

Die Problematik der unierten Kirche aus orthodoxer Sicht

von Mircea Basarab, München

Die Gemischte Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen und Orthodoxen Kirche hat sich bisher in sieben Vollversammlungen getroffen (Rhodos 1980, München 1982, Kreta 1984, Bari 1986–87, Neu Valamo/Finnland 1988, Freising/München 1990 und Balamand/Libanon 1993). Man erörterte gemeinsame Glaubensfragen oder solche, die sich noch dem gemeinsamen Glauben der beiden Schwesterkirchen widersetzen. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß beide Seiten großes Interesse an diesem Dialog zeigen und mit Ehrlichkeit und Liebe an eine Arbeit gehen, die schon eine bestimmte Genugtuung gebracht hat. Aus drei der sieben Vollversammlungen (München, Bari, Neu Valamo) erarbeitete die Gemischte Internationale Kommission einige gemeinsame Dokumente und veröffentlichte im Anschluß an die letzten zwei Vollversammlungen (Freising und Balamand) gemeinsame Erklärungen in bezug auf den Uniatismus, den sie vom historischen und ekklesiologischen Standpunkt aus bewertete. Sowohl die theologischen Dokumente als auch die gemeinsamen Erklärungen über den Uniatismus erfreuten sich im Rahmen der christlichen Welt besonderer Aufmerksamkeit.

Der Dialog bildet einen Akt der Demut, aber auch der Liebe und der Freude zwischen zwei Kirchen, die bis vor kurzem auf verschiedenen Barrikaden standen. Unsere Kirchen suchen jetzt nach Jahrhunderten schädlicher Trennung den gemeinsamen Weg zur Einheit. Die gemeinsamen Dokumente und die erwähnten Erklärungen spiegeln die Freude, aber auch die Spannung wider, die die Bemühungen nach der Einheit begleiten. Durch die Wiederherstellung der orientalisch-katholischen Kirchen in Osteuropa hat der Dialog seine alten theologischen Themen eine Zeit lang verlassen, um sich mit der Problematik des Uniatismus zu beschäftigen. Seit Jahren schon äußerte die Orthodoxe Kirche ihre Sorge gegenüber den proselytischen Formen des historischen Uniatismus oder gegenüber seinen aktuellen Erscheinungsformen¹. Aus diesem Grund warfen die Orthodoxen die Frage des Uniatismus im Rahmen der Diskussion der gemischten Dialogkommission in Bari (1987) und Neu Valamo (1988) auf, weil sie die Gemischte Kommission als befugtes Forum für die Diskussion und die Lösung der Problematik des Uniatismus ansahen. In diesem Sinne wurde in Neu Valamo eine Subkommission gegründet, die sich in Wien (Januar 1990) traf, um den Uniatismus unter der Perspektive neuer Verhältnisse in Osteuropa zu erörtern. Seit Wien und bis zur letzten Vollversammlung der Gemischten Internationalen Kommission in Libanon (Balamand, Juni 1993) drehten sich die Gespräche des Dialogs ausschließlich um den Uniatismus.

Vom historischen Blickwinkel aus betrachtet entstand der Uniatismus zu einer Zeit, in der kein Dialog zwischen den Katholiken und den Orthodoxen möglich war, und wurde

¹ Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, Genf 1986, *Una Sancta* 42 (1987) 11.

zumindest von orthodoxer Seite als ein Akt des Proselytismus gesehen, der oft unter Zwang oder mit politischen und sozialen Verlockungen durchgeführt wurde. Umgekehrt wurden in manchen Ländern (Ukraine 1946, Rumänien 1948) dem Uniatismus durch Gesetze gewaltsame Schranken gesetzt. Nach der Wende in Osteuropa bekam er wieder die Freiheit, sich neu zu gestalten. Die Wiederherstellung des Uniatismus hat eine gewisse Unruhe in die Beziehungen zwischen den Orthodoxen Kirchen und der Katholischen Kirche gebracht. Die Ekklesiologie, die das Aufkommen des Uniatismus verursacht, ist heute durch eine Ekklesiologie der Gemeinschaft der Schwesterkirchen ersetzt. Um den Uniatismus besser zu verstehen, versuchen wir, an den konkreten Fall Rumäniens zu erinnern.

Der Ursprung des Uniatismus in Siebenbürgen

Das Ende des 17. Jahrhunderts brachte in der Geschichte Siebenbürgens Änderungen, die das politische und religiöse Leben der Rumänen in den folgenden Jahrhunderten prägten. In politischer Hinsicht gehörte Siebenbürgen nach dem Frieden von Karlowitz (1699) zum österreichischen Kaiserreich. Die Infiltration der österreichischen Krone in Siebenbürgen ist aber viel älter als der erwähnte Frieden. Der Wiener Hof trat 1686 unter dem Vorwand, das Christentum zu schützen, ins Gespräch mit Michael Apaffy, dem Fürsten von Siebenbürgen, und es gelang ihm ein Jahr später, das Abkommen für die Stationierung der kaiserlichen Streitkräfte in Siebenbürgen zur Unterschrift zu bringen. Am 9. Mai 1688 stimmte unter Druck des Generals Caraffa der Landtag Siebenbürgens in die Unterwerfungserklärung ein und wurde somit als Fürstentum Siebenbürgen Provinz des österreichischen Kaiserreiches.

Das kaiserliche Diplom von 1691 bestätigte die Rechte der drei Nationen (ungarisch, sächsisch und szeklerisch) und der vier anerkannten Religionen (katholisch, lutherisch, calvinistisch und unitarisch). Die Rumänen, obwohl zahlreichste Nation und ihrer Religion nach orthodox, wurden in Siebenbürgen nur geduldet. In ihrer großen Zahl konnten sie aber in den Herrschaftsplänen der Habsburger zum Machtfaktor werden. Wir dürfen nicht vergessen, daß zu dieser Zeit Siebenbürgen unter dem Einfluß der Reform stand und die Katholiken nicht mehr die alleinige Rolle spielten. Unter den anerkannten Religionen war die katholische im Landtag nur schwach vertreten. Das Interesse Wiens war die Wiederherstellung einer katholischen Mehrheit im Landtag zum Nachteil der Privilegien, die die Calvinisten durch die Reform und die Unterstützung der calvinistischen Fürsten gewonnen hatten. Dank ihrer großen Zahl konnten die Rumänen die Machtverhältnisse zugunsten der Katholiken ändern. Um diese Änderung einzuleiten, sollten die Rumänen für den Katholizismus oder Uniatismus gewonnen werden, um auf diese Weise die Mehrheit im Landtag zu erreichen und die Macht der Calvinisten im Fürstentum zu brechen. Wien bezweckte, einen politischen wie auch einen religiösen Sieg davonzutragen. Darüber hinaus hätte der Übergang der Rumänen zum Uniatismus auch den Abbruch der religiösen Beziehungen zu den Fürsten und den orthodoxen Kirchen aus Moldau und der Walachei bedeutet. Ein solcher Akt hätte die Entfremdung der Rumänen aus Siebenbürgen von ihren Brüdern aus der Walachei und vom Metropolen von Buka-

rest, der den Metropolit von Alba Julia weihte, nach sich gezogen. Nicht nur die Weihe des Metropoliten, sondern auch wichtige Unterstützung haben die Rumänen in Siebenbürgen aus Bukarest erhalten. Das leopoldinische Diplom vom 19. März 1701 verbot Metropolit Athanasius (Atanasie Anghel) unter anderem gerade die Beziehungen mit dem Fürsten und dem Metropolit der Walachei².

Die Union eines Teils der Rumänen von Siebenbürgen mit Rom

Zur Stärkung des »Status Catholicus« im siebenbürgischen Landtag bediente sich der Wiener Hof der Hilfe des Jesuitenordens, der sich mit viel Eifer für die Verlockung der Rumänen zum Katholizismus einsetzte. Mit großer Geschicklichkeit wußten die Jesuitenpatres aus dem Mißerfolg der calvinistischen Bemühungen Kapital zu schlagen und fügten der Annahme der Union mit Rom politische und soziale Versprechungen hinzu. Bemerkenswert bleibt auch die Tatsache, daß die Anfänge der Union nur anhand der Dokumente studiert werden konnten, in deren Besitz jedoch die Jesuitenpatres waren³. Die Dokumente wurden von N. Nilles unter dem Titel veröffentlicht: *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte* 1885.

Um vor der Öffentlichkeit als Beschützer des Christentums zu erscheinen, konnte der Wiener Hof nur freie Entscheidungen der Rumänen ermutigen oder schützen. Aus diesem Grund suchte die jesuitische und später die unierte Historiographie, die Union der Rumänen Siebenbürgens als freien Wunsch der Metropolit Theophilus (Teofil) und Athanasius mit ihren Erzpriestern und Priestern darzustellen.

Unsere Aufmerksamkeit wird sich auf drei Synoden (Februar 1697; Oktober 1698 und 5. September 1700) konzentrieren, die von der unierten Historiographie als Unionssynoden betrachtet werden. Die Akten dieser Synoden wurden von N. Nilles⁴ veröffentlicht. Kritische Studien der Unionsdokumente wurden auch von J. Crisanu⁵, N. Densusianu⁶, G. Popovici⁷, St. Lupsa⁸ und S. Dragomir⁹ herausgegeben. Dumitru Stăniloae¹⁰ widmete

² E. Hurmuzaki, Fragmente zur Geschichte der Rumänen, Bd. II, Bukarest 1881, S. 54.

³ S. Dragomir, Românii din Transilvania și unirea lor cu Biserica Romei. Inceputurile unirii, *Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 865.

