, indem sie es in seinem Anspruch herabsetzten. Schließlich wurde am 1. 12. 1962 bei 36 Gegenstimmen (darunter die Melkiten?) und 8 ungültigen Stimmen mit dem Votum von 2068 Konzilsvätern die Zusammenarbeit mit dem 11. Kapitel von *De Ecclesia* und dem Ökumenismus-Text des Einheitssekretariats beschlossen. Verbunden war dieses Votum mit einer positiven Anerkennung „als Zeichen des Wohlwollens gegenüber den Orthodoxen“⁶¹.

⁵⁴ AS I/3, 616f.

⁵⁵ Ebd. 617.

⁵⁶ Ebd. 625.

⁵⁷ Vgl. auch die entsprechenden Hinweise im Kommentar zu UR.

⁵⁸ AS I/3, 626.

⁵⁹ Ruggieri, Der schwierige Abschied 381 f.

⁶⁰ AS I/3, 641.

⁶¹ Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden 558.

4. Eine lange Zwischenzeit

Es gab Kommissionen, die nach der ersten Sitzungsperiode eine „zweite Vorbereitung“⁶² des Konzils in Angriff nahmen. Die Ostkirchenkommission war durch ihre Vorgeschichte belastet und ihre Arbeit durch die erwähnte Zusammensetzung erschwert, „doch im Unterschied zu anderen Kommissionen sind die Aktivitäten der Ostkirchenkommission von Anfang an und bis zu ihrem Schlussvotum dadurch geprägt, dass ihre Mitglieder nicht in der Lage sind, untereinander einen Minimalkonsens herzustellen. Diese Feststellung verkleinert nicht die herausragende Rolle, welche die in Rom versammelten Bischöfe der Ostkirchen auf dem Konzil insgesamt gespielt haben – eine Rolle, die in keinem Verhältnis zu ihrer geringen Zahl und ihren bescheidenen Mitteln steht“⁶³. Die wichtigsten Fragen, in denen die Orientalen geteilter Auffassung waren, sind: „1) der Ausdruck der ‚Partikularkirchen‘; 2) das Prinzip des verpflichtenden Verbleibs in den Ursprungsriten; 3) die Wiederaufwertung der Institution der Patriarchate; 4) das Problem der *Communicatio in sacris*.“⁶⁴

Die Konzilsmehrheit, die sich auf den ökumenischen Lernprozess einließ, war in der Ostkirchenkommission durch eine Minderheit repräsentiert, zu der neben den Melkiten ein Großteil der Maroniten und einige lateinische Bischöfe zu zählen sind. Einige Maroniten, vor allem aber die Chaldäer und Armenier standen für die konservative Konzilminderheit, welche aber die Kommissionsmehrheit bildete. „Diese stehen ... dem römischen Zentralismus am nächsten und widersetzen sich radikal den Vorschlägen von Maximos IV. und Abtpräses Joannes M. Hoeck OSB.“⁶⁵ Ein Übriges tat die Gruppe der sog. Römischen Experten, die „ihrem Schema aus der Vorbereitungsphase verhaftet [blieben], dessen ekklesiologischer Uniatismus natürlich im Widerspruch zum Ökumenismus stand, der eine der wichtigsten Inspirationsquellen der Konzilserneuerung ausmachte“⁶⁶. Auf ihren Einfluss wird zurückgeführt, dass die Kommission in der Zwischenzeit zwischen erster und zweiter Sitzungsperiode nicht einberufen wurde. Die ersten Wochen nach Ende der ersten Sitzungsperiode waren durch das Tauziehen zwischen Cicognani und Bea, zwischen der Ostkirchenkommission und dem Einheitssekretariat bestimmt. Erstere(r) sah das vorgelegte Schema trotz der (wohl verdrängten) massiven Einwände als nach wie vor aktuell an, was die Arbeit der Gemischten Kommission, die dem zweiten Teil des Konzilsbeschlusses gemäß einen gemeinsamen Text erarbeiten sollte, ungemein behinderte. Im Januar 1963 konnte Kardinal Cicognani in seiner Eigenschaften eben auch als Vorsitzender der Koordinierungskommission das Schema *De Ecclesiis orientalibus* in der Zuständigkeit seiner Kommission belassen. Im März versuchte er dann, dem Einheitssekretariat die Zuständigkeit für das Verhältnis zu den Orthodoxen zu entziehen. Nicht zuletzt die Anwesenheit Papst Johannes' XXIII. scheint Cicognani ver-

⁶² S. den einschlägigen Beitrag von Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden, hier: 552–567.

⁶³ Ebd. 552.

⁶⁴ Ebd. 554.

⁶⁵ Ebd. 556.

⁶⁶ Ebd. 556 f.

anlasst zu haben, das entsprechende dritte Kapitel des Schemas *De oecumenismo* unter der Bedingung dort zu belassen, dass auch die Beziehungen zu den Protestanten behandelt würden. Eine Kehrtwendung⁶⁷, die „von der Kommission für die Ostkirchen als Niederlage und sogar als Katastrophe empfunden [wurde]“⁶⁸. Für die Sache einer (ökumenischen) Ekklesiologie war das zukunftsöffnend, insofern „die ‚uniatistische‘ Schule ... ihre privilegierte Position“ zugunsten der „wirklich ökumenische[n] Perspektive des Dialogs“⁶⁹ verlor.

Erst eine Woche vor Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode kam die Ostkirchenkommission am 20.9.1963 wieder in einer Vollversammlung zusammen. Inzwischen hatten die „Experten“ gearbeitet. Die von der Koordinierungskommission verlangte Zusammenfassung der Einzeltexte und die weitere Kürzung (von 96 auf 44 Artikel eines Schemas *De disciplina Ecclesiarum orientalium*) wurde bis April geleistet. Eingefügt wurde ein aus dem Schema *De Ecclesiae unitate* stammendes II. Kapitel unter der Überschrift *De unione Christianorum orientalium*. In dieser Fassung wurde das Schema am 22.4.1963 genehmigt und an die Konzilsväter verschickt. Bis Ende Januar 1964 gingen etwa 400 Modi ein, die während der zweiten Sitzungsperiode und in einer Arbeitswoche im März 1964 verhandelt wurden. Die massivste Kritik kam erwartungsgemäß von den Melkiten, die den Kampf also noch nicht aufgegeben hatten. Maximos IV. kritisierte, dass allein von Partikularkirchen im Osten die Rede sei. Zwei den Rituswechsel und die Mischehe betreffende Passagen wurden ohne Kontaktnahme mit der Kommission verändert. Schließlich ging es pars pro toto um den Status und die Würde der Patriarchate, die nicht vom Papst abhängen. „Wenn das Patriarchat als solches nicht göttlichen Rechts ist, so ist es doch nicht weniger apostolisch und auf eine sehr alte Vätertradition gegründet.“ Um dies zu realisieren, sei noch viel Arbeit notwendig, „denn, fürwahr, in der katholischen Kirche erscheint die Institution des Patriarchats den Parteigängern des Zentralismus wie der Erzfeind“⁷⁰. Damit aber rückt auch der Dialog der Liebe und der Wahrheit mit den Orthodoxen in weite Ferne. Die Aufwertung des Bischofsamtes bot eine gute Basis, die allerdings verspielt wurde, als es der kurialen Richtung gelang, dass nach heftigen Auseinandersetzungen die Patriarchen zu Kardinälen „befördert“ wurden, was zugleich ein Schlag gegen die zukünftigen Bischofssynoden bedeutete, an denen die Patriarchen als solche teilnehmen wollten.⁷¹

Auf die Tagesordnung der zweiten Sitzungsperiode kam das Dekret nicht. Weil die Koordinierungskommission am 23.1.1964 weitere kräftige Kürzungen verlangte, ging erneut das Sekretariat mit einigen Experten an die Arbeit und verfasste ein von 54 auf 29 Artikel reduziertes Schema, das von der Kommission beraten, vom Papst freigegeben und Ende April an die Konzilsväter versandt wurde. Die

⁶⁷ Grootaers, ebd. 560 f., kann sich die Kehrtwendung Cicognanis nur durch ein (nicht belegbares) Eingreifen des Papstes erklären.

⁶⁸ Ebd. 561.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ So das Votum Maximos' IV. auf der Basis der Bemerkungen des Heiligen Synod vom August 1963, in: *L'Église Grecque Melkite* 301.

⁷¹ Grootaers, Zwischen den Sitzungsperioden 565 und Anm. 291, spricht von einer „Revanche“.

etwa 80 Modi wurden zu Beginn der dritten Sitzungsperiode von der Kommission beraten und, soweit angenommen, auf einem Zusatzblatt zum bereits versandten Schema ausgeteilt, was die Übersicht nicht unerheblich beeinträchtigte.

Wenn man mit Edelby die anfänglichen 15 Texte als Text A und die von der Zentralen Kommission zurückgegeben 9 Texte als Fassung B zählt, so beginnt das eigentliche Schema *De Ecclesiis Orientalibus* mit der Fassung C, die im Frühjahr 1963 erarbeitet wurde.⁷² So ergibt sich folgende Übersicht:

- A: 15 Einzeltexte der Vorbereitungskommission
- B: 9 Einzeltexte (8 zur Disziplin, Schema *De Ecclesiae unitate*)
- C: Schema vom Frühjahr 1963
- D: Schema vom Frühjahr 1964
- E: Schema D und Modi als Anhang.⁷³

5. Diskussion und Abstimmung in der dritten Sitzungsperiode

Diskutiert wurde das Schema am 15., 16., 19. und 20. 10. 1964. In den 30 Redebeiträgen und 13 schriftlichen Eingaben wurde eine enorme Bandbreite deutlich, die „von der bedingungslosen Empfehlung bis zur völligen Ablehnung“⁷⁴ reichte. Die Situation wurde dadurch erschwert, dass die Vertreter der Ostkirchen selbst recht unterschiedlicher Meinung waren, die lateinischen Konzilsväter aber nichts gegen den Mehrheitswillen der Orientalen aussagen und festlegen wollten. Der an dem Geschehen selbst höchst aktiv beteiligte Abtprimas Hoeck beschreibt das Szenario so: „Nur eine Ablehnung aber hätte das Schema noch entscheidend beeinflussen können. Allgemein formulierte Änderungsvorschläge, wie sie von einer Reihe von Vätern in der Aula vorgetragen wurden, fanden – mochten sie noch so begründet und beachtenswert sein – in der Kommission leider keine Berücksichtigung, weil deren Majorität in einer betont formalistischen und juristischen Haltung immer den Text in possessione betrachtete ... Dazu kam, dass größere Eingriffe in diesem Stadium schon wegen Terminschwierigkeiten und wohl auch wegen einer gewissen Ermüdung der Kommission nicht mehr möglich waren.“⁷⁵ Der maronitische Bischof Doumith von Sarba (Libanon) sowie der Koptische Patriarch Stephanos I. Sidarouss von Alexandrien hätten auf ein eigenes Schema verzichtet und die einschlägigen Aussagen gern in die Kirchenkonstitution integriert gesehen. Entscheidend war schließlich die geschlossene Haltung der Melkiten, für die der Bischof von Akka Hakim am Tag vor der Abstimmung im Namen von insgesamt 70 unierten Bischöfen erklärte: „Das Schema als Ganzes zu akzeptieren ist ein positiver weiser und konstruktiver Akt, da er uns ja erlaubt alles

⁷² So die Zählung bei Edelby, Kommentar, während Hoeck, Einleitung, die im Januar 1963 zu einem ersten Schema zusammengefassten 8 Einzeltexte Textform A nennt, so dass nach ihm das Schema von 1963 B, das von 1964 C heißt (konsequenterweise müsste er den in der dritten Sitzungsperiode vorgelegten Text als D bezeichnen).

⁷³ AS III/4, 485–493 (Modi: 494–516).

⁷⁴ Hoeck, Einleitung 363.

⁷⁵ Ebd.

Gute, was das Schema enthält, zu behalten, während im Gegenteil ein negatives Votum einfach und zugleich Gutes und Schlechtes zerstört. Gewiss wissen wir, dass der Text nicht vollkommen ist. Aber, bitte, war der Text früherer Schemata vollkommen? Und sollte unser Text vollkommen sein? ‚Gott allein ist vollkommen,‘ sagt ein arabisches Sprichwort.⁷⁶

Welche Interventionen waren für die Melkiten besonders wichtig?⁷⁷

Kardinal König vermisste eine Erwähnung der orthodoxen Kirchen, die immerhin 95 % der Christen im Orient ausmachten. Sie müssten ausdrücklich Kirchen genannt werden, die vor einem orthodoxen Priester geschlossenen Ehen seien gültig und statt von *communicatio in sacris* sei von Interkommunion zu sprechen. Auf Königs Linie lag auch Kardinal Lercaro. Der Erzbischof von Lwow Joseph Slipyi bat inständig darum, definitiv die Angst zu vertreiben, als sei eine Union mit Rom gleichbedeutend mit Latinisierung. Er schloss mit den Worten: „Habt Erbarmen mit uns, ehrwürdige Väter, da wir Orientalen sind!“ Wichtig war selbstverständlich das Engagement von Abtprimas Hoeck in Sachen patriarchalischer Struktur, auf das bei der Kommentierung zurückzukommen sein wird.

Nachdem das Schema grundsätzlich angenommen war, wurden seine Teile in sieben Einzelabstimmungen akzeptiert, wobei die Artikel 2–4 über die Riten bzw. Teilkirchen nicht die erforderliche Zweidrittel-Mehrheit und die Artikel 7–11 über die Patriarchen die meisten Neinstimmen erhielten. Auf Grund der Modi wurde der Text an 40 Stellen geändert oder ergänzt. In einer zweiten Abstimmung wurden dann auch die Artikel 2–4 in der überarbeiteten Fassung mit der erforderlichen Mehrheit angenommen. Bei der Schlussabstimmung gab es bei 2110 Ja-Stimmen nur noch 39 Gegenstimmen.⁷⁸

Die Bedeutung des Ostkirchendekrets kann leicht unterschätzt werden. Doch trotz seiner relativen Kürze und seines Charakters als Dekret impliziert der Text eine Fülle gewichtiger theologischer Themen. Noch wichtiger war der mit seinem Werdegang verbundene Lernprozess, selbst da, wo er verweigert wurde, und diese Feststellung gilt gerade auch angesichts der aktuellen Zeichen der Zeit. Nicht von ungefähr ist diese Einleitung im Verhältnis zum Kommentar relativ ausführlich geraten. Im Folgenden machen wir nur an den wichtigsten Stationen des Prozesses kommentierend Halt.

⁷⁶ AS III/5, 106 (der Bischof zitiert das Sprichwort dann auch auf Arabisch!).

⁷⁷ Ich beziehe mich auf Edelby, Kommentar 83–96. Vgl. AS III/4, 528 ff.; AS III/5, 11 ff.64 ff.106 ff.

⁷⁸ Die Zahlen der einzelnen Abstimmungen bei Edelby, Kommentar 97–101.

B. Kommentierung

Mehr noch als im Fall von UR handelt es sich bei dem Konzilsdokument über die katholischen Ostkirchen um ein Dekret, das heißt: Es geht überwiegend um disziplinarische und kanonistische Feststellungen. Doch einerseits implizieren auch diese eine bestimmte Theologie (Ekklesiologie, Konzeption von Ökumene). Darüber hinaus finden sich gerade in den ersten Artikel von OE sowie in manchen Wendungen und Termini ausdrückliche theologische Optionen. Wie in unserer Einleitung verdeutlicht, sind sie durchweg im Rahmen der Textgeschichte und der Diskussion in der Konzilsaula zu beleuchten, damit sie auch in der Perspektive der heutigen Zeichen der Zeit in ihrem Gewicht gewürdigt werden können.¹

I. Zum Titel

In diesem Sinn ist schon ein Hinweis auf den Titel des Dekrets aufschlussreich.² Bis zur Vorlage im Oktober 1964 lautete die Überschrift des Schemas *De Ecclesiis Orientalibus*. Erst während der Debatte wurde das in mehr als hundert Modi vorgebrachte Anliegen berücksichtigt, zur genaueren Bezeichnung das Adjektiv „katholisch“ hinzuzufügen. Zwar betreffen einige Aussagen auch die von Rom getrennten Orthodoxen Ostkirchen, das Dekret richtet sich aber an die mit Rom verbundenen („unierten“) Ostkirchen. „Nur“ noch für diese war ja die Ostkirchenkommission zuständig, nachdem die ökumenischen Aktivitäten zunehmend oder ausschließlich vom Sekretariat für die Einheit ausgingen bzw. diesem übertragen wurden. So haben die Aussagen des Dekrets über die katholischen Ostkirchen und mehr noch der mit ihnen verbundene Lernprozess zwar auch Relevanz für den ökumenischen Dialog mit den Brüdern und Schwestern in anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“. Mehr noch aber ist OE ein Testfall für die (im konfessionellen Sinn verstandene) innerkatholische Bereitschaft und Fähigkeit zum Katholischsein (im Sinne des Glaubensbekenntnisses). Und dies ist die Voraussetzung für die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung. Die „Communio-Einheit der Kirchen“ als Zielvorstellung des ökumenischen Prozesses „können wir nur dann ökumenisch glaubwürdig vertreten, 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 einseitig

¹ Ich orientiere mich im Folgenden an den Kommentaren der Augen- und Ohrenzeugen Edelby (und Dick) und Hoeck.

² S. o. A.I.

universalistische Sicht dagegen weckt schmerzliche Erinnerungen und Misstrauen; sie wirkt ökumenisch abschreckend. So ist es für das Gespräch mit den orthodoxen wie mit den evangelischen Kirchen bzw. Kirchengemeinschaften wichtig, aufzuzeigen, 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 kann³. Das Verhältnis zu den katholischen Ostkirchen war ein Testfall für das „ökumenische Konzil“. Den Test der Katholizität zu bestehen, war nicht leicht; er hatte Umkehr und Lernbereitschaft zur Voraussetzung und wurde zusätzlich dadurch irritiert, dass die Vertreter der Ostkirchen selbst unterschiedliche Auffassungen davon hatten, wie das „ostkirchliche Modell“ einer „Einheit in der Vielfalt und Vielfalt in der Einheit“ realisiert werden sollte.

Orientalisch ist ja nur noch in einem bedingten Sinne geographisch zu verstehen, nämlich als Hinweis auf den Entstehungsort bzw. den primären Prägeort dieser Kirchen. Orientalisch-orthodoxe und katholische Ostkirchen gibt es längst auch außerhalb des (vorderen) Orients. An der angedeuteten Problematik und dem damit gegebenen Status eines „Testfalls“ ändert diese Beobachtung freilich nichts. Bezeichnen doch „östlich“ und „westlich“ nach wie vor „zwei Seinsarten in der Kirche, zwei partiell unterschiedliche Formen kirchlichen Lebens“⁴. Lebendigen Anschauungsunterricht wurde den Konzilsvätern dadurch geboten, dass auf Anordnung Johannes' XXIII. der morgendliche Gottesdienst jeweils in einem anderen ostkirchlichen Ritus gefeiert wurde. Im Blick waren also Kirchen (Plural!) innerhalb der einen katholischen Kirche; deshalb forderten einige Vertreter der Ostkirchen die Integration der Aussagen in die Kirchenkonstitution!⁵ Dadurch wären einerseits die katholischen Kirchen der Gefahr enthoben worden, doch irgendwie als Ausnahmeerscheinungen betrachtet zu werden. Andererseits hätte eine entsprechende Thematisierung in *Lumen gentium* denjenigen Kräften, allen voran Abtprimas Hoeck, Auftrieb gegeben, die für die Wiederaufnahme der Patriarchatsstruktur auch in der westlichen bzw. in der Gesamtkirche eintraten. So hätten gewiss auch einige Ausführungen in dem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe einen sinnvollen Platz gehabt. Wie schon erwähnt waren darüber hinaus äußere Umstände (Zeitdruck, die geringe Vertretung seitens dieser Kirchen in den Konzilskommissionen) hinderlich. Andererseits gab es Gründe für die Verabschiedung eines eigenen Dekrets, vorgetragen von Kardinal Cicognani in seiner *Relatio* zur Eröffnung der Debatte und massiv in die Waagschale geworfen durch Patriarch Maximos IV. (und seiner Synode). Während der Kardinal die darin zum Ausdruck kommende Wertschätzung der katholischen Ostkirchen in den Vordergrund stellte, hob der Patriarch hervor, dass es einige spezifische, nur

³ Kasper, *Das Verhältnis* 802 f.; Kardinal Kasper beruft sich auf UR 4.

⁴ Edelby, *Kommentar* 105.

⁵ Vgl. zum Folgenden Hoeck, *Kommentar* 363 f.

die katholischen Ostkirchen betreffende Fragen gäbe. Vielleicht spielt auch eine Rolle, dass sich Papst Johannes XXIII. persönlich für die Errichtung dieser Konzilskommission eingesetzt hatte.

Eingangs nannte Kardinal Cicognani drei Punkte, an denen sich die Kommission besonders schwer tat und schließlich der Mehrheitsmeinung folgte: Rituswechsel, Mischehen, *communicatio in sacris*.

II. Das Vorwort (OE 1)

Zu den umstrittensten Artikeln des Dekrets gehört schon das Vorwort. Es wurde dem Text vorangestellt, als die Koordinierungskommission die Zusammenfassung der verschiedenen Einzeltexte zu einem einzigen Dekret forderte.⁶ Besonders die Melkiten kritisierten den Paternalismus der ersten Fassung, der auch im endgültigen Text nicht ganz ausgemerzt ist. Die Asymmetrie bleibt bestehen, wenn mit der „katholischen Kirche“ doch die römische bzw. lateinische Kirche gemeint ist. Wenigstens konnte erreicht werden, dass die Behauptung, „die katholische Kirche“ habe das Eigensein der Ostkirchen immer hochgeschätzt, in eine Aussage im Präsens abgewandelt wurde, was den historischen Gegebenheiten wesentlich gerechter wird. Besonderen Widerspruch löste die Formulierung aus, dass die „katholische“ Kirche für die Ostkirchen besondere Sorge (*sollicitudo*) trage. Nach einer anderen Seite hin ambivalent ist der im Vorwort ausgedrückte Wunsch, dass die orientalisch-katholischen Kirchen „blühen und mit neuer apostolischer Kraft die ihnen anvertraute Aufgabe erfüllen mögen“. Damals wie heute wird diese Formulierung bei den Orthodoxen Kirchen den Verdacht hervorrufen, Rom rufe zur Proselytenmacherei auf. In der Tat befinden sich die katholischen Ostkirchen in einer unangenehmen „Sandwich“-Situation: Auf der einen Seite drückt sie der paternalistische Stil bzw. das Zögern Roms hinsichtlich der vollen Anerkennung als legitime Teilkirche, auf der anderen Seite sehen die Orthodoxen Kirchen in ihnen illegitime Brüder (Schwestern), die für die ökumenische Bewegung eher ein Hindernis als eine Brücke darstellen. Einige Vertreter der katholischen Ostkirche haben in dieser Hinsicht aus ihrem Herzen keine Mördergrube gemacht.⁷ Immerhin ist im verabschiedeten Text von der diesen Kirchen „anvertraute[n] Aufgabe“ (*munus*) und nicht mehr von ihrer *missio* die Rede. Den katholischen wie den orthodoxen Orientalen hätte man entgegenkommen können, wäre der Modus akzeptiert worden, im gesamten Dekret statt vom „Apostolischen Stuhl“ vom „römisch-katholischen Stuhl“ zu sprechen und dadurch anzuerkennen, dass es auch andere Apostolische Sitze (im Osten) gibt.

Die Sensibilität der orientalischen Väter⁸ spiegelt auch die Diskussion um Formulierungen im letzten Satz. So wurde auf ihren Wunsch hin der Zusatz gestrichen, die Kapitel würden von den Patriarchen und Kirchenführern vorgelegt, weil

⁶ Text D nach Edelby, C nach Hoeck.

⁷ Vgl. stellvertretend Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken.