⁴ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte* 1885, Bd. I, S. 164–176; 200–217; 245–255.

⁵ J. Crisanu, Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I., Hermannstadt 1882.

⁶ N. Densusianu, *Independența bisericească a Mitropoliei române de Alba Julia, Brasov* 1893. Der Verfasser studierte kritisch die Hevenesissammlung aus der Universitätsbibliothek von Budapest.

⁷ G. Popoviciu, *Unirea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj 1901.

⁸ St. Lupsa, *Biserica ardeleană și »unirea«*, București 1949.

⁹ S. Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal*, Vol. I, Sibiu 1920, Vol. II, Sibiu 1930. Nach neuen gründlichen Nachforschungen der Dokumente aus den Archiven von Strigoni, Budapest und Cluj veröffentlichte S. Dragomir einen Artikel: Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 863–937. Der historische Teil unseres Beitrags folgt diesem Artikel.

¹⁰ D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român*, București 1973.

dem Uniatismus eine Studie und beleuchtet ihn in der rumänischen Geschichte und Kultur wie auch aus der ökumenischen Perspektive.

Die ersten Unionsversuche

Die unierte Historiographie ist nach den von Jesuiten bewahrten Dokumenten der Meinung, einer angeblichen Synode, die im Februar 1697 stattgefunden hätte, den ersten Unionsversuch zuschreiben zu können. Sie umfaßt die drei nicht unterzeichneten Protokolle der Synodalsitzungen mit einem sogenannten Unionsantrag des Metropoliten Theophilus vom 21. März 1697 und einem im Juni 1697 Kardinal Kollonich gewidmeten Brief als Synodalbeschluß zur Union mit Rom. Man behauptete, daß kurz nach dieser Synode der Metropolit Theophilus am 21. März einen Unionsbeschluß unterschrieben hätte, der die vier Punkte von Florenz annahm. Das rumänische Original der Protokolle wie auch das Original des sogenannten Unionsantrages, das angeblich Theophilus unterzeichnet hat, sind nicht auffindbar. Wir sollten nicht überrascht sein und auch nicht vergessen, daß die Tendenz, das rumänische Original zu veruntreuen wie auch die Gewohnheit, die lateinischen Übersetzungen dem rumänischen Original zu entfremden, keine Ausnahme in der Unionsgeschichte bildet. Eine ähnliche Tatsache ist auch im Unionsakt von 1698 vorgekommen. Schließlich wird die fünfte Urkunde, das Original des Kardinal Kollonich gewidmeten Briefs vom 10. Juni 1697, in der Bibliothek der Universität von Budapest bewahrt, und es trägt die gefälschten Unterschriften von Metropolit Theophilus, elf Erzpriestern und einem Priester.

S. Dragomir, bekannt für seine Kompetenz in der Geschichte Transsylvaniens, zieht nach der Untersuchung der erwähnten Dokumente die Schlußfolgerung, daß sie unecht sind. Er erhob folgende Einwände¹¹: Das Fehlen des rumänischen Textes der erwähnten Urkunden sowie der mangelnde Hinweis darauf, daß der existierende lateinische Text eine Übersetzung des rumänischen sei. Es ist schwer vorstellbar, daß die Akte der Synode vom Februar 1697 in Latein verfaßt wurden, d.h. in einer Sprache, welche die Erzpriester und der Metropolit nicht verstanden. Die erwähnten Urkunden enthalten Fachausdrücke (Missa für die Liturgie, Abendmahl des Herrn, Archidiakoni für Erzpriester, die akatholischen Fürsten u.s.w.), die einen katholischen Verfasser preisgeben, der einen fremden Wortschatz für die Protokolle und Urkunden der rumänischen orthodoxen Synoden benutzt. Die Tatsache, daß Theophilus Bischof statt Erzbischof oder gewöhnlich Metropolit genannt wurde, verrät ebenso eine Person außerhalb des orthodoxen Kreises. Die Tapferkeit, mit der Theophilus den Calvinismus angreift, in einer Zeit, in der die rumänische orthodoxe Kirche von Transsylvanien stark unter seinem Einfluß stand, stellt für uns die Authentizität der Synodalprotokolle in Frage. Der polemische Ton der Protokolle spiegelt eher die katholische Intoleranz der Zeit gegenüber dem Calvinismus wider und der lateinische Stil der Urkunden deutet darauf hin, daß die Jesuitenpatres darin verwickelt sein könnten.

¹¹ S. Dragomir, *România din Transilvania și unirea cu Biserica Romei, Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 870–874.

Die unierte Historiographie behauptet, daß die Protokolle der Synode aus Angst vor den Calvinisten nicht unterschrieben wurden¹². In diesem Fall aber stellt sich die Frage: Wie hatten der Metropolit und die Erzpriester den Mut, in einer Synode, wo auch der Superintendent anwesend sein sollte, die Haltung der Calvinisten gegenüber den orthodoxen Rumänen zu kritisieren?

Zweifel bestehen in bezug auf die Authentizität des Beschlusses vom 21. März 1697, weil die Synode im Februar stattgefunden hat und der Beschluß erst in der zweiten Hälfte des Monats März unterschrieben wurde. Die Unterschrift von Theophilus auf dem an Kardinal Kollonich gerichteten Brief vom 10. Juni 1697 ist falsch und sinnlos, weil der zitierte Brief die zwölf Unterzeichner betrifft. In diesem Brief ist nur indirekt die Rede vom Metropoliten und zudem in der 3. Person. Das graphologische Gutachten der Unterschrift Theophilus' zeigt, daß sie gefälscht ist. Man kann leicht zu dieser Schlußfolgerung kommen auch durch den Vergleich der Unterschrift vom 10. Juni mit der vom 9. April und der von seinem Testament am 12. Juli 1697. Auf Grund dieser Einwände zieht die orthodoxe Historiographie¹³ die Schlußfolgerung, daß die Synode vom Februar 1697 nicht stattgefunden hat und die erwähnten Akten Fälschungen sind. Falls diese Akten echt gewesen wären, hätte Wien keinen Grund gehabt, die Union nicht anzuerkennen.

Im September 1697 fuhr P. Baranyi als Gesandter des Status Catholicus nach Wien, um am Wiener Hof eine Denkschrift des Status zu übergeben, in der man die Billigung der Union der Rumänen mit Rom verlangt¹⁴. Die Antwort des Kaisers erschien am 14. April 1698 und berücksichtigte die politische Stellung der Calvinisten in Siebenbürgen. Zumindest auf dem Papier läßt sie den Rumänen die Möglichkeit, sich mit einer der vier anerkannten Konfessionen zu vereinigen oder weiter orthodox zu bleiben. Die orthodoxen Priester, die den griechischen Ritus behalten, aber den Papst als Oberhaupt der Kirche anerkennen wollten, werden künftig die Privilegien der römisch-katholischen Priester genießen¹⁵. Das kaiserliche Dekret war sehr verlockend, weil durch die Anerkennung des Bischofs von Rom, aber mit der Bewahrung des Ritus, die orthodoxen Priester die Privilegien der katholischen Priester erhielten. Gleichzeitig ist aber dieses Dekret auch ein Beweis, daß die Akten der Synode von 1697 wie auch der Unionsantrag von Theophilus in Wien unbekannt waren. Das Dekret spricht von der Union der Rumänen in der Zukunft und nicht von einem bereits vollzogenen Akt¹⁶. Falls der Unionsakt vom März 1697 existierte, ist für uns sehr schwer nachvollziehbar, warum der Kaiser in seinem De-

¹² O. Bârlea, Die Union der Rumänen (1697 bis 1701), in: W. de Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg – München 1963, S. 141.

¹³ M. Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 1981, Bd. II, S. 297–298 und die Bibliographie von S. 313–314, M. Păcurariu, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 358–359.

¹⁴ S. Dragomir, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 878; M. Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 1981, S. 299, M. Păcurariu, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 359–360.

¹⁵ N. Nilles, Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, S. 235; S. Dragomir, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 878.

¹⁶ S. Dragomir, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 880; M. Păcurariu, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 360.

kret vom April 1697 nur die Anerkennung des Papstes von den orthodoxen Rumänen verlangte. Oder genauso gut könnten wir uns fragen, was für einen Sinn das kaiserliche Dekret hat, wenn schon ein Unionsbeschluß existierte?

Kardinal Kollonich war aber über das Dekret Leopolds nicht begeistert, weil es von den Orthodoxen zu wenig forderte. Um die Unionsbedingungen klarzustellen, veröffentlichte Kollonich am 2. Juni 1698 ein Manifest, durch das er von denen, die die Union annehmen wollen, verlangte, das zu übernehmen, zu bekennen und zu glauben, was die Römisch-Katholische Kirche lehrt, bekennt und glaubt und besonders die vier Punkte von Florenz¹⁷. Der Kardinal wollte Klarheit, deshalb fügte er die dogmatischen Präzisierungen dem kaiserlichen Dekret vom 14. April 1698 bei, welches den Orthodoxen nur die Anerkennung des römischen Bischofs abverlangte.

Das Unionsmanifest von 1698

Auf Grund des kaiserlichen Dekrets vom 14. April 1698 und des Manifestes von Kardinal Kollonich vom 2. Juni 1698 begannen die Jesuitenpatres von Transylvanien (L. Baryni, Carol Neurauder, Ch. Gebhard und G. Hevenes) die Missionstätigkeit unter dem rumänisch-orthodoxen Klerus. Der neu gewählte Metropolit Athanasius (Atanasie Anghel) wird Ziel der Maßnahmen der Jesuiten.

In Verbindung mit dem Namen Athanasius bleibt das Manifest vom 7. Oktober 1698 als offizielle Urkunde der Union¹⁸, die aus einem zusammengefalteten DIN A4 Blatt besteht. Daran wurde ein DIN A5 Blatt geklebt und auf diese Weise ein Heftchen von sechs Seiten entwickelt. Auf der ersten Seite des Heftes befindet sich folgender Text in rumänischer Sprache¹⁹:

»Wir, die Unterzeichner, der Vladika, die Erzpriester und die Priester der rumänischen Kirchen geben allen, denen es gebührt, und besonders dem Lande Siebenbürgen bekannt: In Erwähnung des Wechsels dieser trügerischen Welt und der Unbeständigkeit und der Unsterblichkeit der Seelen, auf die man den größten Wert legen soll, vereinigen wir uns freiwillig mit der katholischen Kirche Roms und bekennen uns durch dieses schriftliche Zeugnis als Mitglieder dieser heiligen katholischen Kirche Roms. Und wir wollen mit denselben Privilegien leben, mit denen auch die Mitglieder und die Priester dieser heiligen Kirche leben, so wie Seine Hoheit unser Kaiser und gekrönter König uns durch die Gnade seines Dekrets mitteilt. Die Gnade Seiner Hoheit wollen wir nicht preisgeben, wie es sich für Getreue Seiner Hoheit geziemt, darum geben wir dieses schriftliche Zeugnis Seiner Hoheit und dem Lande Siebenbürgen, und zu dessen größter Glaubwürdigkeit versehen wir es mit unseren Unterschriften. Gegeben zu Alba Julia am 7. Oktober 1698«.

¹⁷ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885*, S. 197–198.

¹⁸ W. Nyssen, H. J. Schulz, P. Wierz (Hgg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd. I., Düsseldorf 1984, S. 283.

¹⁹ Die deutsche Übersetzung des Textes befindet sich auch bei O. Bârlea, *Die Union der Rumänen (1697 bis 1701)*, in: W. de Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München 1963, S. 153–154.

Nach diesem Text mit kleineren Buchstaben, ohne den Rand zu achten und mit offensichtlicher Bemühung, neue Präzisierungen einzuführen, wurde das folgende Postscriptum von 13 Reihen hinzugefügt:

»Aber so vereinigen wir uns und bekennen uns als Mitglieder heiliger katholischer Kirche Roms, daß uns und unsere Nachfahren aus dem Brauch unserer Kirche des Ostens niemand störe, sondern alle Zeremonien, Feste, Fastenzeiten wie bis jetzt auch fortan frei sind, um sie nach dem alten Kalender halten zu können. Und niemand soll die Macht haben, unseren ehrwürdigen Vladika Athanasius bis zum Tod Seiner Heiligkeit von seinem Stuhl zu vertreiben. Und wenn er stirbt, soll es im Willen der Synode stehen, den Vladika zu wählen. Seine Heiligkeit der Papst und Seine Hoheit der Kaiser sollen ihn bestätigen und der Patriarch, der sich unter der siegreichen Herrschaft Seiner Hoheit finden sollte, soll ihn weihen. Im Brauch und in den Ämtern der Erzpriester, der gegenwärtigen wie der zukünftigen, darf sich niemand in irgendeiner Weise einmischen, sondern sie sollen wie bis jetzt erhalten werden. Aber wenn wir und unsere Nachfahren in dieser Vereinbarung nicht gelassen werden, sollen unsere Siegel und Unterschriften, die wir gegeben haben, keine Kraft mehr besitzen. All dies haben wir mit dem Siegel unserer Metropole zur größeren Glaubwürdigkeit besiegelt«.

Auf den Seiten 3–5 folgen die Unterschriften von 38 Erzpriestern mit deren Siegel. Auf Seite 5 befindet sich im Anschluß an die Unterschriften der Erzpriester eine Klausel, die nach graphologischer Untersuchung Metropolit Athanasius selbst zugeschrieben wird. Die Klausel ist von großer Bedeutung und hat den folgenden Inhalt:

»Und so vereinigen wir uns, die oben Unterzeichnenden, daß unsere ganze Religion (Gesetz), der Ritus der Kirche, die Liturgie (am Rande des Textes: und unser Kalender) und die Fastenzeiten unangetastet bleiben. Wenn aber diese nicht unangetastet bleiben, dann sollen auch unsere Siegel keine verpflichtende Kraft für uns haben und unser Vládika Athanasius soll als Haupt bleiben und niemand soll ihn belästigen«.

Beachtenswert bleibt die Tatsache, daß Athanasius dieses Manifest nicht unterschrieben hat. Seine Unterschrift finden wir nicht unter dem Text der ersten Seite, nicht neben den Unterschriften der Erzpriester und auch nicht unter der Klausel, die vom Vladika selbst auf Seite 5 eingeführt wurde.

Die zweite Seite des Manifestes hat den folgenden lateinischen Text, der nur teilweise mit dem rumänischen Original der ersten Seite übereinstimmt:

»Nos infrascripti Ecclesiae Valachicae in Transylvania Episcopus, Archi-Diaconi et Clerus universus memoriae commendamus tenore praesentium quibus expedit universis, maxime vero inclitis regni Transylvaniae Statibus.

Considerata, tum fluxa humanae vitae instabilitate tum etiam animae (cujus in omnibus potior cura habenda) immortalitate, libere ac sponte impulsu Divini Numinis, cum Ecclesia Romano-Catholica Unionem inimus ejusdemque Sanctae Matris Romano-Catholicae Ecclesia commembra nos tenore praesentium declaramus, omnia admittentes, profitentes et credentes quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor puncta, in quibus hactenus dissentire videbamus, quae etiam in clementissimo Suae Sacratissimae Majestatis Decreto ac Diplomate nobis insinuantur. Quapropter iisdem prorsus juribus ac privilegiis, quibus ejusdem Sanctae Matris Ecclesiae presbyteri ex indulto sacrorum Canonum ac Divorum quondam Regni Hungariae Regum utuntur, nos

quoque juxta praeonominatim Sacrae Caesariae Regiaeque Majestatis Decretum a modo et deinceps uti ejusdem commembra frui ac gaudere volumus. In cujus majorem fidem ac robur praesens Manifestum nostrum propria manus syngrapha nec non sigillo communimus. Anno 1698 7. Octobris Albae Juliae.

Eine aufmerksame Lektüre der drei Teile des Unionsaktes bietet dem Leser einige wichtige Dinge. Es handelt sich um die Union, die nicht, wie wir in solchen Fällen erwarten, von religiösen Gründen veranlaßt, sondern um der Erhaltung einiger materieller Privilegien willen eingegangen wurde. Die Unterzeichner verlangten, dieselben Privilegien zu genießen, wie sie den katholischen Priestern zustanden. Wir erfahren, daß diese Union vom Kaiser verordnet wurde und diejenigen, die sie angenommen haben, sie als Loyalitätsakt gegenüber »unserem Kaiser und gekrönten König« »sowie es sich für Getreue Seiner Hoheit geziemt« verstanden. Diese Unionserklärung hat keinen religiösen Grund zur Basis, sondern die Achtung eines kaiserlichen Erlasses, der für diejenigen, die die Union annehmen, soziale und materielle Folgen bedeutet. Deshalb wird das Unionsmanifest oft auch als ein Sozialabkommen betrachtet, das die Beziehungen der unierten Rumänen aus Siebenbürgen mit dem Wiener Hof regelt²⁰.

Der erste Zusatz der ersten Seite enthält erstrangige religiöse Präzisierungen. Die Kirche des Ostens wird »unsere Kirche« genannt und von ihrer Lehre, Disziplin und ihrem Kultus wollten sich die Unterzeichner des Unionsaktes nicht trennen. Der Verfasser dieses Zusatzes betont, daß die 38 Unterzeichner des Unionsaktes nur unter der Bedingung die Union annehmen, daß sie weiter alles, was sie bis jetzt respektiert haben, bewahren können. Die Zeremonien, das Fasten, der Kalender, die Feiertage, die Bräuche sollen auch nach der Union dieselben bleiben. Die Vorrechte der Erzpriester und die Wahl des Metropoliten werden wie bis jetzt beibehalten. Neu wird die Tatsache, daß die Wahl des Hierarchen auch vom Papst bestätigt sein sollte und die Weihe des Metropoliten nicht mehr in Bukarest stattfinden wird, sondern er vom Patriarchen des österreichischen Kaisertums geweiht wird. Falls Änderungen zu dieser Vereinbarung auftreten, sind die Unterzeichner wie auch ihre Nachfahren nicht mehr verpflichtet, die Union zu bewahren.

Der dritte Abschnitt, das Kodizill von Seite 5, wurde vom Vladika selbst hinzugefügt. Es ist kurz, aber sehr deutlich und spiegelt die Sorge Athanasius' wider, der nichts ändern wollte. Das Gesetz (Religion), die dogmatische und die liturgische Lehre, sollten unangestastet bleiben. Die Nichtachtung dieser Bedingung hat die Nichtigkeit des Aktes zur Konsequenz. Diese wiederholten Präzisierungen verraten die Unsicherheit und das Mißtrauen des Metropoliten, der mit allen Mitteln versuchte, sich so teuer wie möglich zu verkaufen. Diese Zusätze in einem so wichtigen Akt wie dem Unionsmanifest lassen die gespannten Beziehungen zwischen den Unterzeichnern und denjenigen, die den Akt verlangten, durchblicken. Zur selben Schlußfolgerung kommen wir auch, wenn wir einen Vergleich zwischen dem rumänischen Text und seiner lateinischen Übersetzung anstellen. Die beiden Texte stimmen über weite Teile nicht überein so wie es die Ehrlichkeit des Aktes verlangte. Der lateinische enthält wichtige dogmatische Elemente, die im ru-

²⁰ I. Lumperdean, Nation et confession au XVIIIe siècle. Options et préoccupations pour l'union ecclésiastique des Roumains de Transylvanie, in: N. Bocsan, I. Lumperdean, I.A. Pop, Ethnie et confession en Transylvanie, Cluj-Napoca 1996, S. 68.

mänischen Original nicht einmal erwähnt sind. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß der rumänische Text von den Erzpriestern unterschrieben wurde, weil für sie wie auch für den Metropolit Latein unbekannt war.