⁸ Vgl. Hoeck, Kommentar 366.

ja nicht behauptet werden könnte, dass alle dahinter stünden. Andererseits wurde bemerkt, dass auch Punkte, die in dem Dekret angesprochen werden, „der Vorsorge der östlichen Synoden“ hätten überlassen werden können. Im Übrigen ist diese letzte Passage ohnehin ein dürres Überbleibsel eines Textes über die Synodalverfassung der Ostkirchen, die ja auch für die westliche(n) Kirche(n) von grundsätzlicher Bedeutung sein sollte.

Eine Bemerkung zur Charakterisierung der apostolischen Überlieferung in der Kirche ist noch vonnöten. Hier geht es ja um einen heiklen Punkt sowohl im ökumenischen Dialog mit den Orthodoxen wie mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Die konkreten Umstände von Diskussion und Abstimmung führen einerseits zu einer verbesserten, andererseits aber auch zu einer problematischen Textfassung. Korrigiert wurde die ursprüngliche Formulierung, die undifferenziert von dem Erbe „von den Apostel und den Vätern her“ sprach, während es jetzt heißt „von den Aposteln über die Väter“. Freilich stellt sich in Gesprächen mit orthodoxen Theologen häufig heraus, dass diese in den Kirchenvätern die maßgebliche Interpretation der apostolischen Überlieferung sehen, während Theologinnen und Theologen aus den westlichen Traditionen auf unterschiedliche Weise versuchen, die Heilige Schrift als *norma normans non normata* auch methodologisch zur Geltung zu bringen.⁹ Eine weitere Veränderung (aus stilistischen Gründen!) muss als problematisch eingestuft werden: An die Stelle der Version „das von Gott überlieferte Erbe“ trat die Formulierung „das von Gott geoffenbarte ... Erbe“. Ist schon fragwürdig, inwiefern die Tradition allgemein als von Gott getragen bezeichnet werden kann (man müsste schon zwischen der Tradition und den Traditionen deutlich unterscheiden!), so erscheint es noch weniger präzise, von einer von Gott geoffenbarten Überlieferung zu sprechen.

Insgesamt lässt sich sagen, dass auch der endgültige Text dem Wunsch der Melkiten und anderer Konzilsväter, es solle alles vermieden werden, was den Eindruck erweckt, dass die katholische Kirche über die orientalischen Kirchen wie über von ihr getrennte Entitäten spreche, nicht genügend Rechnung trug.¹⁰ Edelby selbst interpretiert in seinem Kommentar manche problematische Aussage *ad bonam partem*. So will er die behauptete Wertschätzung so verstehen, dass die katholische Kirche als die universale Kirche heute konkret den Zweig der westlichen (lateinischen, römischen) und der östlichen Kirche(n) umfasst. Da die Letzteren eine Minderheit darstellen und sich zudem angesichts ihrer orthodoxen Brüder und Schwestern in einer schwierigen Situation befinden, macht es Bischof Edelby zufolge Sinn, gerade das Erbe dieses Zweigs der katholischen Kirche hervorzuheben. In diesem Sinn also schätzt die universale Kirche das Erbe der orientalischen Kirchen, das dann auch die lateinische Kirche als Bereicherung für sich erfahren kann. Wenn dies die Perspektive des Textes ist, dann eröffnet das Dekret den Weg zu einer Wertschätzung der Brüder und Schwestern „im Osten“. Diese

⁹ S. a. den Kommentar zur Offenbarungskonstitution in diesem Bd.

¹⁰ Vgl. Edelby, Kommentar 109.

bezieht sich dann nicht nur auf die Riten und das kanonische Recht, sondern, wie es im Vorwort selbst heißt, auf „die Einrichtungen, liturgischen Bräuche, kirchlichen Überlieferungen und die christliche Lebensordnung“, ohne dass damit das ganze geistliche Erbe schon erschöpfend benannt sei. Der Hinweis auf das in spezifischer Weise gegenwärtig gehaltene „ungeteilte Erbe“ verweist auf die Basis für einen innerkirchlichen und darüber hinaus für einen ökumenischen Dialog „par cum pari“. In diesem Zusammenhang ist die besondere (privilegierte wie zugleich problematische) Rolle der katholischen Ostkirchen zu würdigen.¹¹

III. Die Teilkirchen bzw. Riten (OE 2–4)

Papst Johannes XXIII. hatte die vorbereitende Konzilskommission beauftragt, einen Text in Sachen Ritenwechsel auszuarbeiten. Bischof Edelby fand eine Mehrheit, die dafür plädierte, die Thematik auszuweiten und ein eigenes Kapitel zur Frage der Riten in der katholischen Kirche zu erstellen. Das daraufhin erstellte Schema *De Ritibus in Ecclesia* erfuhr nicht weniger als 11 redaktionelle Bearbeitungen, bis es die Gestalt der schließlich verabschiedeten Artikel 2–4 annahm. Zu den ursprünglichen drei Artikeln des ersten Schemas machte Edelby einen aus zehn Artikeln bestehenden Gegenvorschlag. Gleich die ersten drei signalisieren die Richtung und charakterisieren zugleich die Ekklesiologie der Orientalischen Kirchen: „I. Die Heilige katholische Kirche, der Leib Christi, ist organisch aufgebaut nicht nur durch die Gläubigen, die in demselben Glauben und in demselben christlichen Leben eins sind, sondern auch durch von einer Hierarchie geleitete Gruppen, Riten oder Kirchen genannt, die sich teilweise durch ihre Liturgie, ihre Organisation, ihre Disziplin und andere Besonderheiten ihres eigenen geistlichen Erbes unterscheiden und in gleicher Weise der pastoralen Sorge des römischen Pontifex, des Nachfolgers des seligen Petrus in seinem Primat, anvertraut sind. – II. Alle diese Riten, anerkannt durch die universale Kirche, sind gleich hinsichtlich der Heiligkeit, der Würde, der Rechten, Pflichten und Privilegien. Keine Superiorität, Oberherrschaft, Hegemonie oder Exklusivität ist in der Kirche in Sachen Ritus zugelassen, alle Riten erfreuen sich des gleichen Rechts auf Entwicklung und sind in der gleichen Verpflichtung, den christlichen Glauben in der ganzen Welt zu predigen, unter dem Wächteramt der ortskirchlichen Autoritäten und der obersten Moderation des römischen Pontifex. – III. Diese Unterschiedenheit der Riten in der Kirche, weit davon entfernt der Katholizität zu schaden, manifestiert sie vielmehr und konkretisiert sie. So kann die Kirche in ihrem Herzen den unbegrenzten Reichtum der kirchlichen Traditionen bewahren

¹¹ Vgl. Edelby, Kommentar 121–123, der die spezifische Berufung der katholischen Orientalen zusammenfassend so beschreibt: „die Berufung von Minoritäten, Puffern, Stoßstangen, Vorläufern, Vereinigern, Propheten, immer ein wenig unbequem, aber selbst noch mehr gehemmt auf Grund der schwierigen Mission, die Christus ihnen anvertraut. Eine Berufung, die sie zu Boden drückt, denn sie sind sich dessen bewusst, dass sie, um diese zu verwirklichen, fast nichts sind“ (123).

und seine Bedeutung den verschiedenen geistlichen Erfordernissen jeder christlichen Gruppe adaptieren.“¹²

Die Konzilskommission änderte als erstes den Titel des durch die vorbereitende Kommission erstellten Schemas: aus *De Ritibus in Ecclesia* wurde *De Ecclesiis Particularibus*. Dadurch wurde einerseits verdeutlicht, dass mit „Riten“ nicht nur die liturgischen Riten gemeint waren, sondern das ganz konkrete in Liturgie, Recht, Institution usw. sich präsentierende Eigenleben einer Kirche (weswegen in der letzten Fassung „bzw. Riten [seu Ritibus]“ als Synonym angefügt werden konnte). Auf der anderen Seite war der Ausdruck „ecclesia particularis“ insofern missverständlich, als er in anderen Konzilstexten die bischöfliche Ortskirche bezeichnet. Nicht in Frage kamen Bezeichnungen, die nur die orientalischen Kirchen charakterisiert hätten, weil ja gerade auch die lateinische Kirche bzw. der lateinische Ritus mit gemeint sein sollte. Von „Patriarchatskirchen“ zu sprechen, hätte nicht alle Kirchen umfasst. Brisant bis heute bleibt die Bemerkung Abpräses’ Hoeck: „Am einfachsten – und richtigsten! – wäre es gewesen, von *autonomen* Kirchen zu sprechen; aber das wurde leider gerade von den zuständigen Orientalen nicht gewagt.“¹³ So muss letztlich der Sinn von „ritus“ in einem Text, der das Wort in vierfachem Sinn gebraucht¹⁴, aus dem jeweiligen Kontext erschlossen werden.

Der erste Satz in **OE 2** stellt eine modifizierte Fassung des ersten Artikels aus Edelbys Gegenvorschlag vom 14. 11. 1960 dar. Als wichtige Veränderung springt ins Auge, dass von der Leitung der Gläubigen im Heiligen Geist gesprochen wird, während Edelbys Rede von „demselben christlichen Leben“ der römischen Tradition (Bellarmin!)¹⁵ entsprechend ausgefaltet wird als die Gemeinschaft „durch denselben Glauben, dieselben Sakramente und dieselbe Leitung“. Das mit „Teilkirchen bzw. Riten“ Gemeinte lässt sich im Gefolge von Edelby so veranschaulichen: „Die Teilkirchen oder Riten, von denen unser Dekret spricht, sind also kirchliche Gemeinschaften, kirchliche Gruppen mit einer Hierarchie, die mehrere lokale Kirchen organisch in sich versammeln und sich von anderen Gruppen durch eine bestimmte Anzahl von Charakteristika unterscheiden.“¹⁶ Diese Teilkirchen können nun aus jeweils unterschiedlicher Perspektive näher bestimmt werden: Nimmt man Rücksicht auf den Sitz des Patriarchen oder Erzbischofs, spricht man z. B. von der römischen Kirche oder von der Kirche in Konstantinopel. Unter regionalem Gesichtspunkt ist die Rede von der syrischen oder malabarischen, unter nationalem Gesichtspunkt von der maronitischen Kirche, unter regionalem und nationalem von der armenischen, ukrainischen, chaldäischen oder koptischen Kirche. Auf den (liturgischen) Ritus bezogen ist die Redeweise „byzantinische Kirche(n)“. Der melkitische Bischof weist noch darauf hin, dass im Vorderen Orient die Kirchen oft Gemeinschaften genannt werden bzw. durch

¹² Edelby, Kommentar 131.

¹³ Hoeck, Kommentar 367.

¹⁴ Vgl. Edelby, Kommentar 135f.

¹⁵ S. die Kommentare zur Kirchenkonstitution und zum Ökumenismuskonkordat

¹⁶ Edelby, Kommentar 140.

den Begriff der Nation bezeichnet werden können. Geläufig ist die Unterscheidung zwischen autokephalen und autonomen Kirchen¹⁷. Die im Westen geläufig gewordenen Bezeichnung „Riten“ resultiert aus dem historischen Irrtum, die mit Rom verbundenen Kirchen unterschieden sich vom Westen lediglich in ihren liturgischen Riten.

Entsprechend groß war noch zu Konzilsbeginn die Reserve gegenüber dem Ausdruck „Teilkirche“, in dem manche sogar separatistische Tendenzen vermuteten. Selbst die paulinische Bezeichnung der Ortskirche als Kirche wurde als uneigentliche Redeweise hingestellt! Das hätte bedeutet, zwischen der Universalkirche (ist das wirklich die „Zentrale“?) auf der einen und den gläubigen Gemeinschaften auf der anderen Seite Diözesen und Pfarreien lediglich als Verwaltungseinheiten zuzulassen. Im Verlauf des Konzils wurde der vom Ersten Vatikanum her bestimmte Zentralismus und Paternalismus wenigstens an dieser Stelle durch die Identifikation von Ritus und Kirche tendenziell überwunden. Demnach wird ein Ritus im weiten Verständnis von Teilkirche nicht durch ein Territorium, die Nation, den liturgischen Ritus oder die liturgische Sprache definiert. Wenn auch dies alles dazugehört, so ist doch ein Element unabdingbar: die autonome hierarchische Konstitution. Es versteht sich, dass vor allem aus ostkirchlicher Perspektive der Liturgie und damit dem Ritus im engeren Sinn zentrale Bedeutung zukommt. Entscheidend ist der liturgische Ritus jedoch schon insofern nicht, als verschiedenen Teilkirchen den gleichen liturgischen Ritus haben können bzw. in einer Teilkirche verschiedene Riten zugelassen sind.

Der hier herausgestellte eigene ekklesiologische Wert und Status der Teilkirchen wird dem Gegenvorschlag Edelbys entsprechend auch im verabschiedeten Text ausgesagt, insofern nicht nur von der Gemeinschaft der Gläubigen die Rede ist, sondern auch von den durch sie unter der Leitung der Hierarchie gebildeten Gemeinschaften. Ganz im Sinne der *Communio*-Ekklesiologie formuliert Edelby: „[Die katholische Kirche] ist auch eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, eine *Ecclesia Ecclesiarum*.“¹⁸ Und er fügt erläuternd einen ekklesiologischen Grundsatz hinzu, der noch immer auf seine volle kommunikative und institutionelle Verwirklichung wartet: „Das Wesentliche ist es zuzugeben, dass die kirchlichen Gemeinschaften an der Basis – die Pfarreien, die Diözesen – auf organische Weise höhere kirchliche Gemeinschaften bilden, verbunden durch unterschiedliche Hierarchien, ebenso Kirchen-Riten konstituierend.“¹⁹

Mit Edelby²⁰ lässt sich die Bedeutung des ersten Satzes von OE 2 so zusammenfassen:

1. Das Konzil lehnt eine ausschließlich individualistische Sicht von Kirche ab.
2. Die orientalischen Kirchen erscheinen nicht länger als ein Zugeständnis der römischen Kirche.

¹⁷ Vgl. die entsprechenden Informationen im Kommentar zu UR.

¹⁸ Edelby, Kommentar 142: «C'est aussi une communion des communautés, une *Ecclesia Ecclesiarum*.»

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 149–151.

3. Der Ausdruck orientalische Kirchen ist nicht mehr synonym mit „orientalischen Riten“.

4. „Von den ersten Zeilen an wendet unser Dekret eine Ekklesiologie der Universalkirche an, die diese beschreibt als eine *Ekklesiologie der communio*, der Präsenz des Mysteriums. Die Grundlagen sind: zuerst die Eucharistie als das gemeinsame Gut der ganzen Ortskirche; die Liebe, der Frieden, die Eintracht zwischen den Teilkirchen; die Liebe, die das gemeinsame Gut innerhalb der Universalkirche ist; die Kollegialität des Episkopats, unter dem Vorsitz der Koordination und Leitung durch den Primat des Bischofs von Rom. – So verstanden kann die Universalkirche als eine Gemeinschaft von Ortskirchen definiert werden, deren Einheit, ausgedrückt durch die Liebe und eingewurzelt in der Eucharistie, aufrechterhalten wird durch das Kollegium der Bischöfe unter dem Primat des Papstes.“²¹

Auch der zweite Satz von OE 2 geht auf einen Vorschlag Edelbys zurück. In ihm geht es um das Verhältnis von Einheit und Vielfalt, konkret darum, dass die Vielfalt der Teilkirchen die Einheit der Universalkirche gerade nicht gefährdet, sondern bereichert und stärkt. Im Verlauf der Redaktionsgeschichte wurde versucht, die Rede von den Teilkirchen wieder auf die Variation von Riten zu reduzieren. Es war wiederum die melkitische Synode von 1963, die heftig protestierte. „Es handelt sich nicht um Folklore, sondern um kirchliche Traditionen.“²² Auf Grund dieses und Anderer Engagements kehrte man zum früheren Text zurück und präziserte die Formulierung noch dahingehend, dass die Katholizität ja gerade in der Vielfalt bestehe, durch sie also nicht gefährdet werden könne. Als komplementär dazu wurde hinzugefügt, dass sich gerade in dieser Vielfalt „eine wunderbare Gemeinschaft“ erbe.

Der letzte Teilsatz von OE 2 spricht von einem doppelten Vorsatz der katholischen (meint hier: der lateinischen) Kirche, die Überlieferung einer jeden Teilkirche zu wahren und unangetastet zu lassen sowie zugleich sich selbst den Zeichen der Zeit entsprechend zu entwickeln, wie es ja auch durch die Liturgiekonstitution geschehen ist. Katholizität bedeutet also sowohl legitime Vielfalt unter Berücksichtigung des reichen Erbes der Tradition wie legitime Vielfalt angesichts der jeweiligen Zeichen der Zeit.²³

So können sich die katholischen Ostkirchen aufs Ganze gesehen durch das Konzil gewürdigt sehen. Sie sind nicht Folklore, sondern ein Schmuck für die gesamte Kirche und zugleich ein Prüfstein der Einheit im Glauben. Darüber hinaus sind sie ein Ort der Begegnung, an dem alle Kirchen ihre Apostolizität wieder finden, und zugleich sind sie ein Kennzeichen der Katholizität und im Blick auf die ökumenische Bewegung – zumindest aus der Sicht der Orientalen – ein Motiv der Hoffnung.²⁴

²¹ Ebd. 150 f.

²² Ebd. 153.

²³ Kompakt ausgedrückt bei Edelby, Kommentar 156: „Die Treue zur Vergangenheit, zur ganzen Vergangenheit, kriert den Pluralismus. Die Treue zur Gegenwart, zur ganzen Gegenwart, kriert den Pluralismus.“

²⁴ Vgl. ebd. 155.

OE 3 Im dritten Artikel bestätigt das Dekret die gleiche Würde der Teilkirchen bzw. der „sogenannten Riten“. Dies bedeutet nichts mehr und nichts weniger als die Verabschiedung der traditionellen Konzeption vom Vorrang, ja der Überlegenheit des lateinischen Ritus. Wenn auch in dieser Formulierung unter Ritus mehr verstanden wird als nur die liturgischen Formen, so stößt das Konzil mit diesem Artikel zumindest die Tür auf zu einer *Communio-Ekklesiologie*, welche nicht länger die römische Kirche als Mutterkirche und alle übrigen als Töchterkirchen oder Stiefgeschwister versteht. Ja, die römische Kirche kann sich nicht einmal mehr als die ältere Schwester betrachten, was ja immer die Gefahr mit sich bringt, illegitimerweise die Mutterrolle zu übernehmen. Die Gleichheit bringt der Text dadurch zum Ausdruck, dass er von den Teilkirchen „sowohl des Ostens als auch des Westens“ spricht. Edelby weist darauf hin, dass in der Konsequenz dieses Ansatzes die katholische Kirche nicht länger der orthodoxen Kirche gegenübergestellt werden kann. „Katholizismus und Orthodoxie sind zwei sich ergänzende Kennzeichen der einen und universalen Kirche Christi. Man kann höchstens noch die lateinische oder abendländische Kirche der orientalischen oder byzantinischen usw. Kirche entgegenstellen.“²⁵ Eine solche Konzeption scheint auch den historischen Gegebenheiten eher Rechnung zu tragen, insofern das Schisma von 1054 nicht eines zwischen der katholischen und der orthodoxen, sondern eines zwischen der römischen und der byzantinischen Kirche war. Den Unterschied im geistlichen Erbe kommentiert Edelby mit einer prinzipiellen Bemerkung, die inzwischen zur ökumenischen Standardformel geworden ist: „Zwischen den Kirchen ist das gemeinsame Erbe unendlich weiter und bedeutender als das eigene Erbe; was zwischen den Kirchen gemeinsam ist, ist viel größer als das, was sie trennt.“²⁶

Leider ist auch der dritte Artikel des Dekrets ein Beispiel dafür, wie Grundpositionen durch Aussagen bzw. Vorbehalte auf sekundärer Ebene konterkariert werden. So ist die mehrfache Betonung des Primats unnötig. Außerdem stellt sich die Frage, ob der Terminus *gubernium* eine in den Augen der orientalischen Kirchen akzeptable Beschreibung der Aufgabe des römischen Bischofs als Papst der Gesamtkirche darstellt. Abtprimas Hoeck kommentiert: „Denn nach universal-kirchlicher, d. h. vorschismatischer Auffassung ist der Papst als Papst nicht ‚*gubernator*‘ [Lenker], sondern Schützer und Garant der Einheit und des *bonum commune* [Gemeinwohls] der Kirche, ihr ‚*summus iudex*‘ [oberster Richter] und ‚*arbiter*‘ [Schiedsrichter], der also nur eingreift, wo und soweit die Einheit und Reinheit des Glaubens es als notwendig erscheinen lassen ... Deshalb widerspricht auch die so unnötig häufige und manchmal geradezu aufdringliche Betonung des Primates, wie sie ursprünglich auch in unserem Dekret zu finden war (in der Fassung A 30mal, in der Fassung B 12mal, in der jetzigen noch 6mal) nicht bloß den Regeln der Klugheit, da sie doch nur verstimmt, sondern auch der Liebe.“²⁷ Auf das Konto der gewollten oder ungewollten Unaufmerksamkeiten

²⁵ Ebd. 161.

²⁶ Ebd. 163.

²⁷ Hoeck, Kommentar 368.

ist zu buchen, dass die Betonung der Gleichberechtigung im letzten Satz von OE 3 durch ein „proinde“ (daher) mit dem vorher Gesagten verknüpft wird, weil dadurch der Anschein erweckt werden könnte, die Gleichberechtigung aller Partikularkirchen begründe sich von daher, dass sie alle in gleicher Weise der pastoralen Leitung des römischen Pontifex anvertraut wären. Nein, weil sie jeweils aus eigenem Recht gleichberechtigt sind, hat der römische Bischof sie mit gleicher pastoraler Sorgfalt zu moderieren.

Im nächsten Artikel OE 4 soll gesichert werden, was in den beiden vorhergehenden theologisch grundsätzlich ausgesagt wurde: Existenz und „Wachstum aller Teilkirchen“. Freilich stecken die Probleme wieder einmal im Detail. Die unterschiedlichen Optionen für rechtliche Regelungen und pastorale Maßnahmen erklären sich aus den unterschiedlichen Kontexten („Erlebniswelten“!) der einzelnen katholischen Ostkirchen: Wie groß ist ihr Minderheitenstatus? Wie viele Gläubige leben in der Emigration, jedenfalls außerhalb der traditionellen Gebiete? Das theologisch richtige Prinzip „ein Bischofssitz – ein Bischof“ usw. beißt sich in seiner Reinheit mit pastoralen Erwägungen: Man wird „die mit der Durchdringung mehrerer Jurisdiktionen verbundenen Schwierigkeiten doch als das kleinere Übel betrachten müssen, weil sonst für manche orientalische Kirchen (von einigen lebt ja nahezu die Hälfte der Mitglieder in der Emigration!) nicht nur eine akute Gefahr der Ausblutung und damit der lebensbedrohenden Verkümmern gegeben wäre, sondern auch die Befürchtung, dass ihre auswärtigen Mitglieder sich den orthodoxen Schwesterkirchen anschließen, die für ihre Auslandsgruppen vorzügliche Organisationen geschaffen haben“²⁸. Also sollten auch bisher „rein lateinische Gegenden“ ein pluriformes Gesicht bekommen. Noch immer ist es ökumenische Zukunftsmusik, dass es unter einem Patriarchen oder einem (Erz-)Bischof und in einer Ortskirche eine legitime Vielfalt von „Riten“ gibt, jedenfalls solange diese lebensfähig sind. Dann wäre sowohl das Einheitsprinzip wie das der Vielfalt zur Anwendung gekommen! Ist aber eine solche Vision eines nicht nur birituellen, sondern möglicherweise multirituellen Klerus ein hoffnungsloser Tagtraum? Nach Edelby ist dieser „Traum“ in der „modernen Welt“ endgültig passé.²⁹ In seiner Argumentation stützt er sich auf die melkitische Synode von 1963, deren Position er durch die unmittelbar nachkonziliare Entwicklung bestätigt sieht.

Unter Rückgriff auf das *Motu Proprio* Pius' XII. *Cleri sanctitati* vom 2. 6. 1957 wird in OE die Kooperation der verschiedenen Hierarchen in Beratungen und „gemeinsamen Werken“ empfohlen – zur Förderung des gemeinsamen Glaubens und zur Schutz der Ordnung des Klerus. Edelby hatte schon im November 1960 die Einrichtung interritueller Synoden vorgeschlagen, er kommt eben aus einer Kirche, in der das Synodalwesen besonders lebendig ist.³⁰ Bis zu diesem „institutionellen Synodalismus“³¹ dringt der Konzilstext nicht vor. Der rechtliche Cha-

²⁸ Ebd. 369.