Auf jeden Fall spricht das rumänische Original nur allgemein von der Union und von der Tatsache, daß diejenigen, die die Union annehmen, sich zu Mitgliedern der Katholischen Kirche erklären, nicht aber auf die Lehre und die Disziplin der Orthodoxen Kirche verzichten. Wie paradox es auch scheinen mag, diese Union wurde von den Unterzeichnern des Unionsaktes 1698 in diesem Sinne verstanden. Ganz anders stellt der lateinische Text die Union dar, er gibt ihr eine theologische Grundlage. Dem Jesuitenpater Baranyi war bewußt, daß der viel zu allgemeine rumänische Text (anders wurde er von den Rumänen nicht akzeptiert) Kardinal Kollonich, dessen Standpunkt das Manifest vom 2. Juni 1698 äußerte, nicht zufriedengestellt hätte. Aus diesem Grund hat der Verfasser der lateinischen Übersetzung die theologische Klausel hinzugefügt. Im rumänischen Original erinnerten die Erzpriester, daß sie die Union freiwillig annehmen. Die lateinische Übersetzung stellt das Ganze unter »*Gottes Anregung*«, und die römische Kirche wurde »*Mutter*« genannt, während der rumänische Text die Ostkirche als »*unsere Kirche*« betrachtet. Das rumänische Original betont, daß diejenigen, die die Union annehmen unter der Bedingung der Bewahrung ihres Glaubens, der Tradition und der Liturgie, Mitglieder der römischen Kirche werden, während in der lateinischen Übersetzung sie sich zu »*Mitglieder(n) der römisch-katholischen Mutterkirche erklären und alles annehmen, bekennen und glauben, was sie annimmt, bekennt und glaubt, besonders die vier Punkte von denen sie wußten, daß sie sich unterscheiden*«.

Es ist jedermann klar, daß der Unterschied zwischen den beiden Texten tiefgreifend ist. Es ist kein Wunder, daß der unierte Historiker Nicolae Densusianu bei der Entdeckung des rumänischen Originals im Jahr 1879 seiner Empörung mit folgenden Worten freien Lauf ließ: »*Die betrügerische Absicht ist also offensichtlich. Wir haben vor uns eine Übersetzung niederträchtigster und kriminellster Art, eine Fälschung eines öffentlichen Dokuments eines kirchlich-politischen Abkommens, um das rumänische Volk den Katholiken unterzuordnen und die rumänische Kirche zu Alba Iulia aufzulösen.*«²¹

Die Fälschung war lange Zeit nicht bekannt, weil das Original der Unionserklärung verschwand und die unierte Kirche Siebenbürgens ihre Geburtsurkunde bis 1879 nicht kannte. Veröffentlicht und von der unierten Historiographie weitergegeben wurde nur die rumänische Übersetzung des lateinischen Textes. Der Originalakt vom 7. Oktober 1698 verschwand und wurde erst 1879 in der Universitätsbibliothek in Budapest von N. Densusianu entdeckt. 181 Jahre war nur die rumänische Übersetzung des lateinischen Textes bekannt, nach der die Union »*von Gott angeregt*« wurde und die Erzpriester die katholische Lehre annahmen.

Im Hinblick auf die Synode vom 7. Oktober 1698 erheben die Historiker verschiedene Einwände, die in die Meinung münden, daß die Synode nicht stattgefunden hat und die Unionserklärung das Ergebnis der Verhandlungen zwischen P. Baranyi und dem Metropolit Athanasius (umringt von den Erzpriestern) sein konnte. Kein Dokument erinnert

²¹ N. Densusianu, *Independența bisericească a Mitropoliei române de Alba Iulia, Brasov 1893*; bei D. Stăni-loae, *Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român, Bucuresti 1973*, S. 24.

uns, daß eine Synode zu diesem Datum stattgefunden hätte.²² Die Historiker ziehen die Schlußfolgerung, daß die Unionserklärung nicht in einer Synode erlassen wurde. Kaum vorstellbar, daß ein Akt von solcher Bedeutung in derartiger Papiernot zur Unterschrift vorgelegt wurde. Es fehlt auch die gewohnte Formel der Synode: »Wir die Synode, alle Erzpriester des Landes Siebenbürgens ...« Statt dessen fängt der Akt von 1698 an: »Wir ... der Vladika, die Erzpriester und die Priester der rumänischen Kirchen ...« Wir sind auch von den zugefügten Texten überrascht, die die Angst und das Zögern und keineswegs den Beschluß einer von der Union begeisterten Synode ausdrücken. All dies gibt nur einige Gründe wieder, warum die Historiker an der Tatsache zweifeln, daß das Unionsmanifest der Beschluß einer Synode wäre.²³

Am 14. September 1700 tagte in Alba Iulia die große Synode, von der uns 28 Kanones erhalten blieben²⁴ und in denen keine Rede von der Union mit Rom ist. Der 26. Kanon sieht die Gebete für den Kaiser und den Erzbischof Siebenbürgens vor. Im Falle einer Union 1698 hätten wir erwartet, daß die Synode auch die Erwähnung des Papstes während der Liturgie verankert, um so mehr als der 26. Kanon schon ähnliche Beschlüsse traf. Eine ähnliche Entscheidung wäre auch im Sinne des Dekretes Leopolds (14. April 1698) gewesen.

P. Baranyi überrascht uns mit einer neuen Unionserklärung, die das Datum des 5. September 1700 trägt. Diese Erklärung wäre von 54 Erzpriestern unterschrieben worden. Die Historiker, unter ihnen auch unierte, sind der Meinung, daß es sich hier nicht um Unterschriften, sondern um eine Namensliste der Erzpriester aus der Zeit Athanasius' handelt. Unter den Erzpriestern sind Personen zu finden, wie z.B. Vasile aus Brasov, die nie unierte waren und die die Authentizität der Unterschriften in Frage stellen. Von allen Unionsakten sind »die von 1700 am wenigsten gelungen«²⁵. Auch diesmal fehlt das Original und Athanasius' Unterschrift ist gefälscht. Die ganze Zeit zögerte Athanasius. Er veröffentlichte weiterhin orthodoxe Bücher ohne Filioque und erhielt vom Fürsten Constantin Brâncoveanu aus der Walachei materielle Unterstützung. Obwohl Athanasius Gesprächspartner von Baranyi war, hat es keinen Beweis gegeben, daß er unierte war, sondern, ganz im Gegenteil, wütend schrie er seine Erzpriester an: »Ihr seid unierte, nicht ich«²⁶. All diese Tatsachen festigen die Überzeugung, daß Athanasius keine Unionserklärung unterschrieb. Man hat mit ihm Gespräche geführt, aber er hat keine schriftliche Erklärung in diesem Sinne abgegeben. Aus diesen Gründen haben die Jesuitenpatres kein Vertrauen zu ihm gehabt. Der Jesuit Christoph Gebhard von Sibiu wußte sogar, daß der

²² S. Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei, Biserica ortodoxă Română* 9–10 (1962) 892.894; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* Bd. II, București 1981, S. 303; Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 363.

²³ S. Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei, Biserica ortodoxă Română* 9–10 (1962) 902; M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Bd. II, București 1981, S. 303, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 363.

²⁴ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte* 1885, S. 250–255.

²⁵ S. Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei, Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 906.

²⁶ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte* 1885, S. 262: »Vos estis uniti, non ego.«

Metropolit Athanasius sich dem Vertrauensmann von Constantin Brâncoveanu als nicht uniert erklärte.²⁷

Zur Klarstellung seiner Position wurde Athanasius nach Wien berufen, wo man eine deutliche Unionserklärung von ihm zu erhalten hoffte. Vor seiner Fahrt aber hat Athanasius die Synode einberufen und sich die Treue der Erzpriester zu sichern versucht. Die Synode stellt einen Beschluß aus, der von den Teilnehmern unterschrieben wurde. Der Beschluß, sein Stil, seine Sprache und Struktur, die Unterschriften und die Tatsache, daß jeder Unterzeichner erwähnt, warum er unterschrieben hat, sind ganz anders als die Beschlüsse der drei oben erwähnten Synoden. Dieser Beschluß gliedert sich in Stil und Form ähnlich der authentischen synodalen Akte. Alle Unterzeichner äußern den Wunsch, daß der Metropolit seinen Stuhl behalten solle und schließen auch die Einmischung der Fremden »in die bischöflichen Sachen« aus. Die Synode läßt sich mit keinem Wort über die Union aus. Ausgerüstet mit dieser Loyalitätsakte gegenüber seiner Person und der Synode als Institution (das Original des Aktes befindet sich in der Sammlung Hevenesí) fährt Athanasius nach Wien, das nach der unierten Historiographie bis 1700 keine deutliche Anerkennung der Union verabschiedete.²⁸ Diese Tatsache spricht für die Abwesenheit einer Unionserklärung, die von einer Synode deutlich beschlossen wurde. Es gab bestimmt Gespräche und Verhandlungen, die aber vom Wiener Hof und Kardinal Kollonich nicht in einer öffentlichen und zufriedenstellenden Akte konkretisiert wurden. Es war jetzt an der Zeit, daß ein Glaubensbekenntnis und ein öffentliches Dokument in Anwesenheit der Wiener und der kirchlichen Behörden aufgesetzt wurde.

In Wien setzte man Athanasius mit 22 Anklagen²⁹ auf die Gerichtsbank und bezichtigte ihn unter anderem der Opposition gegen die Union und der Tatsache, daß er nicht seine Unterschrift unter das Unionsdekret setzte. Athanasius wurde aber unter der Bedingung, die Union, das Glaubensbekenntnis und einen Jesuitentheologen als Berater anzunehmen, der die Rolle und die Tätigkeit des Metropoliten zu zensieren hatte, von allen Anklagen freigesprochen.³⁰ Athanasius wurde zu einem Tridentinischen Glaubensbekenntnis und zum Eid auf den Papst gezwungen. Kollonich ignorierte den in der Unionserklärung geäußerten Wunsch der Rumänen, oder er kannte ihn nicht und »faßte die Union als Forderung oder auch als Konzession von Seiten der römischen Kirche und des Kaisers auf«³¹. In Wien mußte Athanasius weitere Erniedrigungen auf sich nehmen. Er wurde noch einmal zum Priester und dann zum Bischof geweiht. Vom Metropoliten Transylvaniens wurde er zum Bischof degradiert, der dem lateinischen Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn unterstand. Athanasius mußte sich auch zu einer Erniedrigungserklärung gegenüber dem katholischen Erzbischof verpflichten. Der rumänische Historiker N. Iorga

²⁷ S. Dragomir, *Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, Biserica Ortodoxă Română* 9–10 (1962) 294: »dixisse, se non esse unitum«.

²⁸ O. Bârlea, *Die Union der Rumänen (1697 bis 1701)*, in: W. de Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg – München 1963, S. 167 u. 169.

²⁹ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte* 1885, S. 259–262.

³⁰ N. Nilles, a.a.O., S. 258, 259; M. Păcurariu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, (Oikonomia Bd. 33), S. 365–366.

³¹ O. Bârlea, *Die Union der Rumänen (1697 bis 1701)*, in: W. Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg – München 1963, S. 170–171.

verurteilte die Geste des Athanasius als »den bis dahin erniedrigsten öffentlich begangenen Akt eines rumänischen Bischofs«³². Der unierte Historiker Z. Pâclisanu meinte: »Kardinal Kollonich und seine Berater haben jedes Maß überschritten. Die Bedingungen, die man dem rumänischen Bischof auferlegte, machen geradezu den Eindruck strenger Strafen gegenüber einem Delinquenten, und sie stehen in der Geschichte der Union einzig dar«.³³

Durch das Leopoldinische Diplom vom 19. März 1701 wurde Athanasius als Bischof der mit Rom unierten Rumänen anerkannt. Dieses Diplom mit den vorhergesehenen Rechten für die Unierten kann als Geburtsurkunde der unierten Kirche angesehen werden. Für die versprochenen Rechte aber mußten die Rumänen kämpfen, weil Wien sie nach der Union vergaß.

Die rumänisch-orthodoxe Kirche betrachtet diese schmerzhaft Trennung ihrer Mitglieder als vom Staat unterstützten Proselytismus, der von der Gewalt Gebrauch machte, um die Rumänen von der Union zu überzeugen.³⁴ Ein Teil der Unierten seinerseits hat die Union mit Rom als einen Bruch der rumänischen Einheit betrachtet. Der Kanoniker Ioan M. Moldovan von Blaj meinte: »Die Rumänen, die bis jetzt (bis zur Union mit Rom) eins waren im Guten und Bösen sind von jetzt an in zwei (Kirchen) gespalten und oft untereinander zerstritten ... als seien sie nicht Brüder vom selben Blute«.³⁵ Simion Bărnutiu, Teilnehmer an der Revolution von 1848 und uniierter Professor in Blaj, äußert sich gegenüber der Union sehr kritisch: »Mit der erheblichen Protektion aus Strigoni (gemeint ist das katholische Erzbistum von Esztergom) produzierten die Jesuiten falsche Diplome, holten die Erlasse des Hofes und die Bulle von Rom zur Unterdrückung der rumänischen Kirche. In diesen unglücklichen Zeiten trat gleichzeitig mit der Union ein Haß unter den Rumänen auf. Verlangt nicht, daß wir den Streit zwischen Eltern und Söhnen beschreiben, wie Brüder sich schlugen ohne zu wissen warum, wie unsere Priester sich gegenseitig verbannten ..., wie die unierten Bischöfe die Mönche aufhetzten, um Proselyten aus Rumänen zu gewinnen.«³⁶

Papiu Ilarian, der unierte Biograph von Gheorghe Sincai meinte, daß niemand größeren Mut aufbrachte, die Veruntreuung, durch die die Union zustande kam, aufzuzeigen als er. Sincai und Klein haben den Zweck der Union erkannt: einerseits die Zahl der Katholiken in Siebenbürgen zu mehren und andererseits »die Rumänen zu schwächen und sie unter dem Vorwand der Religion in die neue Knechtschaft der ungarischen Grafen zu werfen«³⁷.

³² N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*, Bd. II, Vălenii de Munte 1929, S. 29.

³³ O. Bârlea, *Die Union der Rumänen (1697 bis 1701)*, in: W. Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg – München 1963, S. 174.

³⁴ General Rabutin bekam geheime Anweisungen vom Kaiser zur Unterstützung der Union der Rumänen mit den Katholiken. Csérey Mihály, *Historia 1661–1771*, Pest 1852, bei J. Crisianu, *Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I.*, Hermannstadt 1882, S. 49. General Bukow zerstörte 1760–1761 ca. 200 orthodoxe Klöster und Kirchen in Siebenbürgen.

³⁵ Ioan M. Moldovan, *Istoria Ardealului*, Blaj 1875, bei N. Mladin, *Biserica Ortodoxă Română una și aceeași în toate timpurile*, Sibiu 1968, S. 171–172.

³⁶ Die Rede von S. Bărnutiu für die Versammlung von 1848 bei D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania în cercare de dezmembrare a poporului român*, București 1973, S. 148–149.

³⁷ D. Stăniloae, a. a. O., S. 125.

Der Jesuitenpater Gabriel Kapi von Cluj faßte wie kein anderer die Mentalität der Zeit, das Ziel und die Methode des Uniatismus zusammen: zuerst nur das notwendigste und mit der Zeit auch den Rest. Pater Kapi schrieb an Kardinal Kollonich folgendes: »Ich meine, daß wir jetzt nur für die eigentliche Erhaltung dieser Union arbeiten werden. Alle schweren Mißbräuche der Rumänen zu beseitigen, ist zu gefährlich wie auch unmöglich. Eben deshalb genügt es, daß der Bischof und die anderen unter ihnen, die den Glauben und die Union bekennen, gemeinsam versprechen werden, daß sie der Kirche Roms wie auch ihren Repräsentanten anhängen wollen ... Es wird unsere Sorge sein, in künftigen Zeiten viele ihrer Bräuche und sogar ihre Liturgie und ihr Heiligtum unmerklich abzuändern, ihnen erklärend, daß dies durch die Dummheit und Faulheit der Priester dieser Gegend eingedrungen ist ...«³⁸. Wenn wir der Unionserklärung vom 7. Oktober 1698 den oben erwähnten Text von G. Kapi beilegen, wird jedem deutlich, wie unterschiedlich die Ziele der im Gespräch engagierten Seiten waren. Um die Ziele der Rumänen noch deutlicher zu machen, geben wir die Auslegung des Unionsaktes wieder, die 1737 vom unierten und von allen Rumänen geehrten Bischof Inochentie Micu Klein verabschiedet wurde: »Ich und mein Klerus haben uns unierte (mit Rom) unter der Bedingung, Gewinne und Vorteile zu erzielen, an welchen sich die Katholiken auch erfreuen; ansonst würden wir sogar zu Türken werden«³⁹. Klare Worte, die keines Kommentares bedürfen.

Der ekklesiologische und soteriologische Exklusivismus

Im Jahr 1054 wurde die Geschichte der Gemeinschaft der einen Kirche mit der doppelten Exkommunikation zwischen Rom und Konstantinopel unterbrochen. Die *unitas ecclesiae*, ausgedrückt durch die Gemeinschaftsekklesiologie der Schwesterkirchen, wurde im Westen nach anderen Kriterien gesucht. Die abendländische ekklesiologische Orientierung, deren Tendenzen schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts spürbar waren, hat konkrete Formen kurz nach der erwähnten Spaltung bekommen. Das Dekret »In nomine Domini« (1059) schließt den Klerus und das Volk von der Wahl des Bischofs von Rom aus und beschränkte dieses Recht auf die Kardinäle. Entgegen der Gleichheit der Ortskirchen und der Wahl des Bischofs, die vom 4. Kanon des ersten ökumenischen Konzils von Nizäa (325) betont wurden, behauptete das päpstliche Dekret die Überlegenheit des römischen apostolischen Stuhls und verweigerte auf diese Weise auch die Gleichheit der Kirche Roms mit den anderen Ortskirchen. Im Text dieses »dictatus papae« wurden sehr deutlich die besonderen Rechte des apostolischen Stuhls, der römischen Kirche und des Papstes unterstrichen. Hier haben wir schon die Konkretisierung der neuen ekklesiologischen Orientierung, die die Unterstützung im meta-histori-

³⁸ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885*, S. 264; D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român, București 1973*, S. 29.