²⁹ Edelby, Kommentar 181. – Edelby macht sich seine eigene Position nicht leicht und diskutiert ausführlich (190–198) Pro und contra einer Vereinheitlichung der Jurisdiktion.

³⁰ Ebd. 187

³¹ Ebd. 198.

rakter der empfohlenen „Sorge“ bleibt offen. Offen bleiben auch andere, gerade für den christlichen Orient wichtige Fragen, z.B. wer gehört zu den „Hierarchen“? So blieb die Situation auch nach dem Konzil sehr unterschiedlich.³²

Ein gedeihliches Miteinander erfordert die entsprechende Kenntnis der (anderen) Riten, die nicht nur von den Klerikern und Kandidaten, sondern auch von den Laien verlangt wird. 49 Konzilsväter hatten während der Debatte im Herbst 1964 für die Aufnahme dieses Passus, der gut zu OE 6 gepasst hätte, votiert.

Schließlich spricht der Artikel noch einen der heikelsten Punkte an, die Beibehaltung des eigenen Ritus „auf der ganzen Welt“. Dies war auch nach *Cleri sanctitati* nicht immer und überall selbstverständlich, und die Gefahr der bzw. die Angst vor Proselytenmacherei bzw. Abwerbung scheinen bis heute nicht gebannt. Dennoch bleiben die konkreten Formulierung heiß umstritten, wie die Textgeschichte belegt: „Die Vorbereitende Kommission hatte ... eine Verschärfung des c. 11 von *Cleri sanctitati* gefordert, in dem Sinn, dass getaufte Konvertiten bei der Aufnahme in die katholische Kirche nicht bloß innerhalb, sondern auch außerhalb der Gebiete ihres Ritus an diesen Ritus gebunden sein sollten ... Die Fassung A (ohne Beteiligung der Kommission redigiert) war ... zum Wortlaut des genannten c. 11 zurückgekehrt, der von den Konvertiten die Beibehaltung des Ritus nur in den rituseigenen Gebieten verlangt, außerhalb desselben aber freistellt bzw. nur empfiehlt ... Die Fassung B endlich (wieder von den Periti redigiert) war ... noch einen Schritt weiter gegangen ... Diese Textänderungen wurden jedoch von der Kommission fast einmütig abgelehnt ... und die Rückkehr zum Text der Vorbereitenden Kommission wenigstens der Substanz nach verlangt ...“³³ Die Gegenstimmen³⁴ kamen von denen, die auf die Gewissensfreiheit verwiesen; diese Position könnte freilich die Existenz eines Ritus/einer Kirche gefährden. Andere³⁵ brachten dagegen vor, jeder Anschein einer beabsichtigten Latinisierung und einer Abwertung orientalischer Riten müsse vermieden werden.

Der im Oktober 1964 vorgelegte Text (D) sprach noch von „nichtkatholischen Getauften, die zur katholischen Kirche kommen“³⁶. Das war eine rein negative Beschreibung, die westlichen Ohren vielleicht erst dann hören, wenn die römischen Katholiken als nicht-orthodox oder heterodox bezeichnet würden. Außerdem wird der Eindruck erweckt, nicht römisch-katholische Christen gehörten in keiner Weise zur katholischen Kirche.³⁷ Diesem Anschein wehrt der endgültige Text, indem er katholisch im konfessionskundlichen Sinn gebraucht und wie inzwischen auch die Kirchenkonstitution von der „Fülle der katholischen Gemeinschaft“ spricht.

³² Vgl. ebd. 204.

³³ Ebd. – Ausführliches Referat bei Edelby, Kommentar 217–227.

³⁴ Z. B. von Alberto Gori, dem Lateinischen Patriarchen in Jerusalem (AS III/5, 13f.), von Bischof Doumith (ebd. 36–38) und schon zu Beginn der Debatte von Patriarch Stephanos I. Sidarouss (AS III/4, 530–532).

³⁵ Patriarch Batanian (AS III/5, 15–18), Großerbischof Slipyj (ebd. 19–21), Bischof Zoghby (ebd. 32–34).

³⁶ AS III/4, 486.

³⁷ So veranschaulicht Edelby, Kommentar 209, die Problematik der Vorlage.

Der eigene Ritus soll also bewahrt und überall auf der Welt ohne falsches Inferioritätsgefühl geschätzt sowie nach Möglichkeit gepflegt werden. Gibt es dann noch einen Rituswechsel? OE 4 hat zwei Fälle vor Augen, den Wechsel eines katholischen Christen zu einem anderen Ritus innerhalb der katholischen Kirche und die Bestimmung des Ritus eines zur katholischen Kirche Konvertierenden.³⁸ Keinerlei Proselytenmacherei verträgt sich mit dem Geist des ökumenischen Dialogs der Liebe und der Wahrheit. Bis zur Erreichung der vollen Kirchengemeinschaft bzw. bis zur wechselseitigen Anerkennung als authentische Ausprägungen der einen Kirche Jesu Christi sind Regelungen für individuelle Fälle vonnöten.

Erneut streut Edelby in seinen ausführlichen Kommentar eine grundsätzliche ekklesiologische Bemerkung ein: „Man konnte sich wundern, dass das Konzil, das generell die Dezentralisierung favorisieren wollte, dieses Recht für Rom reservierte, sogar für die Fälle eines individuellen Rituswechsels.“³⁹ Wenn Rom hier schon direktiv wirke, dann solle dies „in ökumenischem Geist selbst“ geschehen, mit dem eine Latinisierung des Orients ganz sicher nicht vereinbar sei.⁴⁰

IV. Die Wahrung des geistlichen Erbes (OE 5 und 6)

Zwischen die Ausführungen über die Teilkirchen und deren patriarchalische Struktur wurden zwei Artikel eingeschoben, die zu großen Teilen aus dem Schema *De Ecclesiae unitate* stammen. In gewisser Weise führen sie fort und konkretisieren sie, was schon im Vorwort und dann in den vorausgehenden Artikeln insgesamt ausgeführt wurde.

Nach Hoeck gilt das zu Beginn in OE 5 ausgesprochene Lob „natürlich vor allem den alten, d. h. vorschismatischen Kirchen des Ostens und indirekt damit auch den heutigen Orthodoxen“⁴¹. Die „feierliche“ Erklärung hat Parallelen in UR 16 bzw. ist dort aus OE übernommen. Allerdings wurde in der „schwarzen Woche“ die Formulierung „ius et officium“ durch „facultas“ ersetzt, genauer: aus „Recht“ wurde „Erlaubnis“, was herablassend klingen könnte, und „Pflicht“ entfiel, was anzumahnen Rom ja auch nicht zusteht.⁴² Hier in OE 5 ist von den Kirchen des Ostens und des Westens die Rede, was vielleicht die Beibehaltung der Formulierung begünstigte. Als Ergebnis des konziliaren Lernprozesses kann die Rede von den „Orientales Ecclesiae“ bezeichnet werden, welche die anfängliche Rede von den Orientalen bloß als Individuen ablöste. Die „Verdienste“ dieser Kirchen sind im Ökumenismuskonkordat (UR 14 und 15) ausführlich gewürdigt.

³⁸ Vgl. die ausführliche Analyse vor dem geschichtlichen Hintergrund bei Edelby, Kommentar 212–217. Der Melkite war es auch, der das Problem in die Vorbereitende Kommission brachte (vgl. ebd. 218). Schon 1958 hatte die melkitische Synode in Kairo gegen c. 11 von *Cleri Sanctitati* Einspruch erhoben.

³⁹ Edelby, Kommentar 229. – Möglicherweise war der Wille zur Dezentralisierung doch nicht so ausgeprägt bzw. zeigt sich auch an dieser Stelle die Diskrepanz zwischen theologischer Grundsatzerklärung und juristischer Konkretisierung bzw. Kontrolle.

⁴⁰ Ebd. 230.

⁴¹ Hoeck, Kommentar 370 mit Verweis auf UR 14 und 15.

⁴² Vgl. ebd. 371 und die Korrektur am Kommentar von Kardinal Jaeger in Anm. 11.

Bei den Motiven für die Leitung „nach den ihnen eigenen besonderen Ordnungen“ könnte neben dem „ehrwürdigen Alter“, der „Gewohnheit der Gläubigen“ und der „Sorge um das Wohl der Seelen“ auch der ökumenische Impetus genannt werden, der „die vollkommene Beobachtung dieses überlieferten Grundsatzes ... zur Wiederherstellung der Einheit als vorgängige Bedingung unbedingt“ (UR 16) erforderlich hält. Der Artikel veranlasste keine großen Diskussionen, obwohl⁴³ ihm immense praktische Bedeutung zukommt.

Die beiden ersten Sätze von OE 6 stammen ebenfalls aus dem Schema *De Ecclesiae unitate*. Es handelt sich quasi um eine erneute feierliche Versicherung der liturgischen und disziplinären Eigenart. Edelby nimmt diese Aussage dankbar auf und unterstreicht sie: „Die Empfehlung richtet sich ohne Unterschied an alle Orientalen, katholische und nicht-katholische. Sie sollen dem treu bleiben, was sie nach Gottes Willen sind: Orientalen.“⁴⁴ Nur autonom und organisch, also nicht von außen erzwungen und gewaltsam soll die eigene Tradition weiterentwickelt werden. Dass dies mehrfach betont wird, spiegelt die mit Blick auf die Vergangenheit nicht unbegründete Angst der katholischen Orientalen. Edelby betont dies vor allem im Blick auf das kanonische Recht, das selbstverständlich weiterentwickelt werden müsse, weil „nichts für eine Gesellschaft tödlicher ist als die Immobilisierung ihres Rechts“⁴⁵. Ist jedoch der Grundsatz „autonom, nicht von außen“ bei der Revision des Ostkirchenrechts genügend befolgt worden?

Hoeck meint sogar, dass die Formulierung „wenn sie ... ungebührlich abgefallen sind“ [indecite defecerint] „nicht nur und nicht einmal in erster Linie auf die Orientalen selbst zu beziehen [ist], sondern auf die unseligen Latinisierungen“⁴⁶. Edelby meint freilich auch, dass es „generell gesehen die Orientalen sind, die ihren eigenen Orient nicht kennen“⁴⁷. Zu Hoecks Akzentuierung passt die folgende, ursprünglich aus einem anderen (Teil-) Text der Kommission stammende ermahrende Passage. Damit werden (dringende) Empfehlungen Benedikts XV. und Pius' XI. explizit aufgegriffen, wie die Fußnote 6 belegt. Obwohl Pius XI. von den Verantwortlichen in der Kongregation für die Ostkirchen ein Lizentiat bzw. Doktorat in den Orientwissenschaften gefordert hatte, waren es selten die einschlägigen Experten, die Mitglieder wurden.⁴⁸ Johannes XXIII. machte dann die Patriarchen zu rechtmäßigen (geborenen) Mitgliedern der Kommission. Freilich: Diese Geste verlängerte nur die Mitgliederliste. „Selten wurden die Patriarchen konsultiert oder einfach zu Arbeitssitzungen zusammengerufen. Man wird auf eine vollkommene Reform der Kurie warten müssen.“⁴⁹ Ist die Zeit des Wartens in dieser und in anderen Hinsichten schon vorbei? Der

⁴³ Im Kontext dieses Dekrets scheint ein „weil es eben“ nicht selbstverständlich, wurden doch die Konkretisierungen oft zur Nagelprobe.

⁴⁴ Edelby, Kommentar 254.

⁴⁵ Ebd. 256.

⁴⁶ Hoeck, Kommentar 372.

⁴⁷ Edelby, Kommentar 258.

⁴⁸ So das deutliche Urteil bei Edelby, Kommentar 261.

⁴⁹ Ebd. 262.

melkitische Bischof begrüßt die Forderung des Konzils nach einer „umfassenden Bildung, fundiert im Wissen und die Reichtümer des Orients in Liebe aufblühen lassend: seine Riten, seine Disziplin (Ordnung), seine Lehre, seine Geschichte, seine eigene Geistesart. Man könnte hinzufügen: seine Kunst, seine Spiritualität, seine Mystik, sein Mönchtum. Und die Liste kann unendlich verlängert werden“⁵⁰.

Der im letzten Satz des Artikels ausgesprochenen Empfehlung steht der Kenner indes skeptisch gegenüber: „Allerdings ist die empfohlene Gründung eigener orientalischer Häuser oder gar Provinzen, namentlich von Seiten exemter Orden, nicht unbedenklich, wenigstens wenn es sich dabei mehr um eine äußerliche rituelle Angleichung als um eine wirkliche innere Umwandlung handelt.“⁵¹ Dass die Empfehlung auch in umgekehrter Richtung gelten könne – die Gründung eigener „lateinischer Häuser“ seitens der katholischen Ostkirchen –, gaben immerhin 73 Konzilsväter zu bedenken. Wegen der geringen Zahlen erscheint dies nach wie vor nicht relevant, aber allein schon die Vorstellung kann zum Prüfstein wahrer Katholizität werden.

V. Die östlichen Patriarchen (OE 7–11)

Wie in einem Brennpunkt lässt sich an dem Kapitel über die Patriarchen ablesen, inwiefern der Lernprozess in Sachen Katholizität angenommen oder auch verweigert wurde. Von der Diskussion über die *communicatio in sacris* abgesehen bildete die Auseinandersetzung über die damit verbundenen Fragen „den eigentlichen Höhepunkt der Debatte“⁵², ging es doch „um das Kernproblem der orientalischen Kirchen, ja der gesamten Kirchenstruktur überhaupt“⁵³. Die Interventionen und Modi waren durch unterschiedliche Interessen motiviert: „Anders sprachen die Väter über die Patriarchate, die zunächst einmal nur die unierten Patriarchate im Auge hatten; anders die, die darin ein wichtiges ökumenisches Anliegen sahen; wieder anders die, die in der Erneuerung der Patriarchatsstruktur in der Gesamtkirche eine gültige Form kirchlicher Strukturreform sahen.“⁵⁴ Abtprimas Hoeck, der sich neben Patriarch Maximos IV. „aus ökumenischen und innerkatholischen Gründen“⁵⁵ am energischsten in dieser Frage engagierte, bilanziert: „Für eine befriedigende Behandlung dieser Frage hätten allerdings die Weichen von Anfang an anders gestellt sein müssen. Sie hätte nicht ... als orientalisches Sonderproblem behandelt werden sollen, sondern als gesamtkirchliches Strukturproblem ... [und zwar] von jenen, die die zentralen Dekrete [sic!] über die Kirche und das Bischofsamt vorzubereiten hatten. Man kann freilich allen

⁵⁰ Ebd. 263.

⁵¹ Ebd.

⁵² Müller (Hg.), *Vaticanum secundum III/2*, Kap. XII, 713. Müller (710–714) bietet eine gekürzte und überarbeitete Fassung des Berichts der HerKorr 19 (1965) 226–229.

⁵³ Hoeck, Kommentar 373.

⁵⁴ Müller (Hg.), *Vaticanum secundum III/2*, 713.

⁵⁵ Ebd. 714.

Ernstes zweifeln, ob dazu die Zeit schon reif war, sowohl was die theologische Reflexion angeht wie auch die gegenwärtigen konkreten Verhältnisse.“⁵⁶ Inzwischen ist die theologische Reflexion über das Bischofsamt, die Kollegialität des Episkopats, die Stellung der Bischofskonferenzen und die (mögliche, freilich noch nicht realisierte bzw. zugelassene) Bedeutung der „römischen“ Bischofssynode sowie das Verhältnis von Episkopat und Primat vorangeschritten, während die konkreten Verhältnisse dies kaum zeigen bzw. behindern. Was können wir für unsere Zeit aus dem Lernprozess des Konzils lernen, ablesbar an einem Text, dessen Bedeutung „weniger in den theoretischen Prinzipien“ zu sehen ist, als in den „weiten Öffnungen (larges ouvertures)“, die er in Aussicht stellt?⁵⁷

Als „ökumenisches“ Konzil wie als Generalsynode einer sich ihres Charakters als Weltkirche erst bewusst werdenden Kirche konnte und als Bischofsversammlung wollte das Zweite Vatikanum keine komplette Theologie des Patriarchats bzw. der patriarchalischen Struktur vorlegen. Aber es hat eine Reihe unverzichtbarer Prinzipien festgehalten.⁵⁸ Eine neue Wertschätzung der Institution des Patriarchats, teilweise sogar eine Ausweitung auf die abendländische Kirche hatten nämlich bereits viele Eingaben an die vorbereitende Kommission gewünscht. Vorgeschlagen wurde aber nur die Behandlung zweier Probleme: die Ernennung der Patriarchen zu Kardinälen und deren Rangordnung, wobei die Tendenz vorherrschte, die Patriarchen in Rom nach der Ordnung der Bischöfe einzuordnen, während sie außerhalb allen anderen vorangingen. Mit seinem in der ersten Sitzung der Vorbereitungskommission vorgetragenen „Sieben-Punkte-Programm“ gab Bischof Edelby den Anstoß sowohl zu einer thematischen Erweiterung wie zu einer theologischen Vertiefung der Materie. Die Thesen lauteten:

„I. Wenn man eine zutreffende Vorstellung davon haben will, was ein Patriarch ist, darf man weder wünschen noch erlauben, dass er mit der Kardinalswürde bekleidet wird.

II. Die Patriarchen der großen apostolischen Sitze im Orient (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) kommen ihrem anerkannten Rang entsprechend unmittelbar nach dem Römischen Pontifex und gehen durchweg jedem anderen Würdenträger voraus, der nicht ein Legat seitens des Römischen Pontifex ist.

III. Das Papstwahlkollegium setzt sich zusammen aus den großen Patriarchen des Ostens und den Kardinälen der Heiligen Römischen Kirche.

IV. Das kanonische Recht muss den Patriarchen des Ostens alle traditionellen Vollmachten der Leiter von Kirchen zuerkennen.

V. Alle lateinischen Patriarchate des Orients, die ehrenhalber wie die residierenden und insbesondere das lateinische Patriarchat von Jerusalem, müssen abgeschafft werden.⁵⁹

⁵⁶ Hoeck, Kommentar 373.

⁵⁷ So beginnt Edelby, Kommentar 269, seine einschlägigen Bemerkungen.

⁵⁸ Vgl. zum Folgenden v. a. den ausführlichen Kommentar von Edelby (ebd. 269–375!).

⁵⁹ In der Begründung (273) heißt es, diese Patriarchate seien ein Nonsens, so wie es z. B. ein orientalisches Patriarchat in Rom wäre!

VI. Man kann die Ausweitung der patriarchalischen Verfassung oder einer vergleichbaren Institution in andere Regionen der katholischen Welt als fruchtbar ins Auge fassen.

VII. Am Ende wird es immer eine feste Unterscheidung zwischen den Inhabern der großen und denen der niedrigeren Patriachatssitze, die jüngere Institutionen sind, den ‚Katholikoï‘ und ‚Primas‘ andernorts vergleichbar, geben.“⁶⁰

Im Gefolge wurden den Mitgliedern und Konsultoren zehn Fragen zum Rang, den Rechten und Pflichten der Patriarchen vorgelegt, auf die unterschiedlich, ja gegenläufig geantwortet wurde.⁶¹ Aus unserer Sicht interessiert zunächst die Antwort auf die Frage, ob auch neue Patriarchate geschaffen werden sollten, handelt es sich doch um eine unabgeschlossene Aufgabe seit dem Konzil. Edelby begründet sein Ja u. a. wie folgt: „Bis heute stellt sich der abendländische Katholizismus als eine Ansammlung von Diözesen dar, dem Heiligen Stuhl unterstellt, aber ohne organisches Band untereinander. ... Seit einer gewissen Zeit werden die Bischofskonferenzen vom Heiligen Stuhl ermutigt, nachdem sie eine gewisse Zeit lang einen Dämpfer bekamen. Praktisch ist es der Repräsentant des Heiligen Stuhls, der wenigstens ein wenig durch den Rapport zu den Bischöfen des Landes die Rolle eines Leiter der Kirche, eines Patriarchen, spielt. – Um auf die Erfordernisse hinsichtlich der Einheit der Kirche eines Landes zu antworten, ohne in die unangemessenen Umstände einer übertriebenen Zentralisierung zu fallen, schlagen wir einen neuen Plan der generellen Organisation der Hierarchie vor. Überall da, wo in einem Land oder einer Region die Hierarchie genügend entwickelt ist und wenigstens zwei Kirchenprovinzen ... umfasst, ist es angemessen, dieser Kirche einen Leiter zu geben. Das wird in der Regel der Bischof der zivilen Hauptstadt des Landes sein. Man kann ihn Patriarch nennen. Wir ziehen es allerdings vor, diesen Namen den Inhabern der großen apostolischen Sitze zu bewahren und diese Kirchenführer Primas zu nennen. Diese Patriarchen und Primas', zu denen ehrenhalber die Kardinäle als die Hauptmitarbeiter des Papstes in der zentralen Administration hinzukommen, bilden das Papstwahlkollegium.“⁶²

Ergebnis der extensiven wie intensiven Diskussionen in der Vorbereitenden Kommission war ein 13 Artikel umfassendes Schema *De Patriarchis orientalibus*, das in der Kommission freilich eine schwache Mehrheit bekam. Dieser Text (Edelby: A) wurde der Zentralen Kommission vorgelegt, versehen allerdings mit einem Vorwort, das auf die Rechte des Papstes pochte. Verfasst hatten es, an der Kommission vorbei, die von Edelby immer wieder kritisierten „römischen Experten“. Die Zentrale Kommission gab nur die ersten sieben Artikel zur weiteren Behandlung zurück und strich die übrigen, in denen u. a. von der Abschaffung der lateinischen und der Schaffung neuer Patriarchate gehandelt wurde. Während alle anderen Einzelschemata zu einem einzigen *De Ecclesiis orientalibus* zusammengeführt wurden, waren die sieben Artikel des Schemas B über die Patriarchen nicht mehr als Auszüge aus den canones des *Motuproprio Cleri sanctitati*.

⁶⁰ Edelby, Kommentar 272–274.

⁶¹ Edelbys ausführliche Antwort umfasst in seinem Kommentar 9 Seiten (275–283)!

⁶² Ebd. 281.

Die von der Konzilskommission erarbeitete Textfassung C vom Frühjahr 1963 enthielt fünf Artikel über die Patriarchen. Welchen Inhalts? Lakonisch fragt Edelby, ob es nicht peinlich sei, „ein ökumenisches Konzil einzuberufen, um solche Plattitüden zu sagen“⁶³. Massive Kritik vor allem seitens der Melkiten und der Auftrag der Koordinierungskommission zur Kürzung führten zur Ausarbeitung der Fassung D vom Frühjahr 1964. Die Artikel über die Patriarchen haben hier bereits die endgültige Anordnung. Auch jetzt noch übten die Melkiten scharfe Kritik: „Dieses Kapitel ist das am wenigstens geglückte von allen ...“⁶⁴ Nie hätten die ökumenischen Konzile nur von den orientalischen Patriarchen gesprochen, das Patriarchat sei immer eine Einrichtung der Kirche (nicht der orientalischen Kirche) gewesen. „Jeder Versuch, das Papsttum oberhalb oder außerhalb des Episkopats oder der Kirche zu platzieren, würde die Ernsthaftigkeit und die Aufrichtigkeit des Dialogs mit der Orthodoxie beeinträchtigen.“⁶⁵ Es sollten folgende zwei Artikel in das Schema eingefügt werden: „Die Patriarchen bilden mit ihren Synoden die höchste Instanz in allen Angelegenheiten ihres Patriarchats, darin inbegriffen das Recht, neue Eparchien zu errichten und die Bischöfe ihres Ritus überall da, wo es opportun erscheint, frei zu ernennen, unbeschadet des unveräußerlichen Rechts des Römischen Pontifex, in besonderen Fällen frei zu intervenieren. – Überall wo eine Hierarchie eines bestimmten Ritus errichtet ist, ist diese Hierarchie dem Patriarchen dieses Ritus unterstellt, auch außerhalb der Grenzen des patriarchalen Territoriums.“⁶⁶

Noch vor den Debatten der dritten Sitzungsperiode erstellte die Kommission unter Berücksichtigung der eingegangenen Voten den Text (E) als Vorlage für die Konzilsväter. Edelby schreibt es verschiedenen günstigen Umständen, nicht zuletzt dem Fehlen einiger „römischer Experten“ zu, dass es ihm „wie durch ein Wunder“ gelang, drei Vorschläge der Melkiten, „unter ihnen die gewagtesten und die, von denen wir niemals erwarteten, dass sie [in der Kommission] akzeptiert würden“⁶⁷, in den Artikel 7 und 9 unterzubringen. Was die Melkiten wenigstens in den Akten des Konzils vermerkt haben wollten, bekam eine knappe Mehrheit, – für Edelby ein Beweis für das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche!