³⁹ Die Sammlung Rosenfeld u. Petru Bod, *Brevis Vallachorum Transylvaniae incolentium historia*, lib. II, Cap. 3. bei D. Stăniloae, a. a. O., S. 12.

schen Ursprung der römischen Kurie sucht, aus der auch ihre Innerranz folgt⁴⁰. Kraft der besonderen Verdienste des heiligen Petrus gewährte das Dekret dem Papst eine besondere Stellung in der Kirche, die sich in einem Vorrang gegenüber dem Kaiser, dem Konzil und besonders den anderen Bischöfen gegenüber veranschaulichte⁴¹. Der christliche Orient erkannte immer den Ehrenprimat, *primus inter pares*, an, auf Grund dessen Roms Bischof als erster Bischof des Christentums betrachtet wurde, aber im Gewissen der orthodoxen Kirchen fand der Primat des göttlichen Rechtes nie Beachtung. Das Dekret erklärte ebenfalls die *ecclesia romana* zum Maßstab der Orthodoxie. Die Katholizität der Ortskirchen ist durch ihre Verbindung mit der römischen Kirche und dem Bischof Roms als Nachfolger Petri und »*vicarius Christi*« gesichert.

Im 11. Jahrhundert wird im Westen die Ekklesiologie der Gemeinschaft zugunsten einer Einheit verlassen, welche sich durch die Übereinstimmung mit der Kirche Roms verwirklichen wird und eine immer institutionalisiertere Form annahm⁴².

Das Dekret »*In nomine Domini*« spricht über die »*romana universalis ecclesia*«, ohne eine deutliche Präzisierung zu machen, ob damit die Lokalkirche Roms oder die universale Kirche gemeint ist. Im selben Jahrhundert spürte man auch die Tendenz der Konzentration des Allgemeinen im Individuellen, d.h. die Tendenz, die universale Kirche durch das Vorbild der römischen Kirche vorzustellen. In der Tat ging die katholische Theologie von der universalen Kirche aus, um zur Lokalkirche als Teil der universalen Kirche zu gelangen. Sicher trug zu dieser Anschauung auch die Tatsache bei, daß im Westen Rom der einzige apostolische Stuhl war. Nach der Auslegung der petrinenischen Texte, so wie sie von der lateinischen Tradition geführt werden, ist sie Ende des 12. Jahrhunderts zu dem Schluß gekommen, daß die universale Kirche nicht nur in der römischen Kirche, sondern auch im Papst und sogar im Kollegium der Kardinäle konzentriert ist. Es ist leicht, in dieser kirchlichen Einheit eine Entfremdung von der Ekklesiologie der Gemeinschaft, die den Akzent auf die Ortskirche setzte, zu erkennen. In bezug auf den Kirchenbegriff ist die byzantinische und die lateinische Welt in eine immer größere Entfremdung geraten. Dieser Mangel an theologischer Übereinstimmung wurde in Rom als ein anti-römischer Akt betrachtet, für den Rom keine Verantwortung übernehmen wollte.

Als eine Konsequenz dieser Anschauung und als ein Wunsch nach Wiederherstellung der kirchlichen Einheit erschien die Unionspolitik, die sich theologisch auf die Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) konzentrierte. In Lyon wurde z. B. die Einheit als eine Rückkehr der Griechen (*reductio graecorum*) *ad unitatem latinorum* geschildert. Hier ist die Rede von einer respektvollen Rückkehr »*ad sinum eiusdem sanctae romanae ecclesiae*«. Die Union erschien den Orthodoxen wie ein Diktat in der Form eines Glaubensbekenntnisses, das von den Griechen unterschrieben werden sollte. Die Konstitution »*Laetentur coeli*« von Florenz (1439) unterstrich schon auf ihrer ersten Seite den Vorrang des apostolischen Stuhls und des Papstes als Vikar Christi, von dem er die volle Macht erhielt, die Kirche zu regieren. »Ebenso bestimmen wir«, betonte die erwähnte

⁴⁰ G. Alberigo, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit (11. bis 20. Jahrhundert), in: Joseph Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, S. 49–50. Die folgenden Ausführungen über die Ekklesiologie der Römisch-katholischen Kirche schöpfen wir aus diesem Artikel.

⁴¹ G. Alberigo, a. a. O., S. 51.

⁴² G. Alberigo, a. a. O., S. 50.

Konstitution, »daß der heilige apostolische Stuhl und der römische Bischof das Primat über den gesamten Erdkreis innehat und der römische Bischof selbst Nachfolger des heiligen Apostelfürsten Petrus und der wahre Stellvertreter Christi (et verum Christi vicarius), das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen ist; und ihm ist von unserem Herrn Jesus Christus im seligen Petrus die volle Gewalt übertragen worden, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken, wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten wird« (et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostri Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continentur)⁴³.

Inmitten des 16. Jahrhunderts erklärte die »Professio fidei Tridentina« die römische Kirche zur heiligen katholischen, apostolischen und gleichzeitig einzigen Mutter und Lehrerin aller Kirchen« (Mater et Magistra). Der römische Pontifex wurde »Ursache der Trennung zwischen der katholischen Tradition und allen anderen christlichen Traditionen«⁴⁴ und wurde trotzdem weiter zum Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi erklärt, dem Gehorsam und Unterwerfung gebührt. Die Funktion des Papstes wurde immer umfassender, und oft wurde er als Träger der Einheit dargestellt. Neben dem Papst spielte im 17. Jahrhundert der Jesuitenorden in der Einheit der Kirche eine besondere Rolle. Aus diesem Grund ist nicht ohne Bedeutung für die Geschichte des Uniatismus in Siebenbürgen/Rumänien zu erwähnen, daß die Union eines Teils der rumänisch-orthodoxen Christen von Transylvanien mit der Kirche Roms nicht zufällig das Werk der Jesuitenpatres war.

Die von der Katholischen Kirche ausgeübte Ekklesiologie hatte für die Orthodoxen einen starken juristischen und institutionellen Charakter. Die Kirche wurde als pyramidisches System dargestellt, an dessen Spitze der Papst regierte. Die Beziehung mit dem Bischof von Rom bot den Bischöfen und den Ortskirchen die Katholizität und sicherte gleichzeitig auch die Einheit der Kirche. Rom und ihr Bischof waren im Westen die einzigen Faktoren, die die Einheit anbieten konnten. Außer dieser Anschauung erlaubte Rom keine andere Haltung, weshalb die Union als eine Annexion oder als Annahme einer Ekklesiologie der Absorption, der Latinisierung und des Verlustes der Identität betrachtet wurde⁴⁵. Die alte Anschauung des ersten Jahrhunderts, als die Einheit der Kirche durch die Ekklesiologie der Gemeinschaft abgesichert wurde, wurde zugunsten der vom Papst angebotenen Einheit verlassen. Der römische ekklesiologische Exklusivismus kam auch in der Bulle des Papstes Urban IV. heraus: »alle diejenigen, die dem apostolischen Thron nicht gehorchen, mögen sie sich auch Christen nennen, mißachten die Gebote des Herrn und schmähen die Herrlichkeit Gottes«⁴⁶. Eine harte Beurteilung dieser Epoche, die uns beschäftigt, finden wir bei Y. Congar: »Die Lateiner hielten eben in der geistigen

⁴³ H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br., Basel-Rom-Wien ³⁷1991, S. 451.

⁴⁴ G. Alberigo, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit (11. bis 20. Jahrhundert), in: Joseph Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, S. 58.

⁴⁵ Elias Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken, Paderborn 1984, S. 69.

⁴⁶ G. Alberigo, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit (11. bis 20. Jahrhundert), in: Joseph Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, S. 52.

Atmosphäre der Kreuzzüge ihre Tradition für die Tradition, ihre Formeln für die Formeln der Apostel und Kirchenväter selbst; ihr Verhalten war oft praktisch die Verneinung der Existenz und der Berechtigung der Tradition oder des Ritus einer orientalischen Kirche. Die konkreten Maßnahmen zur Unterordnung der Griechen unter die Lateiner, wie sie durch Innozenz III. oder Innozenz IV. formuliert wurden, erinnern leider sehr an ein Kolonialsystem, bei dem die einheimischen Hierarchen mehr oder weniger erhalten bleiben, aber durch ein Personal der herrschenden Macht beaufsichtigt werden⁴⁷.

Die Orthodoxen konnten die neue Ekklesiologie nicht annehmen und sie weigerten sich, in ein so zentralistisches System eingestuft zu sein, in dem der christologische und pneumatologische Charakter der Kirche nur schattenhaft an- oder fast ganz abwesend war. Die immer größere Autorität des Papstes wie auch die Überlegenheit der römischen Kirche gegenüber den anderen Ortskirchen wurde von den Orthodoxen als Gegenteil der Ekklesiologie der Gemeinschaft des ersten Jahrtausends gesehen, weshalb sie der Einheit der römischen Ekklesiologie fern bleiben. Diese Ekklesiologie mit monarchischen Eigenschaften empfanden die Orthodoxen gleich einer Bedrohung durch Absorption und als Verlust der Autonomie, genau das, worüber sich heute die orientalischen Katholiken, die die Union mit Rom annahmen, beklagen⁴⁸. Kardinal Iosyf Slipyi schrieb Kardinal Parecattil, dem Präsidenten der Kommission für die Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes, folgendes: »Dieser Kodex zeigt klar, daß die Union mit Rom für die orientalischen Kirchen den Verlust ihrer Autonomie, die vollständige Unterwerfung und die Herabsetzung auf eine niedrigere Stufe in der Kirche bedeutet«⁴⁹.

Der ekklesiologische Exklusivismus hatte als Konsequenz den soteriologischen Exklusivismus, weil alles, was außerhalb der katholischen Kirche stand, in Frage gestellt wurde. Die Frage des Heils wurde nach der Maxime »extra ecclesiam nulla salus« betrachtet, und als einzige Kirche natürlich die katholische angesehen. Die Maxime wurde eher zu »extra ecclesiam romanam nulla salus«. Dieser Exklusivismus rechtfertigte den Dynamismus, den Proselytismus und den missionarischen Eifer, die an der Basis der Unionsbewegungen standen. Die Missionare handelten auf Grund dieser Überzeugung und meinten, daß das Heil derjenigen, die nicht in Verbindung mit dem Bischof Roms waren, in Gefahr sei⁵⁰. Dieser Exklusivismus forderte als Reaktion von orthodoxer Seite denselben Exklusivismus heraus, womit sich die übertriebenen Taufen mancher Proselyten erklären⁵¹. Der Missionseifer motivierte manchmal Fälschungen oder Gewalt, die mit dem Christentum nichts gemeinsam haben. In dieser Zeit des Mißtrauens, der ekklesiologischen Entfremdung und des Mangels an Gemeinschaft der Kirchen entstanden die katholischen Kirchen des orientalischen Ritus. Dieser Versuch der Wiederherstellung der

⁴⁷ Y. Congar, *Zerrissene Christenheit*, Wien-München 1959, S. 34f; bei E. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, Paderborn 1984, S. 31–32.

⁴⁸ E. Zoghby, a. a. O., S. 32, 57–58, 69. Emmanuel Lanne, *Églises unies ou Églises soeurs*, *Irénikon* 52 (1979) 334.

⁴⁹ E. Zoghby, *Den zerrissenen Rock flicken*, Paderborn 1984, S. 61.

⁵⁰ Siehe W. Hryniewicz, *Ecumenical lesson from the past: soteriological exclusivism at the basis of uniatism*, in: K. Chr. Felmy u. a. (Hgg.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, S. 521–533.

⁵¹ Die Nr. 9 und 10 im gemeinsamen Dokument von Balamand, siehe: *Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft*, *Una Sancta* 48 (1993) 258.

Einheit stellte in Wirklichkeit eine neue Trennung dar, einen Bruch zwischen dem Teil, der die Union annahm und der Orthodoxen Mutter-Kirche, von der sie sich loslöste. Die Union bedeutete für die Orthodoxe Kirche Leid und eine vertiefende Entfremdung zur Schwesterkirche in Rom, eine Erfahrung, deren traurige Konsequenz auch heute noch in den Beziehungen der beiden Kirchen zu erkennen ist.

Die Ekklesiologie der Gemeinschaft der Schwesterkirchen

In den ökumenischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte nahmen die ekklesiologischen Fragen einen besonderen Rang ein. Die Orthodoxen zeigten in diesem Bereich große Freiheit, die interessante und fruchtbare Akzente in die ökumenischen Kreise brachte⁵². Seitens der Katholischen Kirche erwies sich das II. Vatikanum offen für die ekklesiologischen Fragen der Zeit und zeigte in diesem Sinne eine noch nie dagewesene Öffnung. Der ekklesiologische und soteriologische Exklusivismus, die theologische Basis des Uniatismus, den wir schon erwähnten, wurde aufgegeben. Unitatis Redintegratio nahm die Tatsache an, daß außerhalb der Katholischen Kirche Kirchen und kirchliche Gemeinschaften existieren, die nicht in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl stehen, aber als Teilkirchen anerkannt werden. Im Rahmen der vom II. Vatikanum geförderten Lehre setzte die Katholische Kirche Akzente auf die Ekklesiologie der Gemeinschaft. Denselben Wunsch zur Wiederherstellung der Einheit äußerten auch die Orthodoxen durch die Panorthodoxen Konferenzen. Den Wunsch nach einem besseren Verhältnis im Hinblick auf die Annäherung der Kirchen offenbarte schon der Brief des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel (Januar 1920), der einen wahren Aufruf zur Gemeinschaft symbolisiert. Der erwähnte Brief empfahl sogar praktische Bereiche, in denen die Annäherung realisierbar ist, bis wir eine volle sakramentale Gemeinschaft und Glaubensgemeinschaft verwirklichen werden.

In ihrer ekklesiologischen Anschauung geht die orthodoxe Theologie von der Ortskirche als konkreter Realität aus. Die Orthodoxe Kirche läßt sich als sakramentale Gemeinschaft und Glaubensgemeinschaft lokaler Schwesterkirchen definieren. Die Ortskirche wird in der Feier der Eucharistie durch das Versammeln der Gläubigen um den Ortsbischof dargestellt. Sie stellt die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und die Gemeinschaft untereinander dar, die durch die Gabe des Heiligen Geistes erhalten wird. Es handelt sich um eine Kettengemeinschaft der Gläubigen mit Gott, der Gläubigen miteinander, aber auch der Lokalkirchen untereinander. Die Ortskirche bekennt zusammen mit anderen Ortskirchen, mit denen sie sich durch ihren Bischof in Gemeinschaft befindet, denselben apostolischen Glauben. Alle lokalen Schwesterkirchen bekennen denselben Glauben, sie achten dieselbe Disziplin der Kirche und feiern dieselbe Liturgie. Diese in Gemeinschaft existierenden Kirchen bilden die Universalkirche. Sie sind keine Teile der ökumenischen Kirche, sondern sie stellen die Universalkirche in ihrer Fülle an einem bestimmten Ort dar⁵³. Die Lokalkirche bekennt die evangelische Wahrheit in spezifischen

⁵² K. Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung*, Darmstadt 1990, S. 147.

⁵³ Mehr über das Thema bei G. Florovskij, *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition*, München 1989, S. 41–86.

Formen des Ortes. Die Ortskirche ist also die konkrete Form der Universalkirche, die sich in einem eigenen historischen, sozialen und kulturellen Kontext äußert. Die Lokalkirche betont die Art und Weise, wie die Katholizität der Kirche erlebt wird. Sie wird als Kirche nur anerkannt, wenn sie die Fülle der ökumenischen Kirche widerspiegelt. Durch die Vermittlung ihrer Gemeinschaft bewahren die lokalen Kirchen die Einheit des Glaubens, der kirchlichen Disziplin und des Kultus. Die eine heilige katholische und apostolische Kirche verkörpert in vielfältigen Kontexten eine dogmatische und sakramentale Einheit.

Die Einheit der universalen Kirche hat man sich in der Orthodoxie durch die Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit vorzustellen, und sie wird praktisch durch die Einheit der Eucharistie, die die Glaubenseinheit voraussetzt, ausgedrückt. Die Orthodoxen gehen von den Ortsrealitäten aus, von der Ortskirche, um zur universalen Kirche zu gelangen, genauso wie sie für die Erläuterung der Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit sich der drei konkreten Erscheinungen Gottes bedienen, um die eine Natur zu betonen⁵⁴. Die katholische Theologie setzt die universale Kirche voraus, um an die lokalen Kirchen heranzukommen, weil in der katholischen Anschauung die erste die zweite ontologisch und zeitlich vorwegnimmt.

Im Rahmen der Gemeinschaft erfüllt der Bischof eine besondere Rolle. Er bringt alle ihm anvertrauten Christen zusammen, bürgt für die Katholizität der Kirche und ist das sichtbare Zeichen der Gemeinschaft. Bei der Bischofsweihe nehmen drei Nachbarbischöfe der Ortskirchen teil. Durch das Glaubensbekenntnis des Bischofs wie auch durch seine Weihe wird die Einheit der Universalkirche, im Namen derer jede Ortskirche die Liturgie feiert, sichtbar. Aber nicht nur die Bischofsweihe, sondern die Weihe überhaupt wird in der orthodoxen Kirche als ein Akt der Gemeinschaft berücksichtigt. Die Weihe erfüllt nicht die eigene Nützlichkeit, sondern steht im Dienst einer Gemeinde als Engagement für die Gemeinde. Aus diesem Grund ist die Weihe und das Glaubensbekenntnis des Geweihten mit der Gemeinschaft einer bestimmten Gemeinde eng verbunden⁵⁵. Außerhalb der Gemeinschaft gibt es keine Kirche, weil sie unabhängig von der Suffizienz der lokalen Kirche durch die Tatsache, daß sie in ihrem Wesen die Vervollkommenung der universalen Kirche ist, nicht außerhalb der Gemeinschaft existieren kann, denn sie ist sich nicht selbst suffizient, um in der Isolation zu leben. Die Einheit der Universalkirche wird aber nicht durch die dogmatischen Entscheidungen, sondern durch das Band der Liebe zwischen autonomen und autokephalen Kirchen gesichert. Innerhalb der Gemeinschaft sind die Kirchen gleich, obwohl ihre Autorität verschieden ist. Im Rahmen der Gemeinschaft nimmt Rom, verbunden mit dem Ehrenprimat, einen besonderen Rang ein, den die Orthodoxen auch heute anerkennen. Die Form, zu der dieser Primat im zweiten Jahrtausend gelangt ist, und die Art und Weise, wie er heute ausgeübt wird, kann aber von den Orthodoxen nicht angenommen werden. Aus diesem Grund wird der Vorrang des Bischofs von Rom im Rahmen des Dialogs der Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche einen eigenen Punkt einnehmen.