In der Konzilsaula ging es grundsätzlich zur Sache, nachdem Patriarch Maximus IV. gleich zu Anfang das Kapitel über die Patriarchen als das schwächste von allen bezeichnet hatte. Die bereits erwähnten unterschiedlichen, ja gegenläufigen Interessen kamen zur Sprache. Von fundamentaler und zukunftsweisender Bedeutung war und ist der Beitrag von Abtprimas Hoeck.⁶⁸ Dieser bezeichnet die Frage der patriarchalischen Struktur als die ökumenische Nagelprobe: „Wenn diese Struktur nicht vollständig wieder hergestellt wird, ist unter ökumenischem Gesichtspunkt nichts erreicht ... Der Status dieser unierten Kirchen in der katho-

⁶³ Ebd. 285.

⁶⁴ Ebd. 287; der gesamte Text: 287–291.

⁶⁵ Ebd. 288.

⁶⁶ Ebd. 290.

⁶⁷ Ebd. 291.

⁶⁸ AS III/5, 72–75. Edelby misst er solche Bedeutung bei, dass er den ihm von Hoeck selbst überlassenen Text vollständig abdruckt (Kommentar 295–298).

lischen Kirche ist Beispiel und Probe (umgangssprachlich: Test) für die großen orientalischen Kirchen, die bislang von uns getrennt sind ... Wer würde glauben, ihnen die Autonomie verweigern zu können, derer sie sich während der tausend Jahre der Gemeinschaft mit der römischen Kirche erfreuten? ... Etwas völlig anderes ist die Ausübung dieses Primats, die sich heute völlig [toto caelo] von jener unterscheidet, die zur damaligen Zeit üblich war.“⁶⁹ Hoeck weist das Ansinnen, diese Frage dem Papst zu überlassen, ab. „Es handelt sich nämlich nicht um das Zugeständnis gewisser Gnaden und Privilegien, sondern um *die fundamentale Struktur der ganzen Kirche*.“⁷⁰ Und das in der Kirchenkonstitution davon nur so dunkel und anonym die Rede sei, „dass selbst die Experten das kaum durchschauten“⁷¹, und im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe überhaupt nicht, sei doch jetzt der Ort gegeben. Man müsse verhindern, dass dem Dekret dasselbe Schicksal zuteil werde wie dem Konzil von Florenz, deshalb solle das Kapitel gründlich überarbeitet und auch auf die beiden anderen Konzilstexte bezogen werden. Hoecks Intervention endet mit einem leidenschaftlichen Appell, den Kairos nicht zu verpassen, so dass das Konzil den Brüdern (und Schwestern) in Christus zurufen könne: „Seht, das gemeinsame Vaterhaus ist bereitet. Die Tür ist offen und noch mehr das Herz!“⁷²

Andere Konzilsväter betonten, dass es nicht nur um die Patriarchen, sondern auch um deren Synoden, also um die synodale Verfassung der Kirche gehe. Die Gegenposition zu Hoeck vertrat (im Namen seines Episkopats) vor allem der chaldäische Bischof Bidawid.⁷³ Über die Patriarchen werde viel zu viel gesagt, die Patriarchate seien kirchlichen Rechts und mehr zivil und politisch begründet, untereinander alle gleich, während der Papst nie und nimmer als Patriarch bezeichnet werden dürfe. Wenn schon ein Aggiornamento, dann wäre das die Rückkehr zur antiken Institution. Die Bedeutung von Macht und Eitelkeit, der nicht genuin theologischen Faktoren überhaupt beleuchtet schlaglichtartig folgende Bemerkung: „Das Patriarchat der Chaldäer war das erste, das 1553 vom Apostolischen Stuhl errichtet wurde. Seit dem 17. Jahrhundert kamen andere orientalische Gemeinschaften zur Einheit der Kirche, in denen von den Päpsten die Patriarchate errichtet wurden, und das letzte der zeitlichen Ordnung nach war dasjenige der Kopten ...“⁷⁴ Edelby hört heraus, was der chaldäische Mitbruder nicht ausspricht: die zeitliche Ordnung und die der Ehre stimmen nicht überein.

Die Redaktionskommission, welche die Modi, die nach der Abstimmung vom 21. 10. 1964 zu bearbeiten waren, diskutierte, ging in der Arbeit fast unter. Für

⁶⁹ Ebd. 72. – Dass man von den Orthodoxen in dieser Hinsicht nicht mehr verlangen dürfe, als im ersten Jahrtausend gelebt wurde, hat kein Geringerer als Kardinal Ratzinger vertreten (Theologische Prinzipienlehre 209). Leider scheinen die derzeitigen Verhältnisse nicht günstig, dass nach der ausdrücklichen Aufforderung der Enzyklika *Ut unum sint* von Papst Johannes Paul II. die Orthodoxen sich einladen ließen, über eine für sie zumutbare Form der Primatsausübung in einen Dialog einzutreten.

⁷⁰ Ebd. 73 (kursiv im Original).

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. 75.

⁷³ AS III/5, 100–102.

⁷⁴ Ebd. 101 f.

tiefgreifendere Veränderungen, wie sie Maximos IV. und Hoeck vorgeschlagen hatten, war keine Bereitschaft vorhanden. Diese seien erst „an dem Tag der Union mit den Orthodoxen“ möglich, erwartet Bischof Edelby. Doch bleibt die Frage, was an „innerkatholischer Katholizität“ realisiert sein muss, damit es diesen Tag überhaupt geben kann. Welche innovatorischen Impulse sind im verabschiedeten Text ausgesprochen oder verborgen enthalten?⁷⁵

OE 7,1 sollte ursprünglich als Präambel alle oberhalb des Episkopats anzusiedelnde Vollmacht nicht nur als bloß kirchlichen Rechts, sondern als durch den Papst zugestanden oder delegiert behaupten. Die Feststellung, dass die Autorität der Patriarchen kirchlichen Rechts sei, hatte Edelby als Plattitüde bezeichnet; dass alle Autorität durch den Papst vermittelt würde, das war die ekklesiologische Herausforderung. An die Stelle der Überbetonung der päpstlichen Prärogativen trat in der Fassung D die theologisch unproblematische historische Feststellung, dass „die Institution des Patriarchats seit weit zurückliegenden Zeiten in den orientalischen Kirchen in Kraft [ist]. Sie wurde schon durch die ersten ökumenischen Synoden anerkannt“⁷⁶. Nichts dokumentiert augenfälliger den Lernprozess, wenigstens innerhalb der Kommission, aber letztlich bewusst oder unbewusst der Konzilsmehrheit insgesamt, als die Ersetzung „in den orientalischen Kirchen“ durch „in der Kirche“. Das bedeutet nichts anderes, als dass die patriarchalische Struktur als eine solche der katholischen Kirche und nicht länger als orientalische Besonderheit betrachtet wird.

Was heißt „seit ältesten Zeiten“?⁷⁷ Schon vor Kaiser Konstantin etablierte die Kirche regionale Strukturen, seit Nizäa 325 werden Rom, Alexandrien und Antiochien, seit dem Konzil von Konstantinopel 381 und definitiv seit dem von Chalkedon 451 kam Konstantinopel hinzu und rückte allmählich an die zweite Stelle auf. In Chalkedon wird auch Jerusalem aufgewertet, und seit Justinian spricht man von Patriarchaten und von der Pentarchie, der Ordnung der fünf Patriarchatssitze. Das Oberhaupt der Kirchen östlich des Reiches heißt Katholikos, bei den Armenier auch Katholikos-Patriarch. Ende des 16. Jahrhunderts wurde ohne Konsultation Roms das Moskauer Patriarchat kreiert. Auch einige autokephale Kirchen werden von einem Patriarchen geleitet. Bei den katholischen Ostkirchen bilden die Melkiten insofern eine Ausnahme, als ihren leitenden Bischöfen nicht durch Rom der Patriarchentitel verliehen wurde, sondern nach der Doppelwahl von 1724 einer der beiden Patriarchen sich Rom unterstellte. Es ergibt sich folgende Übersicht:⁷⁸

⁷⁵ Edelby, Kommentar 301, will vor allem diese herausarbeiten.

⁷⁶ AS III/4, 487.

⁷⁷ Vgl. zum Folgenden die kompakte Information bei Suttner – Potz, Art. Patriarchat (II).

⁷⁸ S. ebd. 1466. *Zwei Konzilien* meint die von Nizäa 325 und Konstantinopel 381, also die Nichtanerkennung des Konzils von Ephesus 431, das den Nestorius verurteilte, weswegen in der früheren Dogmengeschichtsschreibung diese Christen auch Nestorianer genannt wurden. – Die orientalisches-orthodoxe Kirchen erkennen Ephesus an (daher *Kirchen der drei Konzilien*), lehnen aber die Formel von Chalkedon 451 ab (zu den inzwischen geführten ökumenischen Dialogen s. den Kommentar zu UR, Teil C.).

Orthodoxe Kirche der zwei Konzilien: Patriarchat (P.) der Apostolischen Kirche des Ostens.

Orthodoxe Kirchen der drei Konzilien (Orientalisch-Orthodoxe Kirchen): Koptisches P. v. Alexandrien, P. v. Äthiopien, Syrisches P. v. Antiochien, Armenisches P. v. Konstantinopel und Jerusalem.

Orthodoxe Kirchen der sieben Konzilien (Orthodoxe Kirchen): P. v. Konstantinopel („Ökumenisches Patriarchat“), Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Belgrad, Bukarest, Sofia, Georgien.

Katholische Ostkirchen: Chaldäisches P. v. Babylon, Katholisch-koptisches P. v. Alexandrien, Syrisch-katholisches P. v. Antiochien, Maronitisches P. v. Antiochien, Armenisch-katholisches P. v. Kilikien, Griechisch-katholisches P. der Melkiten v. Alexandrien, Antiochien und Jerusalem.

Die historische Entwicklung brachte es mit sich, dass es sowohl in Alexandrien wie in Antiochien mehrere Patriarchen gibt, was in der Konzilsdebatte von Gegner dieser Institution bzw. von Verfechtern des Prinzips „eine Stadt – ein Bischof“ als Argument angeführt wurde. In Antiochien gab es seit 543/544 einen orthodoxen (griechisch-melkitischen, chalkedonensischen) und einen syrischen oder jakobitischen (früher auch monophysitisch genannten) Patriarchen, zu dem im 8. Jahrhundert das maronitische Patriarchat hinzukam. In Alexandrien gibt es seit 566 eine Verdoppelung des Patriarchats, nämlich ebenfalls das orthodox-griechisch-melkitische und das koptische. Durch die unierten Patriarchate erhöhte sich dann die Zahl nochmals, in Alexandrien seit 1824, in Antiochien seit 1729, wobei der Patriarch auch für die Melkiten in Alexandrien und Jerusalem zuständig ist. Von den lateinischen Patriarchaten im Orient waren die von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien nur ehrenhalber, allein in Jerusalem residiert ein lateinischer Patriarch. Im „Westen“ hat allein der Bischof von Rom die Funktion eines Patriarchen, nämlich des Abendlandes, inne, während die Patriarchen von Venedig, Lissabon, Westindien und Ostindien (Goa) keine jurisdiktionelle Bedeutung haben.

OE 7,2 war ebenfalls schon Bestandteil der Vorlage C, denn die Formulierungen stammen aus dem Motu Proprio *Cleri sanctitati*, wurden aber an einigen Stellen in bezeichnenderweise verändert: Statt „ihm teilen die canones die Jurisdiktion zu“ heißt es jetzt „dem die Jurisdiktion zusteht“, und „unter der Autorität“ wurde durch „unbeschadet der Autorität“ (des römischen Bischofs) ersetzt. Hinsichtlich der ersten Änderung sieht Hoeck „die geschichtliche Seite der Frage mindestens offen [gelassen]“⁷⁹, während Edelby darauf insistiert, dass die Rechte der Patriarchen älter seien als alle einschlägigen canones, ja er formuliert pointiert: „In historischer und theologischer Hinsicht schulden die Patriarchate des Orients Rom nichts, was ihre Konstituierung angeht.“⁸⁰ Von erheblicher Bedeutung ist die Formulierung „des ihm eigenen Gebietes oder Ritus“. Edelby interpretiert das lat. *seu* als „das heißt“, so dass die Jurisdiktion sich auf die eigene Kirche und nicht

⁷⁹ Hoeck, Kommentar 374.

⁸⁰ Vgl. Edelby, Kommentar 316.

notwendigerweise nur auf ihr (ursprüngliches) Territorium bezieht. Für die katholischen Ostkirchen ist die Achtung des Primats eine Selbstverständlichkeit, nur erscheint nicht sicher, ob auch Lateiner („römische Experten“) das Gleiche darunter verstehen. In jedem Fall ist die endgültige Formulierung für künftige Entwicklungen und Festlegungen offener als die der Vorlage.

In einer anderen Hinsicht findet Edelby die Definition „nicht glücklich“, weil sie auch auf andere Kirchenführer zutrifft und das Spezifische des Patriarchen nicht benennt, denn: „Der Patriarch ist wesentlich der Inhaber eines Patriarchats-sitzes.“⁸¹ Dabei bereitet zugegebenermaßen die genauere Bestimmung der *essentials* Schwierigkeiten. Auf alle Fälle beinhaltet die Bezeichnung den apostolischen Ursprung – „in Wirklichkeit oder vermutet“ –, die Eigenschaft einer Mutter-Kirche, die alte staatliche Bedeutung oder die mehr oder weniger direkte Beziehung zum Primat des Petrus, und „sie ist letztlich sanktioniert sei es durch ein ökumenisches Konzil ..., sei es durch ein Ensemble von politisch-religiösen Faktoren, die den Willen einer autokephalen Kirche zum Ausdruck bringen ..., sei es durch ein Zugeständnis des Papstes“⁸².

Der markante Vertreter (Edelby) des markanten ostkirchlichen Patriarchen (Maximos IV.) besteht freilich auf der Wechselseitigkeit: „Aber ebenso wie die Ausübung der patriarchalen Vollmacht in nichts die Prärogativen des römischen Primats mindern kann, darf die Ausübung des römischen Primats die patriarchalen Prärogativen mindern. Es handelt sich um zwei neben- und untergeordnete, aber nicht in Opposition stehende Institutionen.“⁸³

Was sich in 7,2 andeutete, wird in OE 7,3 nochmals eigens thematisiert, handelt es sich doch um den heiklen Punkt der Reichweite patriarchaler Vollmacht, konkret der Zuständigkeit auch für die Gläubigen und ihre Hierarchie außerhalb der „Stammlände“. Wie im Zusammenhang von 7,2 schon erläutert, geht es weniger um das Territorium als um den Ritus (im umfassenden Sinn von OE 2–4). Edelby weist daraufhin, dass die katholischen Patriarchen des Ostens „praktisch persönliche Patriarchen eines Ritus oder einer Gemeinschaft geworden sind, vielmehr als die eines bestimmten Territoriums“⁸⁴. Dann sind noch zwei Modelle denkbar, nämlich die Zuständigkeit eines Patriarchen für die Gläubigen mehrerer Riten oder seine Zuständigkeit jeweils für einen Ritus, so dass (weiterhin) an einem Ort zwei oder mehr Jurisdiktionen bestehen (können). OE 7,3 gehört zu den drei Vorschlägen der Melkiten, die „wie durch ein Wunder“ eine wenigstens ausreichende Mehrheit fanden. Die Notwendigkeit dieses Zusatzes wird von Edelby anschaulich belegt und theologisch begründet.⁸⁵ Er begrüßt letztlich auch die offene (Hoeck: „vage“⁸⁶) Formulierung „*aggregatus* (angegliedert)“, die stärker die personale als die territoriale Verpflichtung hervorhebe.

⁸¹ Ebd. 317.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd. 320.

⁸⁴ Ebd. 322.

⁸⁵ Vgl. ebd. 321–328.

⁸⁶ Hoeck, Kommentar 375.

OE 8 unterstreicht die gleiche Würde und Stellung der Patriarchen. Der Text stammt im wesentlichen ebenfalls aus *Cleri sanctitati*. Die Aufzählung der klassischen Patriarchatssitze scheiterte in der Konzilskommission an der Frage, ob auch Rom mit aufgezählt werden sollte (was ja wohl erneut einen entsprechenden Vorbehalt wie in 7,2 erfordert hätte). Diese Gleichheit in der Würde bedeutet eine Gleichheit hinsichtlich der Rechte, Pflichten und Privilegien und gestattet lediglich eine „Stufung ehrenhalber“.

Um welche Rechte und Pflichten es sich handelt, wird in OE 9 angesprochen, wenn auch nicht in jeder Hinsicht ausgeführt.

OE 9,1 bietet eine dem konziliaren Lernprozess zu verdankende verbesserte Fassung der einschlägigen Bestimmung in *Cleri sanctitati*.⁸⁷ Dort war noch von einem alten „Brauch“ statt „der ältesten Überlieferung“ der Kirche die Rede, die Patriarchen hießen „Patriarchen des Orients“, nicht der „orientalischen Kirchen“. Schließlich war dort ihr Vorsitz noch begründet bzw. erläutert durch die Wendung „mit ihren sehr weiten Vollmachten, die ihnen durch den römischen Pontifex gegeben oder durch diesen anerkannt worden waren“. Im Hintergrund stand auch die bereits erwähnte Diskussion um das Verhältnis von Patriarchat und Kardinalat. Aus einem äußeren und einem inneren Grund sollen die Patriarchen „mit einzigartiger Ehre bedacht werden“, nämlich in Treue zur Tradition der Kirche und mit Blick auf ihre Funktion „als Vater und Haupt“. Um welche Ehre geht es? Sind nicht die Kardinäle an diese Stelle getreten? Die Synode der Melkiten hatte 1963 sich ausführlich zum Rang der Patriarchen geäußert.⁸⁸ Auf einen Nenner gebracht lautet ihre Position: Nach der Tradition der Kirche, ja entsprechend „den eigenen Zeugnissen der römischen Bischöfe ... müssen in einer gesunden Ekklesiologie die Patriarchen als die ersten Helfer des Papstes, als die geborenen Helfer betrachtet werden“⁸⁹.

Weil sich das Zweite Vatikanische Konzil in dieser wie in anderen Fragen der Ekklesiologie durch Rückgriff auf die Heilige Schrift und die altkirchliche Tradition um eine Erneuerung bemüht, bestimmt es in OE 9,2, dass die Rechte und Privilegien wiederhergestellt werden, wie sie zur Zeit der gemeinsamen Kirchenväter und der ökumenischen Konzilien gegeben waren.

OE 9,3 unterstreicht das Gesagte durch den Hinweis auf die gemeinsame „vorschismatische“ Vergangenheit und fügt einen Hinweis auf, freilich nur in geringem Umfang, angesichts der heutigen Zeit notwendige Anpassungen hinzu.

Nun gehört 9,3 zu den drei Vorschlägen Edelbys, der nicht ohne einen gewissen Stolz OE 9,2 und 9,3 als „den Schlussstein des gesamten patriarchalischen Gebäudes, welches das Konzil wiederherstellen wollte“⁹⁰, bezeichnet. Was sieht

⁸⁷ Vgl. Edelby, Kommentar 332.

⁸⁸ Vgl. L'Église Grecque Melkite au Concile 155–175 (wieder abgedruckt bei Edelby, Kommentar 336–349); bereits am 8. 10. 1959 hatte Patriarch Maximos IV. einen einschlägigen Brief an Papst Johannes XXIII. gesandt; vgl. ebd. 145–154.

⁸⁹ L'Église Grecque Melkite au Concile 170 (Edelby 346).

⁹⁰ Edelby, Kommentar 349.

er erreicht? Die Aussage: Das Konzil legt fest (statuit) bedeutet, dass es sich hierbei nicht um einen „frommen Wunsch“ oder eine vage Anregung handelt, sondern um eine Anordnung im eigentlichen Sinn. Damit dürfen, ja sollen die Patriarchen wieder sein, was sie zum Wohl der Kirche und der ökumenischen Bewegung sein können. Das müsste Konsequenzen für das künftige Ostkirchenrecht haben, was „eine enorme Arbeit“⁹¹ bedeute. Auf die Bedeutung des ersten gemeinsamen Jahrtausends, wie sie in 9,3 erneut anklingt, wurde an anderer Stelle schon aufmerksam gemacht. Der melkitische Bischof kommt geradezu ins Schwärmen: „Man glaubt zu träumen. Wenn die katholische Kirche sich ernsthaft dazu entscheidet, diese Wiederherstellung zu bewerkstelligen, schafft sie eines der größten Hindernisse für die Wiedervereinigung der Kirchen aus dem Weg.“⁹²

Der ebenfalls von Edelby „geputschte“ Passus⁹³ in **OE 9,4** stellt so etwas wie die Garantie des bisher Gesagten dar, indem er die innere Autonomie der Patriarchate festhält. Im Blick auf eine Reform des Ostkirchenrechts und indirekt dadurch auf den Dialog mit der Orthodoxie nennt der Konzilstext zwei signifikante Beispiele: „das Recht, neue Eparchien zu errichten und Bischöfe ihres Ritus innerhalb der Grenzen des Patriarchalgebietes zu ernennen“. Die pastorale wie ökumenische Bedeutung von OE 9,4 bezeichnete Edelby als „den Beginn der Dezentralisation“⁹⁴. Freilich äußert er sich trotz allem nicht euphorisch, sondern bleibt nüchtern: „Im ökumenischen Dialog stellt er [der Text] der Orthodoxie einen Tatbestand vor Augen, den der Katholizismus im Falle der Union anbieten kann. In den Augen der Katholiken selbst ist das ein ‚Test‘, der zeigen wird, ob man entschieden ist, dem Geist des Konzils gemäß voranzugehen, oder ob man durch mehr oder weniger gewaltsame interpretatorische Verformungen das Konzil entleeren und, koste es was es wolle, zur früheren Situation zurückkehren will.“⁹⁵ Wie anschaulich die katholische Kirche ihre erneuerte Position zu präsentieren vermag, hängt auch davon ab, ob die katholischen Ostkirchen gerade in dieser Frage an einem Strang ziehen, was schon während der Konzilsdebatten nicht der Fall war.⁹⁶ Edelbys Konklusion: „[Der Konzilstext] wird entschlossene Verteidiger nötig haben. Aber schlussendlich ist es der Geist des Konzils, der triumphieren wird.“⁹⁷

Durch **OE 10** wird das von den Patriarchen Gesagte auf diejenigen katholischen Ostkirchen ausgeweitet, die (noch) nicht von einem Patriarchen, sondern von einem Großerbischof geleitet werden. Diese haben in der Regel dieselben Rechte, aber nicht dieselben Privilegien. Die Vorbereitende Kommission hatte die entsprechende „Beförderung“ für die Malabaren, Ukrainer und Äthiopier vor-

⁹¹ Ebd. 354.

⁹² Ebd.

⁹³ Er entspricht fast wortwörtlich dem Vorschlag der melkitischen Synode vom Sommer 1964 (vgl. Edelby, Kommentar 355).

⁹⁴ Ebd. 361.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Vgl. die Bemerkung Edelbys: ebd. 368.

⁹⁷ Ebd. 370.

geschlagen. Da gerade hier konkrete (politische und psychologische) Faktoren eine wichtige Rolle spielen, blieb es bei einer in OE 11 ausgesprochenen allgemeinen Empfehlung. Gleichwohl ist damit eine Weichenstellung vorgenommen worden, gerade auch angesichts der Stimmen, die für eine Abschaffung der patriarchalen Institution votierten. „[Diese] heute abzulehnen hieße nicht nur die unierten Kirchen aufgeben, sondern es hieße auch die katholische Kirche endgültig und unwiderruflich mit der lateinischen gleichsetzen und damit auf eine Wiedervereinigung mit den orthodoxen Kirchen für immer verzichten. Was aber die Kollegialität betrifft, so waren es doch gerade die patriarchal verfassten Kirchen, in denen sie erhalten blieb und in denen sie heute noch beispielhaft in Übung ist.“⁹⁸ Im Übrigen könnte die Errichtung neuer Patriarchate auch so vor sich gehen, dass in der lateinischen Kirche (Erz-)Bischöfe mit vergleichbaren Funktionen, z. B. Vorsitzende von Bischofskonferenzen, zu Patriarchen ernannt würden. Im Osten könnten sich für den ökumenischen Prozess freilich eher zusätzliche Schwierigkeiten ergeben, wie vor Jahren die administrativen Änderungen in Russland (apostolische Administraturen wurden zu Diözesen) ja auch gezeigt haben. Edelbys Option: „Die Schaffung neuer Patriarchate im Osten ist erst wünschenswert und in ökumenischer Hinsicht möglich nach der Wiedervereinigung der Kirchen.“⁹⁹

VI. Die Ordnung der Sakramente (OE 12–18)

Da es in diesem Kapitel um spezifische Fragen ostkirchlicher Sakramentenpraxis geht, hätte man diese, der in OE 5 und 6 gegebenen Garantie entsprechend, auch der autonomen Entscheidung dieser Kirchen überlassen können. Allerdings handelt es sich hier wie im folgenden Kapitel über den Gottesdienst überwiegend um interrituelle Fragen (vgl. OE 13, 14, 16, 20, 21) oder um Modifikation, wenn nicht Aufhebung römischer Anordnungen (vgl. OE 15, 17, 18), denen ein ökumenisches Konzil Gewicht verleiht, ganz abgesehen davon, dass teilkirchliche Synoden gar nicht zuständig wären. Abtprimas Hoeck erwägt eine interessante Variante ekklesiologischer Praxis: „Freilich hätte man etwa daran denken können, diese Fragen anlässlich des Konzils in einer Art panorientalischer Synode allein zu behandeln und zu regeln.“ Das hätte freilich entsprechender Strukturen und Regelungen (Satzung) bedurft und „wohl kaum andere Ergebnisse gezeitigt ... [d]enn praktisch war ja die orientalische Konzilskommission eine solche Synode en miniature“¹⁰⁰, – zumindest bei Abwesenheit der von Edelby so genannten römischen Experten. Der melkitische Ko-Kommentator Ignace Dick begrüßt den Willen des Konzils, „vor der abendländischen Majorität die Legitimität der orientalischen Gewohnheiten im Bereich der Sakramente feierlich zu bestätigen und, wo es erforderlich ist, ihre Wiederherstellung [zu verlangen]“¹⁰¹. Dass nicht Voll-

⁹⁸ Hoeck, Kommentar 377.

⁹⁹ Edelby, Kommentar 375.

¹⁰⁰ Hoeck, Kommentar 378.

¹⁰¹ Dick, Kommentar 379.

ständigkeit angestrebt wurde, entspricht dem Charakter von Konzilsentscheidungen. Im vorliegenden Fall wurden Abschnitte aus ursprünglich getrennten Einzelschemata zusammengezogen.

Um die Relevanz dieser vielen Zeitgenossen eher als selbstverständlich erscheinenden Passage zu ermessen, hilft einerseits ein Blick in die Geschichte des Verhältnisses zwischen Ost- und Westkirche¹⁰² und andererseits eine Ausweitung des Blicks auf die aktuelle Situation in der römisch-katholischen Kirche. Könnte man sich angesichts jüngerer vatikanischer Tendenzen, die Liturgie der Teil- und Ortskirchen durchgängig zentral zu regeln¹⁰³, nicht geradezu eine ähnlich lautende feierliche Bekräftigung für den Bereich des „Abendlandes“ wünschen? Ansonsten wird die üblich gewordene Beschwörung zur Rückkehr in die Verhältnisse des ersten, gemeinsamen christlichen Millenniums unglaubwürdig. Vom Streit über den Ostertermin abgesehen sind aus den ersten gemeinsamen Jahrhunderten keine Querelen zu vermelden. Das Konzil in Trullo (Konstantinopel 692) begann mit der Zurückdrängung „römischer“ Praktiken, Gewohnheiten und kirchenrechtlichen Regelungen. Es ging um folgende Fragen: Gottesdienste in der Fastenzeit, einmaliges bzw. dreimaliges Untertauchen bei der Taufe, ungesäuertes Brot, Kommunion unter beiderlei Gestalten, Zölibat. Die Lateiner ihrerseits versuchten den „Italo-Griechen“ ihren Brauch der Taufwasserweihe am Karsamstag aufzuzwingen. Mittelalterliche Theologen zogen sogar die Gültigkeit der östlichen Taufformel in Zweifel. Hatten sie das *Passivum divinum* in der Form „getauft wird der Diener/die Dienerin Gottes ...“ übersehen, oder war ihnen die kirchliche, ja amtliche Vermittlung schon so wichtig geworden? Innozenz IV. approbierte die Formel, und mehr als fünf Jahrhunderte später setzte sich Benedikt XIV. in *Etsi pastoralis* (1742) für die Legitimität des orientalischen Brauchs ein. Auch die (selbst im Westen ursprünglich) deprekative Absolutionsformel („Der Herr spreche dich los ...“) wurde hinsichtlich ihrer Gültigkeit diskutiert. Nichts illustriert anschaulicher, dass es letztlich um Macht geht, als die Entscheidung Clemens VIII. von 1595: Die Italo-Griechen sollen bei der Lossprechung von „lateinischen Christen“ die indikativische Formel („Ich spreche dich los ...“) sprechen, bei den „griechischen Gläubigen“ können sie ihre deprekative Formel verwenden.¹⁰⁴ Weitere Streitfragen waren und blieben Ort (unmittelbar nach der Taufe?) und Spender (Priester oder Bischof) der Firmung, gesäuertes oder ungesäuertes Brot in der Eucharistie. Auch um das Öl der Krankensalbung gab es Auseinandersetzung, freilich ohne Infragestellung der Gültigkeit (und bei unterschiedlichem Usus auch unter den katholischen Orientalen). Unterschiede zwischen Ost und West gab es und gibt es auch beim Sakrament der Ordination. Von den niederen Weihen kannte der Osten nur das Lektorat, während er seinerseits das Subdiakonat dazu rechnete; *materia* des Sakraments war allein die Handauflegung. Verschiedentlich zwangen Päpste seit dem Mittelalter den Orientalen lateinische Formen

¹⁰² Vgl. zu den folgenden historischen Informationen Dick, Kommentar 387–390.

¹⁰³ Vgl. den Kommentar Kaczynskis zur Liturgiekonstitution (bes. Teil C.) in Bd. 2 dieses Kommentarwerkes.

¹⁰⁴ Die Auszüge aus der Instruktion *Presbyteri Graeci* in DH 1990–1192 enthält diese Passage nicht.

auf. Schließlich oktroyierte Pius XII. noch 1949 die tridentinische Form der Trauung. Im 17. und 18. Jahrhundert stand das griechische Rituale (Euchologion) überhaupt zur Debatte, ausgelöst durch Beschwerden lateinischer Bischöfe in Süditalien. Urban VIII. richtete bei der Kongregation für die Verbreitung des Glaubens („Propaganda“) eine „Kommission für die Korrektur des Euchologions der Griechen“ ein, die zehn Jahre in 82 Sitzungen tagte, bis sie suspendiert wurde. Benedikt XIV. verurteilte schließlich die Haltung der „rechthaberischen Theologen“¹⁰⁵, die nichts anderes kennen als die lateinischen Riten. Derselbe Papst gab eine erneute Prüfung des Euchologions in Auftrag, die wiederum zehn Jahre dauerte, um mit ganz wenigen Korrekturen/Ergänzungen die Geltung zu bestätigen, „was sich uns durch Alter und Wert aufdrängt“, wie Benedikt XIV. am Ende seiner Enzyklika *Ex quo primum* 1756 formuliert. Weil die Mentalität, die Papst Benedikt tadelte, nach ihm bis heute nicht ausgestorben ist, haben die einschlägigen Artikel im Grundsätzlichen wie im exemplarisch angeführten Detail eine bleibende Aktualität.

Dabei stellt OE 12 so etwas wie eine Generallizenz dar, die eine detaillierte Behandlung aller in der Praxis auftauchenden und *von daher* die Sakramententheologie betreffenden Fragen erübrigt.¹⁰⁶

OE 13 ist indirekt auch für die Entwicklung und die theologische Reflexion im Bereich der römisch-katholischen Kirche von Interesse. Hinsichtlich der Feier der Sakramente erweist sich vor dem Hintergrund des ekklesiologisch-liturgiewissenschaftlichen Grundsatzes von der Gemeinde als Subjekt der Liturgie das traditionelle Spender-Empfänger-Schema als nicht mehr adäquat, zumal wenn es individualistisch verengt wird. Wenn aber vom Diener/Spender des Sakraments die Rede ist, stellen uns Priesterangel und veränderte pastorale Situation vor prinzipielle dogmatische und kirchenrechtliche Fragen. Wie oft im Verlauf der Kirchengeschichte werden diese durch die Praxis „gelöst“, zunächst jedenfalls und bis zur Rezeption oder zum Widerruf dieses Praxis. Schon lange ist selbstverständlich geworden, dass nicht nur die (Weih-)Bischöfe, sondern (gewiss im Auftrag des Bischofs) Priester (meist Angehörige des Domkapitels) die Firmung „spenden“. Die Szene ändert sich, wenn es um die Ausweitung der Spendervollmacht auf Diakone oder gar nicht-ordinierte pastorale Mitarbeiter geht. Konkret betrifft dies die Feier der Krankensalbung, für die nach der Festlegung des Konzils von Trient die Priester als „eigentliche Spender“ (*ministri proprii*) zuständig sind.¹⁰⁷ Sind sie in dieser Funktion die „ordentlichen“ (*ordinarii*) oder (nur?) die „ursprünglichen“ (*originarii*) Spender/Diener des Sakraments?¹⁰⁸

¹⁰⁵ Dick, Kommentar 390.

¹⁰⁶ Dick, ebd., führt als Beispiel die von Erzbischof Slipyi aufgeworfene Frage an, ob die Krankensalbung durch sieben oder durch einen Priester vorgenommen werden solle.

¹⁰⁷ Vgl. DH 1697 (Lehrdekret) und 1719 (der dazugehörige Canon).

¹⁰⁸ Vgl. Hünermann, Das Apostolat für die Kranken. In der Diskussion mit Walter Kasper ging es um die Interpretation von „ordinarius“ bzw. „originarius“. Eine interessante Parallele zur Diskussion um den minister der Firmung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Dass der Bischof allein der *minister ordinarius* der Firmung ist, wie der entsprechende Kanon des Trienter Konzils¹⁰⁹ festhält, wurde auf die Initiative von Maximus IV. hin erst in der Fassung vom Frühjahr 1964¹¹⁰ gestrichen. Im Bereich der katholischen Ostkirchen entsprach dem allein die Praxis der Maroniten, bevor sie im ersten Jahrzehnt nach dem Konzil den übrigen Riten angepasst wurde. Entsprechend wurde in LG 26 dem Einwand der melkitischen Synode von 1963 Rechnung getragen und die Formulierung *ministri ordinarii* durch *ministri originarii* ersetzt. Die Bischöfe sind also nicht die „ordentlichen“, also nach der kirchlichen Ordnung *die* Diener des Sakraments, sondern die „ursprünglichen“, was „der orientalischen Auffassung insofern entgegenkommt, als ja auch in den Ostkirchen die Firmung nur mit dem vom Patriarchen (oder, wo dies partikularrechtlich gestattet ist, vom Bischof) geweihten Chrisma gespendet werden kann und dadurch die bischöfliche *origo* [der bischöfliche Ursprung] wenigstens angedeutet ist“¹¹¹. Patriarch Maximus IV. schlug als mögliche Alternativen zu dem für seinen Bereich nicht zutreffenden Adjektiv *ordinarius* vor: der erste (*primaire*), authentische (*authentique*) Spender oder Spender eigenen Rechts (*de droit propre*). Solange die Beziehungen zwischen Ost und West intakt waren, machte die unterschiedliche Praxis übrigens keine Probleme.¹¹² Das Konzil vermied seinerseits eine nähere Spezifizierung der unterschiedlichen Vollmachten.

In OE 14 wird das Gesagte auf die konkrete Praxis hin ausgeweitet und angewendet. Es handelt sich um drei Konsequenzen bzw. Konkretisierungen: (1) Die ostkirchlichen Priester spenden das Sakrament der Firmung gültig, auch wenn dieses in Verbindung mit der Taufe gefeiert wird. – (2) Sie können die Firmung „ostkirchlichen“ Gläubigen wie „lateinischen“ Gläubigen spenden. – (3) Das Gleiche gilt für die lateinischen Priester, welche die Vollmacht zur Spendung haben. Neu ist, dass die Firmung auch getrennt von der Taufe gespendet werden könnte und dass die Beschränkung auf den Ritus aufgehoben wird. Bis dato war es orientalischen Priestern nicht erlaubt, lateinischen Christen zu firmen. Schließlich ist zu beachten, dass die Firmung durch einen Priester eines anderen Ritus an der Rituszugehörigkeit des Empfängers nichts ändert, d. h. ein im ostkirchlichen Ritus gefirmter römisch-katholischer Christ bleibt „lateinischer“ Katholik. Die Priester sollen die ihnen zugestandenen Rechte ausüben unter Beachtung entsprechender Vereinbarung über die Erlaubtheit. Das ist auch eine Mahnung an die „westliche“ Seite, jeden Anschein von Latinisierung oder Proselytenmacherei zu vermeiden und die jurisdiktionelle Hoheit zu respektieren.

In OE 15 geht es um das Sakrament der Eucharistie, präziser freilich um den Sonntagsgottesdienst. Insofern hätte der Artikel einen passenderen Ort im nächsten Kapitel finden können, wenn seine Materie nicht überhaupt als außerhalb des

¹⁰⁹ Vgl. DH 1630.

¹¹⁰ Nach Hoeck Text C, nach Edelby (– Dick) Text D.

¹¹¹ Hoeck, Kommentar 379 (spricht irrtümlich von Artikel 27 der Kirchenkonstitution).

¹¹² Historischer Report bei Dick, Kommentar 394–396. – Welche nicht genuin theologische Faktoren spielen bei unseren römisch-katholischen Kontroversen eine einflussreiche Rolle?

Kompetenzbereichs einer ökumenischen Synode in die Zuständigkeit der Teilkirchen verwiesen worden wäre. Ursprünglich fand sich der Artikel bzw. seine „Sache“ auch sachgerecht nicht in dem Einzelschema über die Sakramente, sondern in dem über die Kirchengebote. Dort wurde an die Pflicht zur Teilhabe an der Heiligen Liturgie, zur österlichen wie zur häufigen Kommunion erinnert. Als das Schema über die kirchlichen Vorschriften zurückgezogen und seine Materie an die Arbeitsgruppe zur Überarbeitung des Codex weitergeleitet wurde, platzierte man die einschlägigen Ausführungen im Kapitel über die Sakramente des nun einzigen Schema *De Ecclesiis Orientalibus*, wo sie schließlich zu einem einzigen Artikel zusammengezogen wurden. Zu weit ging der Mehrheit wohl der Vorschlag der Melkiten, auch noch den folgenden Artikel anzufügen: „Die alte orientalische Tradition, die Heilige Eucharistie mit Kindern zugleich mit Taufe und Firmung zu feiern, soll dort heilig gehalten werden, wo sie immer in Kraft war, und dort, wo sie aus der Übung kam, kann man sie löblicherweise wieder einrichten.“¹¹³

So blieb es bei zwei Verpflichtungen: an Sonn- und Feiertagen an der Göttlichen Liturgie (das heißt: Stundengebet mit Eucharistiefeyer) teilzunehmen und möglichst häufig zur Kommunion zu gehen. Im Bereich der Ostkirche¹¹⁴ hatte das schon erwähnte Konzil In Trullo 692 festgelegt, dass die Gläubigen, die sich in der Stadt aufhalten, zumindest jeden dritten Sonntag zur Kirche zu kommen hatten, wobei diese Vorschrift im Einzelnen (Göttliche Liturgie, Stundengebet) nicht konkretisiert wurde. Seit dem 17. Jahrhundert führten die lateinischen Missionare die lateinische Disziplin ein und überzeugten Schritt für Schritt die Gläubigen davon, dass die Nichtteilnahme am Sonntagsgottesdienst eine schwere Sünde sei, während die Kanonisten weiter darüber debattierten und die katholischen Russen und Griechen mehr oder weniger bei der alten Ordnung blieben. Das Zweite Vatikanische Konzil präzisiert das Kirchengebot: Die Gläubigen sollen an Sonn- und Feiertagen am Gottesdienst teilnehmen – der die Göttliche Liturgie oder das Gotteslob (Stundengebet) sein kann – und auch schon am Vorabend mitgefeiert werden kann. Während der erste Aspekt eine Einschärfung darstellt, trägt der zweite den Regelungen (Vorschriften und Gewohnheiten) der jeweiligen Teilkirche Rechnung. Nach der alten, bei Russen und Griechen nach wie vor geübten Praxis genügt die Teilnahme am Stundengebet bzw. einzelnen Teilen dieses oder der feierlichen Liturgie. In den Gemeinschaften des Nahen Ostens wird die Teilnahme an der „Messe“ verlangt, was Patriarch Maximos IV. zwei Monate nach der Verabschiedung von OE in einer Note an seine Gläubigen nachdrücklich betonte. Schließlich bedeutet die Ausweitung auf den Vorabend sowohl eine Angleichung an eine alte orientalische Tradition wie eine Rücksichtnahme auf die seelsorgerlichen Gegebenheiten, hat doch der Sonntag in islamischen Ländern einen anderen Charakter als bei uns.

Die häufige Kommunion ist den orientalischen Kirchen nicht fremd, doch konnte sie zeitweise – wie im Westen – aus der Übung kommen. Wieder gestri-

¹¹³ Zit. ohne weitere Quellenangabe bei Dick, Kommentar 402.

¹¹⁴ Vgl. zum Folgenden Dick, Kommentar 402–405.

chen wurde mit Rücksicht auf die unterschiedlichen Gewohnheiten ein ursprünglich vorgesehener Hinweis auf die Osterpflicht.

Aus einem ein Vorwort und acht Artikel umfassenden Einzelschema wurde schließlich dieser Paragraph **OE 16**. An die Kommission für die Bischöfe wurde ein Passus, der die weltweite Ausweitung der Beichtjurisdiktion für alle Patriarchen und Bischöfe vorsah, überwiesen. Im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe tauchte das Anliegen zunächst noch im Anhang auf, aber nicht mehr im verabschiedeten Text. In OE 16 geht es „nur“ um die Vollmacht der Priester, die auch bisher schon in der Regel für das ganze Territorium des zuständigen Bischofs galt, jetzt aber interrituell ausgeweitet wird. Was der Seelsorge („wegen der täglichen Vermischung der Gläubigen verschiedener Teilkirchen“) dient, hat nur ordnungsgemäß zu erfolgen, was ja wiederum für die Gläubigen wichtig ist, also die ordnungsgemäße und unbeschränkte Erlaubnis unter Beachtung möglicher Einschränkung seitens des für einen anderen Ritus/eine andere Teilkirche Zuständigen. Vor allem Letzteres bedeutet nach Dick „eine minimale, aber zu würdigende Ausweitung“¹¹⁵. Die melkitische Synode vom Januar 1965 hat für ihren Bereich eine Erweiterung vorgenommen: Alle Priester ihrer (Teil-)Kirche, die die Beichtvollmacht haben, können sie in allen Diözesen ihres Patriarchats ausüben.

Um das Sakrament des Ordo, genauer um seine Stufen des Diakonats und des Subdiakonats geht es in **OE 17**. Auch hier ermuntert das Konzil zur Beibehaltung bzw. Wiedereinrichtung oder Rückkehr zu der ostkirchlichen Tradition. Nach ihr blieb der Diakonats vielfach als eigenständige Weihestufe erhalten. Die Subdiakone bildeten, wie schon erwähnt, mit den Lektoren (und Sängern) den niederen Klerus.¹¹⁶ Ihr kirchenrechtlicher Status wurde jedoch für den Bereich der katholischen Ostkirchen durch *Cleri sanctitati* hinsichtlich Brevierpflicht und Zölibat dem höheren Klerus gleichgestellt. Anmerkung 22 weist darauf hin, dass die Rückkehr zur alten Ordnung eine teilweise Aufhebung des allgemeinen Rechts von *Cleri sanctitati* nach sich zieht.

Bemerkenswert ist vor allem der ausdrückliche Wunsch zur Wiederherstellung des (ständigen) Diakonats, während nämlich die Kirchenkonstitution in Artikel 29 dies den Bischofskonferenzen (mit Billigung des Papstes) anheim stellt. Dabei spielte freilich die Frage des Zölibats eine nicht unerhebliche Rolle, was im Fall der ostkirchlichen Praxis nicht zum Problem wird. Allerdings gab es auch hier einschlägige „Übergriffe“: In einem Dekret vom 24. 5. 1930 erlegte Rom den ostkirchlichen Priestern in Amerika und Australien die Zölibatsverpflichtung auf.¹¹⁷

OE 18 Ein ganz schwieriges pastorales Problem¹¹⁸ ist das der Mischehen, zunächst eben in seelsorglicher, das Ehe- und Familienleben betreffender Hinsicht,

¹¹⁵ Dick, Kommentar 409.

¹¹⁶ Zu den Verschiedenheiten innerhalb der katholischen Ostkirchen s. ebd. 411–413.

¹¹⁷ Vgl. ebd. 410.

¹¹⁸ Vgl. ebd. 415–420 (unter der Überschrift: Die neue Gesetzgebung schuf große Schwierigkeiten).

wenn nämlich eine freie Verständigung über den Ritus (der Trauung und darüber hinaus) nicht möglich ist, weil z. B. im Orient die Trauung in der Regel in dem Ritus gefeiert wird, dem der Mann angehört. Für ostkirchliche Katholikinnen bedeutete das seit der Ausdehnung des Formzwangs durch das *Motu Proprio Crebrae allatae* von 1949 Austritt aus der eigenen Kirche. Dabei wurde das Trienter Dekret *Tametsi*¹¹⁹ nur auf die Italo-Griechen, Maroniten, Malabaren und einen Teil der Ruthenen angewendet, das Dekret *Ne temere* von Pius X. vom 2. 8. 1907¹²⁰ nur auf einen Teil der Ruthenen. Die Neuregelung von 1949 vertiefte den Graben zwischen den katholischen und orthodoxen Orientalen, und es war (den betroffenen Frauen) nur schwer zu vermitteln.¹²¹

Zwar kannte das *Motu Proprio*, wie die Fußnote zum Konzilstext belegt, auch eine Dispensvollmacht der Patriarchen, und seit *Cleri sanctitati* von 1957 deren Vollmacht zur „sanatio in radice“, also zur Heilung der Verletzung der Formpflicht in der Wurzel, doch existierten wie bei uns im Westen noch lange Zeit kirchenrechtlich gesehen ungültige Ehen. Der Wandel in der Rechtslage war nicht zu vermitteln, und die Verpflichtung des orthodoxen Partners, den katholischen Partner nicht vom Glauben abzuhalten und mit ihm die Kinder katholisch taufen zu lassen und zu erziehen, kam einer Beleidigung gleich. Auch die späteren „Aufweichungen“ bewogen nicht viele zu einem anderen als dem herkömmlichen Verhalten. Denn: Wer eine ungültige Ehe eingehen würde und keine Dispens einholt bzw. erhält, kann seine Rechten und Pflichten als Christ nur erfüllen, wenn er Mitglied eben der anderen Kirche wird. Die Dispensmöglichkeiten waren also aus Sicht der ostkirchlichen Seelsorger zu wenig, um eine gesunde Ehepastoral zu pflegen. Zum Glück kennt das Kirchenrecht die Unterscheidung von Gültigkeit und Erlaubtheit, und die Formel „gültig, aber unerlaubt“ fungiert als geflügeltes Wort zur Charakterisierung des (römisch-)katholischen Rechtsgefüges. Dispens von der Formpflicht ist danach nur noch für die Erlaubtheit, aber nicht mehr für die Gültigkeit einer Ehe(schließung) erforderlich. Was im Blick auf die konfessionsverschiedenen Ehen zwischen Katholiken und Protestanten erst einige Jahre nach dem Konzil möglich wurde, konnten die Konzilsväter für die Mischehen zwischen katholischen und orthodoxen Orientalen schon zugestehen, da die orthodoxe Theologie/Lehre die Ehe als Sakrament betrachtet und Rom die Ämter und Amtshandlungen als gültig ansieht. Die konziliare Bestimmung ist insofern als pastoral klug zu bezeichnen, als auch die Mischehen mit nicht-orthodoxen Gläubigen einbezogen sind, weil der Text nur allgemein von „nichtkatholischen getauften Orientalen“ spricht. Der Fachmann weiß anzumerken, dass „es ... nicht ratsam [schien], für solche verhältnismäßig seltene Fälle eine Ausnahme zu machen“¹²². Auf der anderen Seite weist er darauf hin, dass einige orthodoxe „Schwesterkirchen“ anlässlich der Trauung den Übertritt zur eigenen Kirche verlangen, „was natürlich nach katholischer Auffassung unmöglich ist“¹²³. In der

¹¹⁹ Vgl. DH 1813–1816.

¹²⁰ Vgl. DH 3468–3474.

¹²¹ Vgl. Dick, Kommentar 415 f.

¹²² Hoock 383.

¹²³ Ebd.

Konzilsdebatte bemerkte Kardinal König, dass die Ehe zwischen einem katholischen und einem orthodoxen Christen keine Mischehe im eigentlichen Sinne sei, während Kardinal Lercaro eine Verständigung mit der Orthodoxen Kirche riet. Da die Christen in den islamischen Ländern ohnehin eine eher schwindende Minderheit darstellen, wird der Aufruf laut werden müssen, angesichts der „Zeichen der Zeit“ solche Regelungen und Praktiken zu überprüfen. Welcher Stellenwert kommt ihnen noch zu angesichts der gemeinsamen gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen und sonstigen Herausforderungen?

VII. Der Gottesdienst (OE 19–23)

Ohne Systematik wurden in diesem Kapitel seelsorgerlich und ökumenisch relevante Reste aus vier Einzelschemata zusammengezogen. Es geht um Zuständigkeit von kirchlichen Autoritäten den (gemeinsamen) Feiertagstermin einschließlich des Ostertermins sowie die liturgischen Sprachen betreffend, um das Verhalten der Gläubigen außerhalb, also im „ritusfremden“ Gebiet bzw. in interrituellen Familien und um das Stundengebet, das gemäß der eigenen Ordnung und Tradition gehalten werden soll. Mit Dick¹²⁴ kann man OE 19–21 zu einem Artikel „Heilige Zeiten“ zusammenfassen, dem dann noch je ein Artikel zum Stundengebet (OE 22) und zum „Gebrauch der lebenden Sprachen“ (OE 23) folgt. „Aber der Text ist ziemlich arm und trägt nichts groß Neues zur aktuellen Ordnung (Disziplin) bei.“¹²⁵

Das liturgische Jahr wurde im Osten zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert mehr oder weniger festgeschrieben. Die wichtigen Herren- und Marienfeste sind im Großen und Ganzen überall die gleichen und werden weitgehend auch im Westen gefeiert. Unter den gegebenen gesellschaftlichen, politischen wie wirtschaftlichen Verhältnissen ist eine Mitfeier aller Feste, gar die Feier eines Festes an mehreren Terminen nicht mehr möglich. Als Hauptfeste zählte das erste Schema Weihnachten, Epiphanie, Himmelfahrt, Aufnahme Marias und Peter und Paul auf. Änderungen jeglicher Art (Aufhebung, Verlegung, Neueinrichtung) an den gemeinsamen Festen vorzunehmen soll allein der Ökumenischen Synode oder dem Apostolischen Stuhl zustehen. Das ist konsequent, „gibt es doch keine gemeinsame Autorität für alle orientalischen Kirchen, wie es z. B. die Versammlung der Patriarchen sein könnte“¹²⁶. Für den Bereich der einzelnen Teilkirchen ist neben dem Apostolischen Stuhl die entsprechende Synode des Patriarchen oder Erzbischofs zuständig. Selbstverständlich erfordert dies ökumenische Sensibilität und pastorale Klugheit, damit nicht die Gräben zwischen den katholischen Ostkirchen und den orthodoxen Schwesterkirchen vertieft werden und katholische Gläubige in interrituellen oder jeweils ritusfremden Gebieten nicht vor zusätz-

¹²⁴ Vgl. Dick, Kommentar 433–445.

¹²⁵ Dick, Kommentar 427. Zur Textgeschichte vgl. ebd. 429–431.

¹²⁶ Dick, Kommentar 434.

lichen Schwierigkeiten stehen. Diese Bestimmung geht insofern über die bisher geltende Ordnung hinaus, als die Synoden jetzt generell und nicht nur im Einzelfall agieren dürfen.

Wie bekannt¹²⁷ stellt in den ersten Jahrhunderten allein der Streit um den Termin des Osterfestes einen gravierenden Kontroverspunkt zwischen Ost und West dar. Nun hatte das Konzil bereits im Anhang zur Liturgiekonstitution erklärt, es sei „nicht dagegen, dass das Osterfest einem bestimmten Sonntag im Gregorianischen Kalender zugewiesen wird, wenn diejenigen, die es angeht, besonders die von der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl getrennten Brüder, zustimmen“¹²⁸. Das Osterfest (inklusive Fastenzeit und Karwoche) hat im Bewusstsein der Gläubigen der Ostkirchen einen höheren Stellenwert als im Allgemeinen bei den „westlichen“ Gläubigen. Daraus resultiert ein starkes Interesse an einem mit den orthodoxen Schwestern und Brüdern gemeinsamen Termin, wobei das wechselnde Datum dann nicht so entscheidend wäre.¹²⁹ Nach der Festlegung auf dem Konzil von Nizäa (325) kam es nur selten zu differierenden Daten, der Unterschied (zwischen einer und fünf Wochen) wurde erst nach der gregorianischen Kalenderreform gravierend. Während im 19. Jahrhundert die katholischen Ostkirchen nach und nach den Gregorianischen Kalender übernahmen, blieben die Orthodoxen Kirchen beim Julianischen, vor allem was das Osterfest angeht. Daneben gibt es in Gebieten mit krassen Minoritätsverhältnissen partielle Gemeinsamkeiten. In den islamischen Ländern spielt auch die Glaubwürdigkeit der Christenheit eine Rolle. Da es noch zu keiner generellen Übereinkunft gekommen ist¹³⁰, trifft das Konzil eine vorläufige Regelung für die Lokalkirchen, deren „Patriarchen oder höchsten kirchlichen Autoritäten“ es zukommt, entsprechende Vereinbarungen vor Ort zu erreichen. Dabei spricht sich das Dekret grundsätzlich für einen gemeinsamen Ostertermin aus!

Blieb noch das Verhalten einzelner Gläubigen zu regeln, die sich außerhalb ihres Ritusgebietes aufhalten oder in interrituellen Familien leben. Nach Dick¹³¹ geht es neben den verpflichtenden Festen vor allem die Fast- und Abstinenztage. Von den im ersten Schema vorgesehenen Auflistungen hat man in **OE 21** Abstand genommen und sich mit zwei generellen Empfehlungen begnügt. Alles Weitere soll im Ostkirchenrecht bzw. im Bereich der Partikularkirchen geregelt werden. Das Prinzip, seinem Ritus treu zu bleiben, kennt in unserem Fall zwei Ausnahmen, wobei es sich weithin um eine Absegnung bereits geübter Praxis handelt. Bis dato hatte sich die Familie nach dem Ritus des Mannes zu richten, die Frau konnte

¹²⁷ S. o. die Einleitung zu OE 12–18.

¹²⁸ SC, Anhang 1.

¹²⁹ Vgl. Dick, Kommentar 435.

¹³⁰ Nicht bis zum heutigen Tag! Vgl. zum Problem Bienert, Osterfeststreit. Dick, Kommentar 437 setzt seine Hoffnung auf das Panorthodoxe Konzil; dieses ist freilich bis heute noch in seiner vorbereitenden Phase! Vgl. Papandreou, Das Panorthodoxe Konzil; Jensen, Die Zukunft der Orthodoxie.

¹³¹ Vgl. Dick, Kommentar 438.

dem ihrigen treu bleiben, sie durfte sich aber auch dem des Mannes anschließen. Diese Ordnung wird jetzt ausgeweitet, insofern die Familie die freie Wahl des Ritus hat, weil die Einheit im gemeinsamen Feiern für eine Familie das lebenswichtigere Gut darstellt.

Um die Ordnung des Stundengebets geht es im folgenden Artikel. Dabei ist zu beachten, dass das Gotteslob der Kirche, wie **OE 22** ausdrücklich betont, „seit alter Zeit bei allen Ostkirchen in großer Ehre stand“, es jedoch „nur“ als das offizielle Gebet der ganzen Kirche, nicht jedoch für die Kleriker als Individuen verpflichtend war. Wer also aus einem gerechten Grund nicht am Chorgebet teilnehmen konnte, musste dieses nicht für sich „privat absolvieren“. Seit dem Mittelalter gab es Versuche, auch die Kleriker der orientalischen Riten zum Breviergebet zu verpflichten, so dass sich schließlich eine breite Vielfalt an Gewohnheiten und Vorschriften ergab.¹³² Es gab auch Bestrebungen, etwas zu dem in der östlichen Tradition unbekanntem Brevier-Buch Analoges zu schaffen, was vor allem kleineren Kirchen entgegenkommt und den Laien die Teilnahme durch häusliches Gebet ermöglicht.¹³³ Zwei Prinzipien werden auch in diesem Artikel zur Geltung gebracht: die Zuständigkeit der jeweiligen Teilkirche und die erneute Achtung der eigenen Tradition. Sowohl aus ökumenischen Gründen wie auch im Interesse einer „gesunden“, d.h. aus Schrift und Vätertradition gespeisten Frömmigkeit kommt der Aufforderung („sie sollen“) an die Gläubigen keine geringe Bedeutung zu.

OE 23 Im Osten war das Bewusstsein von der Liturgie als „Werk des Volkes“ und der Gemeinschaft als Subjekt der Liturgie immer lebendig, so dass für sie die Sprachen bevorzugt wurden, welche die Menschen verstehen. Dabei zeigt sich die byzantinische Tradition offen für mehrere Sprachen (z. B. Slawisch, Griechisch; bei den Melkiten Syrisch, später Arabisch), vor allem dann in den Ländern Osteuropas, während andere Riten national gebunden sind. Das Arabische wurde in mehreren Liturgien üblich, die jeweilige Landessprache in den russischen Missionen wie in den Auslandskirchen in Westeuropa, Amerika oder Australien. Das an die ostkirchlichen Priester in Amerika und Europa gerichtete Verbot des Gebrauchs der Landessprache durch das Hl. Offizium von 1959 bedeutete eine Kompetenzüberschreitung und stellte ein Angriff auf das Selbstverständnis der Orientalen dar.¹³⁴ Auf Intervention Maximos' IV. bei Johannes XXIII. (hier nahm ein Bischof seine partikularkirchliche Verantwortung wahr) änderte das Hl. Offizium (in einem auch in anderen Zusammenhängen zu beobachtenden „geordneten Rückzug“) die Vorschrift dahingehend ab, dass bis auf das Hochgebet die Volkssprache im byzantinischen Ritus erlaubt sei. **OE 23** diskutiert nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution, die in Art. 36 für den lateinischen Bereich die Möglichkeit des Gebrauchs der Muttersprache eröffnet hatte¹³⁵, nicht mehr

¹³² Vgl. die Übersicht bei Dick, Kommentar 440 f.

¹³³ Vgl. Hoeck, Kommentar 385; Dick, Kommentar 442.

¹³⁴ Vgl. Dick, Kommentar 443 f.

¹³⁵ Vgl. den Kommentar zu SC in Bd. 2 dieses Kommentarwerkes.

das Sachproblem, sondern regelt die Zuständigkeit. Die Einschränkung, dass bei Übersetzungen dem Apostolischen Stuhl Bericht zu erstatten sei, „ist erst im Gedränge der letzten Tage auf Grund eines Modus in den Text gekommen“. Sie sollte freilich „nicht die Rechte der Orientalen gegenüber den Lateinern beschränken, sondern nur größtmögliche Einheitlichkeit der Übersetzungen garantieren“¹³⁶. Auch der melkitische Kommentator sieht darin eine Möglichkeit, wie der Hl. Stuhl als „Band der Einheit“¹³⁷ fungieren kann.

VIII. Der Umgang mit den Brüdern der getrennten Kirchen (OE 24–29)

Im letzten Kapitel des Dekrets geht es um die „Außenbeziehungen“ der katholischen Ostkirchen. Diese sind hier nochmals als sie selbst gefordert, haben sie doch „wesentlich eine ökumenische Rolle. Sie sollen durch das Zeugnis ihrer Existenz und ihres Status als solche wie durch ihre ökumenische Arbeit die gänzliche Versöhnung der Kirchen des Ostens und des Westens vorantreiben“¹³⁸. Bis dahin sind – von den individuellen Fällen eines Konfessionswechsels abgesehen – Regelungen hinsichtlich der ökumenischen Begegnung, vor allem der Gottesdienstgemeinschaft, zu treffen.

Das Thema „*communicatio in sacris*“ gehörte zu den vier Aufgaben, die Papst Johannes XXIII. der Vorbereitenden Kommission gestellt hatte; daneben freilich auch die Frage nach den „Mitteln zur Wiederversöhnung der orientalischen Dissidenten“, welcher sich eine andere Unterkommission annahm. Im Zusammenhang mit der Geschichte des Dekrets¹³⁹ war bereits nachgezeichnet worden, dass im Verlaufe des konziliaren Prozesses das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen auch für die Beziehungen zur Orthodoxie zuständig wurde, so dass der Ostkirchenkommission nur die spezifischen Fragen der katholischen Ostkirchen übrig blieben. Das Schicksal des Schemas *De Ecclesiae unitate* „*Ut omnes unum sint*“ wurde bereits beschrieben. Referiert wurde auch, dass sich die Ostkirchenkommission bzw. ihr Präsident Kardinal Cicognani zunächst weigerten, den Beschluss am Ende der ersten Sitzungsperiode, ein einziges Schema über den Ökumenismus durch eine gemischte Kommission erarbeiten zu lassen, zu befolgen.

Das im wesentlich durch P. Gordillo SJ vom Päpstlichen Institut für den christlichen Orient und Bischof Edelby erarbeitete Schema *Communicatio in sacris* wurde von der Zentralkommission im Januar 1962 geprüft und an Papst und Kurie weitergeleitet, das Problem sollte im zu überarbeiteten Codex geregelt werden. „Die Innovationen des Schemas scheinen die Zentrale Kommission und die Unterkommission erschreckt zu haben.“¹⁴⁰ Um welche Neuerungen handelte es

¹³⁶ So urteilt Hoeck, Kommentar 385.

¹³⁷ Dick, Kommentar 445.

¹³⁸ Dick, Kommentar 449. Ich verweise noch mal auf das ergreifende Zeugnis von Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken.

¹³⁹ S. o. Einleitung (A.III.).

¹⁴⁰ Dick, Kommentar 453.

sich? Nachdem klargestellt war, dass es mit Häretikern und Schismatikern im formellen Sinn keine Sakramentsgemeinschaft geben kann, wurde den Orientalen (Orthodoxen), die ja nicht formell von der Kirche getrennt sind und gültige Sakramente haben, zugestanden, wenn sie spontan darum bitten, entsprechend disponiert sind und mögliche Ärgernisse vermeiden, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zu empfangen. Katholiken durften nur in Todesgefahr, bei längerer Abwesenheit eines eigenen Priesters oder in einer schweren Notlage diese Sakramente von einem orthodoxen Priester empfangen. Das alles solle nicht zu Indifferentismus führen, sondern die Einheit fördern.

In dem Schema *De Ecclesiae unitate* wurden als Mittel zur Beförderung der Einheit aufgezählt: „übernatürliche“ (Gebet, Zeugnis eines heiligen Lebens); theologische (eine ökumenische Theologie durch Rückgriff auf die Quellen im wechselseitigen Verstehen ohne falschen Irenismus); liturgische, kanonistische und disziplinäre (Respektierung der dem Orient eigenen Riten und Ordnungen); psychologische (wechselseitiges Kennenlernen, Eingeständnis der eigenen Fehler statt „Pharisäismus“, Zusammenarbeit im gesellschaftlichen Leben und im Kampf gegen den Atheismus als ausgezeichnete Vorbereitung für die Einheit); praktische (Sorge um die ökumenische Arbeit, auch in der Ausbildung; die Gründung des Einheitssekretariats wurde hier angekündigt!). Keines dieser Mittel ist überholt; man spürt, dass hier Menschen mit ökumenischer Erfahrung und entsprechender Inspiration am Werk waren!¹⁴¹

Einiges aus diesen beiden Texten fand dann im Lauf der Textgeschichte Eingang in das hier zu kommentierende Dekret. Das war vor allem den Konzilsvätern aus den katholischen Ostkirchen wichtig, da sich ja vor allem die Frage einer Gottesdienstgemeinschaft im Verhältnis zu den Orthodoxen Kirchen deshalb eigens stellt, als deren Sakramente als gültig „gespendet“ anerkannt werden.

Aus der Konzilsdebatte vom Oktober 1964 sind einige einschlägige Stimmen an dieser Stelle in Erinnerung zu rufen. Die Erzbischöfe de Provençères (Aix-en-Provence) und Baudoux (St. Boniface/Canada) betonten die ökumenische Bedeutung der katholischen Ostkirchen, denen kräftige Unterstützung zuteil werden sollte. Wie schon an anderer Stelle erwähnt, plädierte Kardinal König (Wien) dafür, statt von „*communicatio in sacris*“ von „Interkommunion“ zu sprechen. Der Würzburger Bischof Stangl beklagt die Angstbesessenheit wegen möglicher Missbräuche und fordert eine großzügige und milde Behandlung der Fragen.¹⁴² Als Gegner, welche keine Alternative zur „Rückkehr-Ökumene“ sahen, präsentierten sich der koptische Bischof Scandar¹⁴³ und der maronitische Erzbischof von Aleppo Ayoub¹⁴⁴. In der Abstimmung vom 22. 10. 1964 erhielt der Text freilich eine stattliche Mehrheit. Als wichtiger Modus wurde der Verweis auf das Ökumenismusdekret in Artikel 24 akzeptiert; dadurch wollte man denen entgegenkommen, die den mangelnden ökumenischen Charakter kritisiert hatten.

¹⁴¹ Zum Weg beider Texte, der hier nicht nochmals nachgezeichnet werden muss, vgl. ebd. 451–457.

¹⁴² AS III/5, 42 f.

¹⁴³ Ebd. 69–71.

¹⁴⁴ Ebd. 90–93.

Auch der Einschub in OE 25 „unter dem Einfluss der Gnade des Heiligen Geistes“ liegt auf der Linie des Ökumenismusdekrets wie der gnadentheologisch inspirierten Ekklesiologie in den Artikeln 13–16 der Kirchenkonstitution. In OE 26 und OE 29 spiegelt sich der ökumenische Lernprozess des Konzils insofern, als nicht mehr von den orientalischen Christen, sondern von den „von uns getrennten Ostkirchen“ gesprochen wird. Auch in der Überschrift dieses Kapitels wird der ekklesiale Charakter herausgestellt, im Text insgesamt geschieht dies nicht immer konsequent.

In OE 24 konnte die Ostkirchenkommission ihre „ökumenische Magna Charta“ unterbringen, während sie ansonsten ja das Herzstück ihres Schema *De Ecclesiae unitate* aus der Hand geben musste. Die katholischen Ostkirchen, eingepflanzt im Osten, aber auch zumindest teilweise vertraut mit westlicher Mentalität und abendländischen Formen des (katholischen) Christentums, sind sich dessen bewusst, dass ihnen eine einzigartige Rolle in der ökumenischen Bewegung zukommt. Schon vor dem Konzil (und nach der mehrfach zitierten Synode seiner Kirche im Jahre 1959) erklärte Patriarch Maximos IV. selbstbewusst: „Die katholischen Ostkirchen sind ein mächtiger und unverzichtbarer Faktor im Hinblick auf die Einheit der Christen. Trotz unserer kleinen Zahl sind wir uns dessen bewusst, mit einer großen Sendung beauftragt [wörtlich: belastet] zu sein.“¹⁴⁵ Leider gilt freilich auch, was der Förderer des orientalischen Christentum Abtprimas Hoeck zu unserem Artikel bemerkt: „Was ... über die spezielle Unionsaufgabe der unierten Kirchen gesagt ist, war von jeher leider ein frommer Wunsch, als dass es viel Aussicht auf Erfolg gehabt hätte. Das liegt weniger an der Haltung der unierten Kirchen als solchen, sondern einfach an der Art ihrer Entstehung und an der Tatsache ihrer Existenz. In der Sicht der Orthodoxen sind nun einmal diese kleinen Splitterkirchen durch ‚Plünderung‘ bzw. Abfall von den orthodoxen Kirchen entstanden und tragen bis heute das Odium einer unlauteeren Konkurrenz. Daran wird sich auch durch das Konzil kaum viel ändern.“¹⁴⁶

Worin sieht ein melkitischer Theologe die Rolle, diese „Mission“ der katholischen Ostkirchen? „Sie ist begründet in unserem Sein selbst ... [als] eine gewisse Synthese. ... Sie ist in unsere Seele eingeschrieben ... denn wir sind durch Familienbande mit unseren orthodoxen Brüdern verbunden ... Sie ist eingeschrieben in unsere Situation ... Denn wir kennen besser die Mentalität unserer Brüder.“¹⁴⁷ Ja, die Ostkirchen seien bereit als solche in eine Union zwischen Rom und der Orthodoxie aufzugehen: „Unsere Hierarchie hat wiederholt erklärt, sie sei bereit sich zurückzuziehen und im Falle der Union den Platz der orthodoxen Hierarchie zu überlassen.“¹⁴⁸ Freilich ist auch der melkitische Theologe nicht blauäugig, weder was das eigene Engagement der Ostkirchen noch was die Hindernisse bei dieser „Mission“ betrifft. Und da stimmt er mit Elias Zoghby überein, wenn er

¹⁴⁵ So der Patriarch auf einer Konferenz in Düsseldorf 1960; hier zit. nach Dick, Kommentar 461.

¹⁴⁶ Hoeck, Kommentar 386.

¹⁴⁷ Dick, Kommentar 461.

¹⁴⁸ Ebd. 462.

behauptet: „Das stärkste Handicap für unsere Arbeit an der Einheit ist, dass wir von beiden Seiten nicht akzeptiert sind.“¹⁴⁹ Katholisch, aber nicht lateinisch, orientalisch, aber nicht orthodox – das sprengt die üblichen Kategorien! Lichtblicke gab es während der Konzilszeit. Dick erinnert an die Adresse, die der ökumenische Patriarch Athenagoras an Patriarch Maximos im Juni 1964 richtete: „Sie haben auf dem Konzil in unserem Namen gesprochen.“¹⁵⁰

Wie der in den Text aufgenommene Querverweis auf das Ökumenismusdekret belegt, soll das ökumenische Bemühen an den allgemeinen Prinzipien eines vor allem geistlichen Ökumenismus orientiert sein. Für die Situation der Ostkirchen spezifisch ist in der Aufzählung von OE 24 lediglich die Betonung der „Treue gegenüber den alten östlichen Überlieferungen“.

Dass im Anschluss an diese Ausführungen und vor weiteren Einzelbestimmungen in OE 25 über den Umgang mit Einzelkonversionen gehandelt wird, hält der „Lateiner“ Hoeck nicht für glücklich.¹⁵¹ Auch der melkitische Kollege befürchtet beleidigte Reaktionen von Orthodoxer Seite, dreht allerdings in gewisser Weise den Spieß um und fragt, ob nicht auch die orthodoxe Kirche ihrerseits „spezielle Riten habe für die, die zur Orthodoxie (zurück) kommen“¹⁵². Das ist charakteristisch für die ökumenische Situation: Was „als Voraussetzung für eine Einigung der Kirchen“ begrüßt werden könnte, die Erleichterungen bei einer Konversion nämlich, kann auch als Aufforderung zur Konversion missverstanden werden, was die ökumenischen Beziehungen gerade mit den Orthodoxen Kirchen nicht unerheblich belastet.¹⁵³ Dabei schreibt OE 25 nur fest, was gelebte Praxis ist, jedenfalls bei den Melkiten.¹⁵⁴

Bei allen Unterschieden in der Praxis gehört zur Grundüberzeugung sowohl der katholischen wie der orthodoxen Kirche, dass, wie im ersten Satz von OE 26 formuliert, jede Verletzung der Einheit der Kirche, formale Häresie, Gefahr einer Abirrung im Glauben, jedes Ärgernisgeben und jede Vergleichgültigung in Glaubensfragen ausgeschlossen sein muss, wenn in Zeiten einer noch nicht bestehenden Kirchengemeinschaft für pastoral begründete Ausnahmefälle eine Regelung getroffen werden soll. In UR 8,4 werden die beiden Prinzipien festgehalten, die bis dato die Haltung der römisch-katholischen Kirche bestimmen: „Die Bezeichnung der Einheit verbietet meistens eine Gemeinschaft [in heiligen Dingen = *communicatio in sacris*]. Die Sorge um die Gnade empfiehlt sie bisweilen.“ Nun sind die Bande zwischen Ost- und Westkirche ja relativ eng, wie das Ökumenismusdekret deutlich ausführte und die Aufhebung der Exkommunikation durch

¹⁴⁹ Ebd. 464.

¹⁵⁰ Zit. ebd. 468.

¹⁵¹ Vgl. Hoeck, Kommentar 387.

¹⁵² Dick, Kommentar 476.

¹⁵³ Hoeck, Kommentar 387, notiert in Anm. 29, dass bereits zwei orthodoxe Versammlungen OE 25 in diesem Sinn (miss)verstanden haben.

¹⁵⁴ Ich bin nicht sicher, ob die entsprechende Bemerkung bei Dick, Kommentar 477, verallgemeinert werden darf.

den ökumenischen Patriarchen Athenagoras und Papst Paul VI. bekräftigte. Dennoch besteht (noch) keine (volle) Kirchengemeinschaft. Aus römisch-katholischer Sicht sind allerdings die wesentlichen Voraussetzungen gegeben: gültige Sakramente, weil gültig geweihte Priester. Die Anerkennung des Papstes in den Vollmachten, die ihm das Erste Vatikanische Konzil zuschreibt, wird nicht verlangt, jedenfalls nicht als Vorbedingung für eine Gottesdienstgemeinschaft in bestimmten Fällen. Die Päpste ihrerseits schwankten seit Paul VI. zwischen dem klaren Bewusstsein, das dann auch deutlich geäußert wurde, dass nämlich sie selbst das größte Hindernis für die Einheit mit der Orthodoxie darstellen und einem Ausblenden dieses essentials. Welche Vision hatte Papst Johannes Paul II., als er die Enzyklika *Ut unum sint* in die ökumenische Welt sandte? Seitens der Orthodoxie wurde jedenfalls das Angebot des Konzils zu einer Gottesdienstgemeinschaft unter bestimmten Umständen so gut wie nicht aufgegriffen. Für eine Zeit ist die Russisch-Orthodoxe Kirche darauf eingegangen, zog sich aber dann wieder zurück. Entscheidender Grund war der schon mehrfach erwähnte, für die Orthodoxen Kirchen zentrale, nämlich die Befürchtung der Proselytenmacherei, die ja auch der Text unseres Dekrets nicht ohne weiteres als gegenstandslos abweisen kann.¹⁵⁵ Hier kann man Abtprimas Hoeck nur zustimmen, wenn er schreibt: „Allerdings wäre es angezeigt gewesen, wie es auch von mehreren Vätern gewünscht worden war, dass solche Regelungen nicht ohne eine offizielle Fühlungnahme mit den getrennten Kirchen getroffen worden wären. Zwar ist eine solche Verständigung in Artikel 29 ... gegebenenfalls vorgesehen, aber sie vorher geschehen müssen. Da sie unterblieb, kann es nicht wundernehmen, dass das großzügige und im Grund durchaus positiv zu wertende Entgegenkommen in dieser Frage von manchen Orthodoxen wiederum nur als versteckte Abwerbung verstanden wird, umso mehr als den Orthodoxen die Teilnahme an den Sakramenten der katholischen Kirche unbeschränkter gestattet wird als umgekehrt.“¹⁵⁶ Warum hat man nicht, so fragen wir mit Hoeck weiter, wenigstens die einschränkende Formulierung hinzugefügt „sofern ihre kirchlichen Vorgesetzten damit einverstanden sind“, zumal man ja, jedenfalls immer dann wenn die eigene Autorität gefragt war, solche Vorbehalte einstreute?

OE 26 verbindet durchaus theologischen Grundsatz mit pastoraler Sensibilität und formuliert absichernd. Der seelsorgerliche Alltag kennt „vielfältige Umstände“, unter denen Ausnahmen für einzelne Personen möglich sind, ohne dass die theologischen Prinzipien „göttlichen Rechts“ verletzt werden, also eine flexible kirchliche Gesetzgebung nicht nur kanonisch möglich, sondern pastoral – weil „ein Heilsbedürfnis und das Wohl der Seelen drängen“ – angezeigt ist. Die Angst vor Ärgernissen und Missverständnissen („Dammbruch“!) steht nicht immer in kirchlichen Regelungen so zurück wie hier, vielleicht weil Rom sich im Blick auf die Orthodoxie doch leichter tut als im Verhältnis zu den aus der Reformation

¹⁵⁵ Zur Diskussion der Problematik und den unterschiedlichen Optionen in der vorbereitenden Kommission vgl. Dick, Kommentar 480–482.

¹⁵⁶ Hoeck, Kommentar 388.

hervorgegangenen Kirchen. Die in diesem Artikel zusammengestellten Grundsätze gehen übrigens auf eine „höchst verdienstvolle Denkschrift“¹⁵⁷ des Sekretariats der Ostkirchenkommission zurück, die verschiedene Wünsche aus der vorbereitenden Phase berücksichtigte und an die Zentralkommission weitergeleitet wurde. Dass die katholische Kirche „oft eine mildere Handlungsweise angewendet“ hätte, liest sich wie so oft ein wenig wie historische Schönfärberei. Aber meint die kirchliche Autorität ihren eigenen Verordnungen immer treu bleiben zu müssen, so dass es die jetzt eingeräumte „mildere“ Praxis schon immer oder jedenfalls früher gegeben haben muss? Auch auf die Gefahr hin als selbstgerecht zu erscheinen, kann der Kommentator die Frage nicht zurückhalten, was es in dieser Hinsicht mit dem geistlichen Ökumenismus, mit Umkehr und Erneuerung, auf sich hat. Zu begrüßen ist der Rückgriff auf Basilius, der sich zu seiner Zeit, z. B. im Streit mit den Pneumatomachen, den Gegnern des Bekenntnisses zur Gottheit des Heiligen Geistes, als Vorbild in Sachen ökumenischer Verständigungsarbeit gezeigt hatte. Zu begrüßen ist ebenfalls die ausdrückliche Betonung des Willens „zur immer stärkeren Förderung der Einheit mit den von uns getrennten Ostkirchen“, auch wenn diese Willensbekundung missverstanden werden kann und, wie gesagt, missverstanden wurde.

Die in UR 8,4 aufgestellten Prinzipien kommen, was die Gottesdienstgemeinschaft zwischen orthodoxen und katholischen Orientalen angeht, nach OE 27 so zur Anwendung: Orthodoxe Christen können die Sakramente der Buße, der Eucharistie und Krankensalbung in der katholischen Kirche von einem katholischen Priester empfangen. Voraussetzung ist, dass sie „von sich aus darum bitten“. Das heißt, es wird bezüglich der Eucharistie keine so genannte „offene Kommunion“ erklärt in dem Sinn, dass die Teilnahme an der Eucharistie der jeweils anderen Kirche selbstverständliche Praxis wird. Vielmehr geht es um den Einzelfall (der ja für sich zu einem „Dauerfall“ werden kann). Dass der nichtkatholische (orthodoxe) Christ „in rechter Weise vorbereitet“ sein soll, ist selbstverständlich und könnte aus ökumenischer Rücksicht auch unausgesprochen bleiben. Immerhin hieß es ja in OE 25, dass „nicht mehr gefordert werden [soll], als was das einfache Bekenntnis des katholischen Glaubens fordert“. Solche Ausnahmefälle sind auch für Christen aus anderen (z. B. reformatorischen) Kirchen unter Umständen denkbar. Was freilich nur im Verhältnis zu den Orthodoxen bislang¹⁵⁸ als möglich erachtet wird, ist der umgekehrte Fall, dass ein katholischer Christ von „nicht-katholischen Spendern“ die genannten Sakramente empfangen kann. Voraussetzung für diese Gegenseitigkeit ist im zweiten Fall, dass es sich um „nichtkatholische Spender“ handelt, „in deren Kirche es gültige Sakramente gibt“. Für die Orthodoxie ist das aus (römisch-) katholischer Sicht keine Frage, hinsichtlich der anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ legte man sich – bis heu-

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Auf dem Konzil wurden die altkatholische Kirche und die Anglikanische Gemeinschaft immer wieder in ihrem besonderen Status erwähnt, Konsequenzen hinsichtlich der *communicatio in sacris* daraus aber nicht gezogen.

te – nicht fest. Weitere Bedingungen sind die üblichen: Notlage, „wahrer geistlicher Nutzen“ (gibt es auch einen „unwahren“?), die Nichterreichbarkeit eines katholischen Priesters. Die beigefügten Adjektive (recht, gültig, wahr) können nicht nur in orthodoxen Ohren anstößig ankommen, sondern auch allgemein als Ausdruck latenten Misstrauens wahrgenommen werden. Falls dies nur ein Problem juristischer Absicherung sein sollte, stellt sich die Frage, wie weit eine solche Sprache, von ihrer juristischen Dehnbarkeit abgesehen, theologisch angemessen und pastoral empfehlenswert ist.

Weshalb nur die erwähnten drei Sakramente? Diese Frage wurde auch auf dem Konzil gestellt, einige wünschten die Ausweitung auf alle Sakramente, die Ordination ausgenommen. Das Kommissionsmitglied Hoeck fasst die Gegenargumente zusammen: „Bezüglich der Taufe war das jedoch deshalb nicht möglich, weil ja mit der Spendung dieses Sakraments normalerweise die Zugehörigkeit zur Kirche des Spenders gegeben ist; bezüglich der Ehe war es nicht ratsam, wenigstens soweit es sich nicht um eine Mischehe handelt, weil sie ja auch ein öffentlich rechtlicher Akt ist; bezüglich der Firmung endlich dürfte im allgemeinen eine dringende Notlage nicht bestehen.“¹⁵⁹

Die in **OE 28** angesprochenen Fälle (gottesdienstlicher) Gemeinschaft sind unproblematisch, weil es sich nicht um eine sakramentale Gemeinschaft handelt und es „zumeist um gesellschaftliche Verpflichtungen oder Rücksichten [geht], die in einer konfessionell so stark gemischten Bevölkerung wie im Osten auch für das Verhältnis der Kirchen zueinander von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein können“¹⁶⁰. Unproblematisch ist der Artikel auch deshalb, weil er lediglich bestätigt, was schon Praxis ist.

Mit **OE 29** schließt sich in bestimmter Hinsicht der Kreis, insofern nochmals an die Autorität der Ortsbischöfe erinnert wird, nicht ohne diese zu gemeinsamem Vorgehen zu ermahnen. Jetzt wird auch die schon früher fällige „Anhörung [Konsultation wäre angemessener!] auch der Hierarchen der getrennten Kirchen“ je nach Fall („gegebenenfalls“) angeraten.¹⁶¹ Die orthodoxen Bestimmungen sind in der Regel strenger, wenn auch hier die seelsorgerliche Praxis durch das Prinzip der Oikonomia¹⁶² gemildert werden kann. Muss zuerst das Panorthodoxe Konzil stattfinden, bevor die Ost-West-Ökumene voranschreiten kann?¹⁶³

¹⁵⁹ Hoeck, Kommentar 389.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Wie Hoeck insistiert auch Dick, Kommentar 491 f., auf einer soweit als möglichen Wechselseitigkeit.

¹⁶² Ich begnüge mich an dieser Stelle mit einem Hinweis auf Boumis, Das Kirchenrecht 155–158.

¹⁶³ Dick, Kommentar 492, äußert am Ende seines Kommentars entsprechende Hoffnungen. Wie lange noch müssen auch die Melkiten warten?

IX. Abschluss

OE 30 Erst in letzter Minute und kurz vor der Schlussabstimmung wurde dem Dekret dieser abschließende Artikel angefügt, „ein wenig aus ästhetischen Gründen, aber vor allem um gewisse Ideen und interessante Vorschläge mit hinein zu nehmen, die im Haupttext keinen Platz hatten finden können“¹⁶⁴. Vier Punkte sind angesprochen: (1) die Freude „über die fruchtbare und tatkräftige Zusammenarbeit der katholischen Ost- und Westkirchen“, nach Hoeck „recht optimistisch, um nicht zu sagen euphemistisch“¹⁶⁵ ausgedrückt; (2) die gleichzeitige Versicherung des provisorischen Charakters der Bestimmungen im Blick auf das Ziel einer vollen Kirchengemeinschaft zwischen Ost und West; (3) der fast beschwörende Aufruf zum Gebet um die Einheit wie für die Christen „jedweder Kirche“, die wegen ihres christlichen Bekenntnisses zu leiden haben; (4) die Selbstverpflichtung („wir alle wollen“) zur geschwisterlichen Liebe, konkretisiert durch eine Formulierung aus dem Römerbrief (12, 10), die aus die erste Grundtugend ökumenischer Geschwisterliebe bezeichnet werden könnte: sich gegenseitig in Ehrerbietung zuvorkommen.

Der provisorische Charakter könnte nach Hoeck auch solche mit dem Text „versöhnen, die in manchen und vielleicht gerade in entscheidenden Punkten nicht mit ihm einverstanden sind“¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Ebd. 495.

¹⁶⁵ Hoeck, Kommentar 390.

¹⁶⁶ Ebd.

C. Rückblick als Ausblick

Der Ausblick auf die Zukunft des Dekrets über die katholischen Ostkirchen und die damit verbundenen ökumenischen Hoffnungen kann angemessen als Rückblick geschehen. Insofern war die Kommentierung angesichts der heutigen Zeichen der Zeit, wie es dem Programm dieses Theologischen Kommentars zum Zweiten Vatikanischen Konzil entspricht, bereits der Blick nach vorn. Zum einen treffen wir in der Nachkonzilszeit bis heute weitgehend die gleichen Fragestellungen, vergleichbare Positionen und Tendenzen, das Ensemble von theologischen und nicht genuin theologischen Faktoren, Zusammenspiel wie Konkurrenz von lehramtlicher und wissenschaftlicher Autorität, von Basis und Leitung, von lehrmäßiger und gelebter (oder auch nicht gelebter) Ökumene. Wenn das Entscheidende dieses Dekrets wie auch des Ökumenismusdekrets der Lernprozess ist, dann ist das Entscheidende bei seiner Rezeption die Bereitschaft, diesen Prozess nachzuvollziehen und weiter zu entwickeln. Die Situation ist seit der politischen Wende in Europa nicht einfacher geworden, im Gegenteil: Seitdem hegt man z. T. auf orthodoxer Seite noch mehr den Verdacht der Proselytenmacherei, manche Ungeschicklichkeit der ökumenischen Diplomatie mag dazu ungewollt beitragen. Es zeigt sich aber andererseits auch, wie sehr gerade in den „orthodoxen Stamm-landen“ nationale Gefühle bestimmend sein oder werden können, so dass man sich eine Klärung des Verhältnisses von Staat, Nation und Kirche wünschte. Den in den ehemaligen kommunistischen Ländern unterdrückten unierten Kirchen geht es auch nicht automatisch besser. Sie kämpfen einerseits um die Rückgabe ihrer Kirchen, andererseits stellen sie teilweise so pointiert ihre Anrechte heraus und ihre Märtyrer vor Augen, dass sie das „in Ehrerbietung einander Zuvorkommen“ nicht gerade erleichtern. Freilich: dies alles darf ein „westlicher“, römischer Katholik nur mit großer Vorsicht und Zurückhaltung zur Sprache bringen. Dennoch hat Abtprimas Hoeck auch recht (und er folgt darin, wie wir sahen, nur der Überzeugung des Melkiten Dick), wenn er am Ende seines Kommentars schreibt: „Eine endgültige Lösung des hier anstehenden Problems wird erst möglich sein, wenn es – so paradox das klingt – jene Kirchen und ihre Hierarchien nicht mehr gibt, für die das Dekret bestimmt ist, sondern nur mehr *die* orientalischen mit der lateinischen brüderlich vereinten Kirchen, mit anderen Worten, wenn das Dekret eigentlich überflüssig geworden ist.“¹ Dass der Uniatismus keine (Dauer-) Lösung darstellt, wissen die katholischen Orientalen selbst am besten. In den ökumenischen Dialogen mit der Orthodoxie wurde das deutlich herausgestellt. Dennoch ist seit mehr als einem Jahrzehnt das offizielle theologische Gespräch wegen

¹ Ebd. 391.

der Frage bzw. des Verdachts des Proselytismus blockiert.² An hoffnungsvollen Schritten sei die theologisch-wissenschaftliche Zusammenarbeit von Theologen verschiedener Kirchen und weiterer Experten hinsichtlich des Erbes und der Gegenwart der syrischen Kirche erwähnt.³

Nun handelt das Dekret über die katholischen Ostkirchen ja nur im letzten Kapitel von den Beziehungen zu den Orthodoxen Kirchen, wenn diese auch in gewissem Sinn zum Kontext des gesamten Dekrets gehören. Darüber soll freilich nicht vergessen werden, welche Bedeutung dem Dekret für den innerkatholischen Lernprozess zukommt, vor allem als Herausforderung der römischen Ekklesiologie. Insofern ist es auch indirekt wieder für die ökumenischen Beziehungen zum Osten relevant. *Orientalium Ecclesiarum* ist der Testfall für eine innerkatholische Katholizität, für das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche, Primat und (kollegialem) Episkopat.

In dieser Hinsicht fällt die nachkonziliare Würdigung des Dekrets durch lateinische wie orientalische Katholiken differenziert aus, vermutlich so differenziert wie die auf dem Konzil bzw. in der Konzilskommission selbst vertretenen Positionen.⁴ Wie im Fall des Ökumenismusdekrets und der Erklärung *Nostra aetate* muss man wahrscheinlich sagen, dass *Orientalium Ecclesiarum* eher aussprechen konnte, wie es nicht mehr gehen kann, als wie der Weg in die und in der Zukunft aussehen wird. Wie die „Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ als verpflichtende Beschreibung der Haltung der Kirche im Sinne der Voraussetzung für einen noch zu führenden Dialog charakterisiert werden kann, so kann Ähnliches für *Unitatis redintegratio* und strukturell Vergleichbares, auch wenn es um einen innerkatholischen Dialog geht, für das Ostkirchendekret gesagt werden. Ein Meilenstein in der Wirkungsgeschichte von OE bzw. der konziliaren Diskussion war die Neue Fassung des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), promulgiert am 18. Oktober 1990. Es ist nicht mehr die Aufgabe dieses Kommentars, das Werk zu würdigen; dies muss den einschlägigen Expertinnen und Experten überlassen werden.⁵ Die Existenz eines eigenen Gesetzbuches für die Ostkirchen ist als solches ein Beweis für ihre Anerkennung und Würdigung als eigenständige Kirchen innerhalb der *Catholica*. Freilich dürfte dies nicht durch Einzelbestimmungen praktisch wieder ausgehöhlt werden. Einerseits ist der pauschale Vorwurf einer „Latinisierung im neuen ori-

² Seit der Vollversammlung der Dialogkommission in Freising 1990 (vgl. DwÜ 3, 555–560) blockiert dieses Problem die Arbeit; daran konnte auch der Dialog von Balamand/Libanon über den Uniatismus (ebd. 560–567) nichts ändern, wie sich dann bei der Zusammenkunft in Baltimore im Jahr 2000 herausstellte; s.a. den Kommentar zum Ökumenismusdekret in diesem Band.

³ Vgl. die in der Reihe „Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte“ erschienenen Bände: Tamcke – Heinz, *Zu Geschichte*; Tamcke, *Syriaca*; Winkler, *Ostsyrisches Christentum*.

⁴ Vgl. z.B. die einschlägigen Kapitel 32–34 in Hummer, *Orthodoxie und Zweites Vatikanum*. Selbstverständlich sind auch die Stellungnahmen aus den getrennten Kirchen relevant, besonders aus dem Bereich der Orthodoxie. Vgl. hierzu generell als Standardwerk Brun, *Orthodoxe Stimmen*.

⁵ Zehn Jahre nach der Promulgation fand in Wien eine einschlägige Tagung von Kirchenrechtlerinnen und Kirchenrechtlern statt, auf der die spezifischen Strukturen der katholischen Ostkirchen untersucht wurden; vgl. Gerosa, *Patriarchale und synodale Strukturen*.

entalischen Kodex als unbegründet“⁶ zurückzuweisen. Als „eigenberechtigte Kirchen“ stellen die katholischen Ostkirchen ein ökumenisches Modell dar⁷, das zu einem Lernprozess inspirieren könnte, wie im Sinne einer *Communio*-Ekklesio-logie Kirchengemeinschaft als eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ lebbar wird. Ob freilich die Patriarchen durch den CCEO alle ihre überlieferten „Rechte und Privilegien“ wieder erhalten haben⁸, müsste ebenso detaillierter erörtert werden wie das Verhältnis von Kardinalskollegium, Patriarchen, Bischofssynode theologisch weiter zu diskutieren ist und hoffentlich auch einmal in synodalen Strukturen einer *Communio*-Kirche abgebildet werden kann.⁹

⁶ Erdö, *Die Kodifikation* 199.

⁷ Vgl. Demel, *Die eigenberechtigte Kirche*.

⁸ Einschlägig sind die *cann.* 78–101 des CCEO.

⁹ Vgl. dazu, was die kanonistische Seite angeht, die Arbeiten von Faris und Nedungatt.

D. Bibliographie

- Alberigo, Giuseppe – Wittstadt, Klaus (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), 5 Bde., bisher erschienen: Bde. 1–3, Leuven – Mainz 1997–2002.
- Bienert, Wolfgang A., Osterfeststreit, in: LThK³ 7, 1171–1173.
- Brun, Maria, Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum, Freiburg/Schweiz 1988.
- Boumis, Panagiotis, Das Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche, in: Wilhelm Nyssen u. a. (Hg.), Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. 3, Düsseldorf 1997, 145–179.
- Caprile, Giovanni, Entstehungsgeschichte und Inhalt der vorbereiteten Schemata. Die Vorbereitungsorgane des Konzils und ihre Arbeit, in: LThK.E 3, 665–726.
- Demel, Sabine, Die eigenberechtigte Kirche als Modell für die Ökumene, in: Gerosa (Hg.), Patriarchale und synodale Strukturen 243–270.
- Dick, Ignace, Kommentar zu OE [12–30], in: Les Églises Orientales Catholiques (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 377–499.
- Edelby, Neophytos, Kommentar zu OE [1–11], in: Les Églises Orientales Catholiques (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 53–376.
- L'Église Grecque Melkite au Concile. Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au Concile œcuménique Vatican II, Beyrouth 1967.
- Erdő, Péter, Die Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts – Geschichte einer Latinisierung?, in: Gerosa (Hg.), Patriarchale und synodale Strukturen 191–200.
- Faris, John D., The Communion of Catholic Churches: Terminology and Ecclesiology, Brooklyn 1985.
- Faris, John D., The Latin Church *sui iuris*, in: The Jurist 62 (2002) 280–293.
- Gerosa, Libero – Demel, Sabine – Krämer, Peter – Müller, Ludger (Hg.), Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen, Münster 2001.
- Grootaers, Jan, Zwischen den Sitzungsperioden. Die „Zweite Vorbereitung“ des Konzils und ihre Gegner, in: Alberigo – Wittstadt, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2, 421–617.
- Hajjar, Joseph, Zwischen Rom und Byzanz. Die unierten Christen des Nahen Ostens, Mainz 1972 (frz. Orig. Paris 1962).
- Hoeck, Johannes M., Einleitung und Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen, in: LThK.E 1, 362–391.
- Hübner, Rainer M., Basilius der Große, Theologe der Ökumene, damals und heute, in: ders. (Hg.), Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung (FS Bischof A. Brehms), Regensburg 1981, 207–216.
- Hünemann, Peter, Das Apostolat für die Kranken und das Sakrament der Krankensalbung. Dogmatische Überlegungen angesichts der römischen Instruktion vom 13. 11. 1997, in: ThQ 178 (1998) 29–38.
- Hummer, Franz (Hg.), Orthodoxie und Zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene, Wien 1966.
- Jensen, Anne, Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen, Zürich – Einsiedeln – Köln 1986.
- Kasper, Walter, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: StZ 218 (2000) 795–804.

- Komonchak, Joseph A., Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung, in: Alberigo – Wittstadt, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1, 189–401.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben über einige Aspekte der Kirche als *Communio* v. 28.5.1992 (VAS 107), Bonn 1992.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus v. 6.8.2000 (VAS 148), Bonn 2000.
- Kongregation für die Glaubenslehre, Note über den Ausdruck „Schwesterkirche“, in: Michael J. Rainer (Red.), „Dominus Iesus“, Münster 2001, 305–309.
- Mitnacht, Alfons M., Einleitung zu OE, in: Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgaben, Bd. 2, Trier 1965, 5–14.
- Müller, Otfried (Hg.), *Vaticanum Secundum*, Bd. III/2, Leipzig 1967, Kap. XII: Aus der Arbeit des Konzils am Kurzschemata „De ecclesiis orientalibus – Über die Ostkirchen“, 703–743.
- Nedungatt, George, „Ecclesia universalis, particularis, singularis“, in: *Nuntia* 2 (1976) 75–87.
- Nedungatt, George, *The Patriarchal Ministry in the Church of the Third Millennium*, in: *The Jurist* 61 (2001) 1–89.
- Nedungatt, George, *A Guide to the Eastern Code*, Rom 2002.
- Neuner, Peter, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997.
- Papandreou, Damaskinos, Das Panorthodoxe Konzil, in: Wilhelm Nyssen u. a. (Hg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. 3, Düsseldorf 1997, 261–286.
- Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene v. 25.5.1995 (VAS 121), Bonn 1995.
- Ratzinger, Joseph, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982.
- Ruggieri, Giuseppe, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie, in: Alberigo – Wittstadt, Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 2, 351–419.
- Schneider, Theodor, *Der verdrängte Aufbruch. Ein Konzilslesebuch*, Mainz ²1991.
- Suttner, Ernst Ch., Das Ökumenismusdekret – bloß eine verheißungsvolle Utopie?, in: Jacob Kremer (Hg.), *Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute*, Innsbruck – Wien 1993, 154–179.
- Suttner, Ernst Ch., Art. *Orientalium Ecclesiarum*, in: *LThK*³ 7, 1130.
- Suttner, Ernst Ch., Art. *Ostkirchen, katholische O.*, in: *LThK*³ 7, 1204–1206.
- Suttner, Ernst Ch. – Potz, Richard, Art. *Patriarchat (II)*, in: *LThK*³ 7, 1465 f.
- Tamcke, Martin – Heinz, Andreas (Hg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen*, Münster 2000.
- Tamcke, Martin (Hg.), *Syriaca*, Münster 2002.
- Winkler, Dietmar W., *Ostsyrisches Christentum*, Münster 2003.
- Wohlmuth, Josef (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, 3 Bde., Paderborn 1998–2002.
- Zoghby, Elias, *Den zerrissenen Rock flicken ... Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten?*, Paderborn 1984.

**Theologischer Kommentar
zum Dekret über den Ökumenismus**

Unitatis redintegratio

von Bernd Jochen Hilberath

Inhalt

A. Einleitung	73
I. Der Erwartungshorizont – ein „ökumenisches“ Konzil	73
1. Ankündigung und Erwartungen	73
2. Die römisch-katholische Kirche und die Ökumenische Bewegung	75
3. Die Bedeutung des Einheitssekretariats	80
4. Die Rolle der Beobachter	85
5. Die Ziele des Konzils in ökumenischer Perspektive	88
II. Textgeschichte	93
1. Das Schema <i>De unitate Ecclesiae</i> „ <i>Ut omnes unum sint</i> “	94
2. Das erste Schema <i>De Oecumenismo</i> vom April 1963	95
3. Das zweite Schema und das Werden des endgültigen Textes	101
B. Kommentierung	104
I. Literarisches Genus und die Frage der Verbindlichkeit	104
II. Zielbestimmung: Förderung der Einheit (Vorwort: UR 1)	108
III. Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus (I. Kapitel: UR 2–4)	113
IV. Die praktische Verwirklichung des Ökumenismus (II. Kapitel: UR 5–12)	134
V. Die von Rom getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften (III. Kapitel: UR 13–23)	159
1. Zwei Kategorien von Spaltungen (UR 13)	162
2. Erster Teil: Die besondere Betrachtung der Ostkirchen (UR 14–18)	166
3. Zweiter Teil: Die getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften im Westen (UR 19–23)	177
4. Schluss: In der Zuversicht des Glaubens (UR 24)	193
C. Wertung und Wirkung	195
I. Ende der Rückkehr-Ökumene?	195
II. Der Lernprozess geht weiter	200
1. Auf der Ebene der Kirchenleitung	201
2. Auf der Ebene der theologischen Dialoge	204
3. An der Basis	211

III. Offene Fragen 212

D. Bibliographie 217

A. Einleitung

Das hier zu kommentierende Dekret dokumentiert auf dem Feld der Ökumene, was für das Konzil als ganzes behauptet werden kann: die katholische Kirche lässt sich auf einen Lernprozess ein. Das unübersehbare Erleben der Vielfalt einer Weltkirche, die Wahrnehmung der Mitbrüder aus den Katholischen Ostkirchen (der „Unierten“) und damit einer innerkatholischen Pluralität in Liturgie, Kirchenrecht und Lebensformen, die Begegnung mit den Beobachtern aus anderen Kirchen öffneten Augen und förderten eine Lernbereitschaft, die durch theologische Berater („periti“) und vor allem durch das neu gegründete Sekretariat zur Förderung der Einheit dynamisiert wurde. Wenn dieser Lernprozess mit das Entscheidende des Ereignisses *Konzil* darstellt, dann sind die Umsetzung und die Weiterentwicklung der Vorgaben des Ökumenismusdekrets entscheidend davon abhängig, dass Offenheit und Lernbereitschaft auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens, nicht zuletzt jedoch auf der Leitungsebene erhalten bleiben oder – durch ein geistgewirktes Ereignis – aufs Neue initiiert werden.

I. Der Erwartungshorizont – ein „ökumenisches“ Konzil

1. Ankündigung und Erwartungen

Allein schon der raumzeitliche Kontext signalisiert die ökumenische Intention: Am Fest der Bekehrung des Völkerapostels Paulus (25.1.1959) kündigt Papst Johannes XXIII. in St. Paul vor den Mauern vor Kardinälen, die zum Abschluss der Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen zusammengekommen waren, die Einberufung eines „allgemeinen Konzils für die Weltkirche“ an.¹ Giuseppe Alberigo² erinnert an die „Unschlüssigkeiten und Irrtümer“, welche die Proklamation eines „ökumenischen“ Konzils hervorrief. Als Kirchengeschichtler war dem Papst die altkirchliche Bedeutung von „ökumenisch“ als „den ganzen bewohnten Erdkreis bzw. die Weltkirche betreffend“ geläufig. In seinen Textfassungen spricht er von einem „allgemeinen“ Konzil, „ökumenisch“ erscheint in der offiziellen Version. Dies musste einerseits bei den anderen Kirchen Anstoß erregen. Vor allem die orthodoxen Kirchen sehen in den Konzilien des 2. Jahrtausends (Partikular-)Synoden der lateinischen Kirche; aus ihren Kreisen kommt

¹ Kritische Edition: Melloni, „Questa festiva ricorrenza“.

² Vgl. Alberigo, Ankündigung 1².

bis heute Kritik an der Bezeichnung „Zweites Vatikanisches Konzil“.³ Andererseits führte die Ankündigung zu hochgeschraubten Erwartungen eines „Unionskonzils“, bedeutete doch „ökumenisch“ in einer breiteren Öffentlichkeit „die Einheit der Kirche betreffend“. Bis heute wird ein Oszillieren in der Intention des Papstes selbst für möglich gehalten. Katholiken wie Nichtkatholiken rätselten darüber, ob die Ankündigung eines „ökumenischen“ Konzils „eine direkte Beteiligung der anderen christlichen Kirchen implizieren würde oder vielmehr die Einladung zu einer gemeinsamen Suche nach der Einheit bedeute“⁴. Nach einiger Zeit ließen aber die Klarstellungen verschiedener Seiten nicht auf sich warten, zumal neben Hoffnungen auch Befürchtungen und Bedenken geäußert wurden.⁵ In dem von Melloni editierten persönlichen Manuskript des Papstes spricht dieser „eine freundliche und erneute Einladung an die Gläubigen der getrennten Kirchen [!] [aus], mit uns an diesem Gastmahl der Gnade und Brüderlichkeit teilzunehmen, das sich so viele Seelen aus allen Teilen der Erde wünschen“⁶. Der Osservatore Romano brachte zunächst nur eine Pressemitteilung auf der Innenseite und publizierte erst Wochen später eine „gefeilte“ Fassung, nämlich: „eine erneute Einladung an die Gläubigen der getrennten Gemeinschaften [!], uns zu folgen, auch freundlicher Weise in dieser Suche nach Einheit und Gnade, das sich ...“⁷ War das noch ein „Feilen“ oder schon ein „Zurechtbiegen“? Der Kommentar eines der besten Kenner vatikanischer Vorgänge ist eindeutig: „So begann der Prozess, das Konzil herunterzuspielen, noch am selben Tag, an dem es angekündigt wurde.“⁸

Interessierte Reaktionen kamen nicht nur vom Weltrat der Kirchen, sondern auch von orthodoxen und anglikanischen Stellen. Die im Westen sich allmählich ausbreitende Skepsis gegenüber einer ökumenischen Initiative der römischen Kirche zeigte sich im Bereich der Orthodoxie noch deutlicher mit Enttäuschung gepaart. Welchen Weg zur Einheit der Papst vor Augen hatte, besser: welcher ihm mit der Zeit als realistisch erschien, zeigt eine Ansprache Ende April 1959. In ihr werden folgende Schritte benannt: „im Osten zuerst die Wiederannäherung, dann die Rekonziliation und schließlich die vollkommene Vereinigung so vieler getrennter Brüder mit der gemeinsamen alten Mutter; und im Westen die großmütige pastorale Zusammenarbeit der beiden Geistlichkeiten“⁹. Die päpstlichen Charakterisierungen der Aufgaben des kommenden Konzils oszillieren zwischen inner-römisch-katholischer Reform und ökumenischem Einheitstreben. Dabei sollte die Ausrichtung auf die Einheit der ganzen Menschheit nicht übersehen werden; angesichts konkreter politischer Ereignisse (Kuba-Krise) erhält sie immer mehr an Gewicht.

Aus nachkonziliarer Sicht ist die Beobachtung nicht ohne Reiz, dass der junge

³ Das gilt auch für die von uns eingeladenen Konsultoren Basdekis und Larentzakis.

⁴ Alberigo, Ankündigung 32 (mit Hinweis auf Äußerungen des Generalsekretärs des Weltrates der Kirchen W. A. Visser't Hooft).

⁵ Vgl. Alberigo, Ankündigung 20–36.

⁶ Zit. nach ebd. 17.

⁷ Zit. nach ebd. 17²⁸.

⁸ Hebblethwaite, Johannes XXIII. 268. Siehe dazu auch Hübner, Die prophetische Vision 205 f.

⁹ DMC I 903, zit. Alberigo, Ankündigung 42.

Schweizer Theologe und spätere Peritus Hans Küng in seinem Buch „Konzil und Wiedervereinigung“ die (beim Papst sich nach und nach herausbildende) realistische Einschätzung teilte: „dass das nächste ökumenische Konzil bei den ungeheuren und vielgestaltigen Schwierigkeiten einer Wiedervereinigung kein Unionskonzil sein könne ... Doch die Frage ist: Wird sich das Konzil im Proklamatorischen, Apologetischen und Zweitrangigen bewegen ..., oder wird es durch eine großzügige und tatkräftige Erneuerung der katholischen Kirche *wesentliche Voraussetzungen* für die Einigung schaffen“¹⁰. In die gleiche Richtung geht die Bemerkung Kardinal Beas, die Frage der Einheit könne „nicht auf einen Schlag gelöst werden. Man kann nach menschlichem Ermessen nicht erwarten, dass das Konzil sofort die Einheit verwirklicht, es sei denn durch ein großes Wunder des Heiligen Geistes“¹¹.

2. Die römisch-katholische Kirche und die Ökumenische Bewegung

Die Befürchtungen auf Seiten der nichtkatholischen Christenheit kamen nicht von ungefähr. Sollte eine durch die Entscheidungen des (I.) Vatikanischen Konzils geprägte Kirche tatsächlich in der Lage sein, sich auf die ökumenische Bewegung einzulassen?¹² Noch zu Beginn des Jahres 1959 erschien auf katholischer Seite ein ökumenisches Konzil, das die Kirchenspaltung zwischen Ost und West überwindet, als ein „Hirngespinnst“¹³. Das Utopische, d.h. die Ortlosigkeit eines solchen Unionskonzils ergab sich aus der römisch-katholischen Ekklesiologie. Ihr zufolge war die Einheit der Kirche, ja die *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, schon sichtbar gegeben: die römisch-katholischen Kirche ist die Kirche Jesu Christi. Von daher konnte es „ökumenische Bewegung“ nur außerhalb der eigenen Kirche geben – als Rückkehr zum „Vaterhaus“ bzw. zur „Mutterkirche“, während es umgekehrt selbst für getaufte Christenmenschen „außerhalb der (römisch-katholischen) Kirche kein Heil“ gab. Zu der Gemeinschaft in demselben Glauben und der Feier derselben Sakramente kam nämlich als drittes Merkmal des wahren Kirchesein hinzu: das „Stehen unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten, besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Pontifex“, wie Kardinal Bellarmin im Gegenzug zur *Confessio Augustana VII* („ist genug zu wahren Einigkeit der christlichen Kirchen, dass da einträglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden“) lehrte.¹⁴ Theologische Hilfskonstruktionen wie die Lehre vom *votum ecclesiae*, in Analogie zum Gedanken des *votum baptismi*, des Verlangens nach der Taufe, gebildet, mussten erhalten, um die

¹⁰ Küng, *Konzil und Wiedervereinigung* 183. Vgl. auch die Einschätzung Küngs in seinen Erinnerungen: Küng, *Erkämpfte Freiheit* 357–433 (VII: Kampf um die Freiheit des Konzils).

¹¹ Schmidt, *Bea* 372 f., zit. nach ebd. 45. Vgl. auch Bea, *Das II. Vatikanische Konzil*.

¹² Zur Entwicklung zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien siehe Petri, *Die römisch-katholische Kirche*.

¹³ Vgl. den Nachweis bei Alberigo, *Ankündigung* 29⁵⁸.

¹⁴ *Controversiarum de conciliis III*, 2, 317.

Nichtkatholischen Christen nicht ganz in der Nähe der „Heiden“ (Ungetauften) zu platzieren. Die römische Kirche verstand sich als „societas perfecta“, was nicht vollkommene, sondern autonome und autarke Gesellschaft besagt. Kirche braucht nicht den Staat, um Kirche zu sein, und die römisch-katholische Kirche braucht nicht andere „kirchliche Gemeinschaften“, um als die wahre Kirche Jesu Christi zu existieren. Sie braucht die Anderen nicht, um sie selbst zu sein; die Perspektive der Pastoralkonstitution, dass sie sich wesentlich auch von den Anderen her sehen und verstehen muss, lag der Kirche des Ersten Vatikanischen Konzils und der „pianischen Ära“ weithin fern.

Auch der Gedanke, durch Erneuerung im Innern denen „draußen“ die Rückkehr zu erleichtern, war nicht besonders ausgeprägt. Wer Reformen in Kirche und Theologie wollte, musste nicht selten unauffällig agieren oder wurde gar ausgegrenzt. Der Versuch, an Leben und Struktur der Alten Kirche Maß zu nehmen, führte die „Altkatholiken“ aus der römisch-katholischen Kirche hinaus. Sie nahmen manche Reform vorweg, die das Zweite Vatikanische Konzil initiierte oder seitdem immer wieder gefordert wird. Zugleich aber „[steht] bereits am Beginn der altkatholischen Bewegung der Gedanke der Einheit der Christen“. Schon 1872 „wurde eine Kommission eingesetzt, die in wissenschaftlicher Arbeit versuchen sollte, die kirchentrennenden Lehrdifferenzen zu bearbeiten und sie, wenn möglich, durch Glaubensaussagen zu ersetzen, die für alle christlichen Kirchen akzeptabel seien“. Die Bonner Unionsgespräche von 1874 und 1875 waren „die bedeutendsten ökumenischen Gespräche im 19. Jahrhundert“; an ihnen beteiligten sich neben den Altkatholiken vor allem Anglikaner und Orthodoxe, wenig Protestanten und „selbstverständlich“ keine Katholiken.¹⁵

Für die offizielle römisch-katholische Kirche kam nur eine „Rückkehr-Ökumene“ in Frage, auch wenn seit Leo XIII. (1878–1903) Päpste „freundlicher“ über „guten Glaubens“ getrennte Christen sprachen.¹⁶ Bevorzugte Adressaten waren die Orthodoxen und die Anglikaner, zu denen, was „Glauben und Kirchenverfassung“ angeht, eine größere Nähe bestand. Freilich haben sich die Hoffnungen auf eine Kirchengemeinschaft mit der Orthodoxie bis heute nicht erfüllt, ja sie scheinen gegenwärtig eher weiter gedämpft zu werden. Das Tauwetter zwischen Katholiken und Anglikanern wurde 1896 von Papst Leo XIII. wieder eingefroren, als er in einer Bulle die anglikanischen Weihen für ungültig erklärte.¹⁷ Hier gab es nach dem Konzil zahlreiche „agreements“, wenn auch die durch eine Hermeneutik des Verdachts geleitete Stellungnahme der Glaubenskongregation zu den Ergebnissen von ARCIC I (erste Gesprächsrunde der Anglikanisch – Römisch-ka-

¹⁵ Neuner – Kleinschwärzer-Meister, Handbuch 64.

¹⁶ Die Bedeutung Leo's XIII. hebt Thils, *Le décret* 8, ausdrücklich hervor; und er fügt hinzu: „Das Milieu war nicht bereit und nicht immer günstig. Wenn das Weizenkorn nicht stirbt ...“. Diese Aussage steht im Zusammenhang mit der Initiative für die Gebetsoktav um die Einheit; hinsichtlich der ekklesiologischen Grundposition ist der Papst kein Vorläufer des Zweiten Vatikanischen Konzils; vgl. Bavaud, *Le décret* 22–24.

¹⁷ Brief *Apostolicae curae et caritatis*: DH 3315–3319. Vgl. zum ökumenischen Hintergrund die am Fest der „Apostelfürsten“ des gleichen Jahres veröffentlichte Enzyklika *Satis cognitum* über die Einheit der Kirche: DH 3300–3310.

tholischen Internationalen Kommission) die offizielle Rezeption in weite Ferne rückte.¹⁸

Da nur eine Rückkehr-Ökumene in Frage kam, beteiligte sich die römisch-katholische Kirche an der außerhalb ihrer entstehenden ökumenischen Bewegung nicht, ja, diese konnte als anti-römisch beargwöhnt werden.¹⁹ Katholiken wurde die Teilnahme z. B. an der ersten Weltkonferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Lausanne 1927) verboten.²⁰ Im folgenden Januar 1928 bringt die Enzyklika *Mortalium animos* Pius' XI. den Hauptdissens auf folgende charakteristische Formel: „Wenn man somit auch viele Nichtkatholiken finden kann, welche die brüderliche Gemeinschaft in Christus Jesus mit lauter Stimme preisen, so findet sich aber kein einziger, dem es in den Sinn käme, sich der Lehre und der Leitung des Stellvertreters Jesu Christi zu unterwerfen und ihm zu gehorchen.“²¹ Die Enzyklika wurde als „kompromissloses“ Dokument der Rückkehr-Ökumene wahrgenommen.²² Auf der anderen Seite regt derselbe Papst die Errichtung der ostkirchlichen Studien in Chevotogne und Niederaltaich an und formuliert programmatisch: „Für die Wiedervereinigung ist vor allem notwendig, dass man einander kennt und liebt.“²³ Gilt das nur für die Begegnung mit orthodoxen Christen?

Diese Ambivalenz prägte auch das Pontifikat Pius' XII., der in seiner am Fest der Apostel Petrus und Paulus veröffentlichten Enzyklika *Mystici corporis* die vorherrschende juristische Ekklesiologie durch biblische Motive hätte aufbrechen können, jedoch unmissverständlich feststellt: „Zu den Gliedern der Kirche sind aber in Wirklichkeit [reapse] nur die zu zählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben und den wahren Glauben bekennen, die sich nicht selbst beklagenswerterweise vom Gefüge des Leibes getrennt haben oder wegen schwerster Verbrechen von der rechtmäßigen Autorität abgesondert wurden.“²⁴ Was kann

¹⁸ Text in: HerKorr 36 (1982) 288–293; dazu Ratzinger, Probleme und Hoffnungen; Frieling, Ökumenische Dialoge; kurze Übersicht zum anglikanisch-katholischen Dialog bei Neuner – Kleinschwärzer-Meister, Handbuch 142–149.

¹⁹ Zur Information vgl. neben Lexika und Handbüchern Tavad, Geschichte; Frieling, Der Weg. Als „offizieller“ Beginn der modernen Ökumenischen Bewegung wird im Allgemeinen die 1. Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 angesehen; mit 1517 beginnt das dreibändige Werk von Rouse-Neill und Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung. Zum Verhältnis von römisch-katholischer Kirche und Ökumenischer Bewegung vgl. das XV. Kap. des 2. Bandes (Tomkins, Die Römisch-Katholische Kirche), im 3. Band den Beitrag des Konzilsbeobachters Lukas Vischer (Die ökumenische Bewegung). Weiter historisch lehrreich v. Loewenich, Der moderne Katholizismus. Im Grunde gibt es Spaltungen und Einigungsbemühungen, seit es christliche Gemeinden und Kirchen gibt. An maßgeblichen Personen als „Vorläufer[n] der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts“ orientiert ist die Textsammlung von Beumer, Auf dem Wege.

²⁰ Dafür nahmen mit Zustimmung des Bischofs M. Besson 17 Schweizer Geistliche als Gäste teil; vgl. Becker, Einführung 11⁴.

²¹ Neuner – Kleinschwärzer-Meister, Handbuch 68, zitieren nach Rohrbasser, Heilslehre 404; vgl. den kurzen Ausschnitt zu „Aufgabe und Umfang des kirchlichen Lehramtes“: DH 3683.

²² Vgl. Tomkins, Römisch-Katholische Kirche 367 ff.; vgl. auch die detaillierte Analyse bei Bavaud, Le décret 34–42.

²³ Ebd. 67 nach Tavad, Geschichte 120.

²⁴ DH 3802.