⁵⁴ A. Kallis, *Par cum pari*, in: *Dialog der Wahrheit*, Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 24–25.

⁵⁵ J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, *Perspective orthodoxe* 3, Labor et Fides, Genève 1981, S. 175–179.

Für die katholische Ekklesiologie brachte das II. Vatikanum eine entscheidende Wende. Der noch unter Pius XII. (*Mystici Corporis* und *Humani Generis*) ausgeübte Exklusivismus, durch den die Kirche Christi sich mit der Katholischen Kirche identifizierte, wurde aufgegeben. Die aktuelle Ekklesiologie nimmt auch andere kirchliche Realitäten an, die sich nicht in Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri befinden. Die Behauptung, daß die Kirche Christi in der Römisch-katholischen Kirche subsistiert, läßt Raum für die Anerkennung anderer Kirchen, unter denen die Orthodoxe Kirche die erste Stelle einnimmt. Dank der Tatsache, daß die Orthodoxe Kirche einen gemeinsamen apostolischen Glauben mit der Katholischen Kirche hat, daß sie eine gültige Eucharistie feiert und eine apostolische Sukzession innehat, wird sie als Kirche in nicht vollkommener Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl anerkannt. Auf Grund dieser drei Elemente wurde die Orthodoxe Kirche als echte, legitime Schwester der Römisch-katholischen Kirche wiedererkannt⁵⁶. Anhand dieser Wiedererkennung überraschte das »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*« (28. Mai 1992) mit der Behauptung, daß die Kirchen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri stehen, in ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchensein verwundet sind (V. 17). Die Wunde wird aber von allen Kirchen unterschiedlich empfunden und scheint verschiedene Tiefen aufzuweisen. Bei den Nichtkatholiken gehört die Wunde zum Wesen der Kirche, während sie den Katholiken nur äußerlich erscheint und die Existenz anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften verkörpert, die die Katholische Kirche bei der Verwirklichung ihrer Universalität in der Geschichte behindert (V. 17). Eine Sache steht fest: das umstrittene Schreiben stellt die Tendenz dar, an den traditionellen Formulierungen der Katholischen Kirche festzuhalten⁵⁷. Mit anderen Worten vertritt das Schreiben die konservative Tendenz der nachkonziliaren Ekklesiologie, die die Kirche als ein hierarchisch-juristisches System auffaßt. Sie folgt der Ekklesiologie der Konstitution *Lumen Gentium* und befindet sich im Widerspruch zur *Communio*-Ekklesiologie, die durch das Dekret über Ökumenismus, *Unitatis Redintegratio*, gefördert wurde⁵⁸. Das erste Dekret begünstigt die Katholisch-orientalischen Kirchen und den Standpunkt, daß sie das einzige Vorbild der Einheit darstellen, während das zweite Dekret eine Öffnung zu den Orthodoxen Kirchen und der neuen Ekklesiologie bedeutet⁵⁹. Auf jeden Fall schaffte der unglücklich gewählte Begriff »Wunde« ein Mißtrauen bei den Orthodoxen, die das erwähnte Schreiben als einen Rückschritt gegenüber den anderen katholischen Dokumenten sehen, welche die Orthodoxe Kirche als Schwesterkirche einschätzten. Der fehlende Beiname »Schwesterkirche« für die Orthodoxe Kirche wurde von den Orthodo-

⁵⁶ H. Legrand, Une eventuelle relance de l'unitarisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies, *Irénikon* 66 (1993) 13 u. 26–27; Mgr. P. Eyt, L'Église comprise comme communion, *Nouvelle revue théologique* 3 (1993) 332.

⁵⁷ M. M. Garijo-Guembe, *Communio*-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, *Una Sancta* 4 (1992) 329.

⁵⁸ M. M. Garijo-Guembe, a. a. O., S. 324; Emmanuel Lanne, Églises unies ou Églises soeurs, *Irénikon* 52 (1979) 335–336.

⁵⁹ E. Lanne, a. a. O., S. 325–326.

xen als bedeutsam betrachtet. Aber nicht nur die Orthodoxen, sondern gar manche Katholiken empfanden den Ausdruck »Wunde« als ungeeignet⁶⁰.

Zu unserer Überraschung erscheint der Primat als ein wesentliches Element der Kirche und wird dem apostolischen Glauben, der apostolischen Sukzession und den Sakramenten als Bedingung zur Anerkennung einer Kirche zur vollen Gemeinschaft mit der Römisch-katholischen Kirche beigelegt. Über den Ehrenprimat des ersten Jahrtausends hinaus, als die Gemeinschaft zwischen Ost und West üblich war, hat die Orthodoxe Kirche nichts anerkannt. Verlangt jetzt die römische Kirche mehr? Die Orthodoxen können aber das Fehlen der *Koinonia cum Petro et sub Petro* nicht als existentielle Wunde ihrer Kirche annehmen und gerade dieser Standpunkt veranlaßte sie, das »Schreiben an die katholischen Bischöfe« mit Mißtrauen zu betrachten.

Das erwähnte Schreiben unterstreicht die Existenz einiger Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften außerhalb der Katholischen Kirche und appelliert deshalb »zum ökumenischen Einsatz für eine volle Gemeinschaft in der Einheit der Kirche« (V. 18). Solange für diese Einheit beide Kirchen zum Dialog eingeladen sind, hat sie gute Chancen, sich zu verwirklichen. Wenn man zur Ekklesiologie, die den Proselytismus unterstützt, zurückkehrt und die Einheit der Kirche als eine Integration oder Absorption in der Katholischen Kirche sieht, dann hört der Dialog auf, weil in diesem Fall selbst die Bedingung des Dialogs aufhört. In dieser Richtung sind die Fortschritte in den gemeinsamen Dokumenten der Gemischten Internationalen Kommission sichtbar. Sogar im Hinblick auf das heikle Problem des Uniatismus ist man in Freising (1990) schon zu einem Konsens gekommen. Das gemeinsame Dokument verwarf den Uniatismus als Methode und Weg zur Einheit. Trotzdem verdächtigen die Orthodoxen die Katholiken, ein doppeltes Spiel zu betreiben. Der ökumenische Patriarch Bartholomaios warf in seiner Botschaft an Papst Johannes Paul II. (30. Juni 1992) dem Vatikan die der Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus dargebotene Unterstützung in Zentral- und Osteuropa vor⁶¹. Aus diesem Grund war man in eine Lage des Mißtrauens und der Spannung geraten, die die Fortsetzung des Dialogs bedrohte. Sehr wahrscheinlich müssen wir auch hier eine Konsequenz der Doppelsinnigkeit der postkonziliaren Ekklesiologie einsehen. Die römische Praxis hat im Hinblick auf die Beziehungen mit den Unierten die alte Linie nicht verlassen⁶², während die Theologie und die Ekklesiologie der Gemeinschaft die neue Tendenz darstellt und sich in den gemeinsamen Texten und in einigen katholischen Dokumenten ausdrückt.

Aus den katholischen ekklesiologischen Dokumenten ergibt sich der Gesichtspunkt der *Communio*-Ekklesiologie, der Beziehungen zwischen der Universalkirche und der Ortskirche, der Gemeinschaft der Bischöfe und die Rolle des Bischofs von Rom in dieser

⁶⁰ M. M. Garijo Guebbe, *Communio-Ekklesiologie*. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, *Una Sancta* 4 (1992) 329; H. Legrand, Une éventuelle relance de l'uniatisme pourrait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies, *Irénikon* 66 (1993) 14, macht darauf aufmerksam, daß wir dem Schreiben eine nicht zu große dogmatische Bedeutung geben sollen. Der heilige Stuhl hat seinen Text nicht in *Acta Apostolicae Sedis* veröffentlicht.

⁶¹ Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Service d'information* 82 (1993) 16.

⁶² E. Lanne, Églises unies ou Églises soeurs, *Irénikon* 52 (1979) 325–326.

Gemeinschaft. Gewiß gibt es in den aktuellen katholischen und orthodoxen Ekklesiologien gemeinsame Elemente, aber auch eigensinnige Betrachtungsweisen, ekklesiologische Realitäten einzuschätzen. Die Universalität der Kirche in der katholischen Ekklesiologie wird nach Meinung der Orthodoxen zum Nachteil der Ortskirchen, die keine eigenständigen Subjekte in der katholischen Anschauung darstellen und ontologisch wie auch historisch hinter der Universalkirche stehen, betont. Für die Orthodoxen wie auch für die Katholiken werfen der Primat des Papstes bzw. die Autokephalien der Orthodoxen Kirchen Probleme auf, weil sie in der heutigen Form der *Communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends fehlten. Wir sind aber sicher, daß eine ehrliche Diskussion im Rahmen des Dialogs uns zu einer Lösung führen kann, weil der Dialog der einzige Weg zur Ekklesiologie der Gemeinschaft bleibt. Der Dialog ist auch das Zeichen, daß die Römische Kirche die Orthodoxe Kirche als gleichberechtigte Schwesterkirche behandelt. Derselbe Dialog wird beweisen, in welcher Weise die Römische Kirche verzichtet, *Mater et Magistra* für die Orthodoxe Kirche zu sein, um zu ihrem alten Vorrang in der Liebe, die sie in der einen Kirche hatte, zurückzukehren.

Eine gespannte Beziehung des Mißtrauens

Die Neugestaltung der Katholischen Kirche byzantinischen Ritus brachte zwischen den Orthodoxen und den Katholiken Spannungen hervor. Die Beziehungen wurden derart gespannt, daß manche sogar von einer Unterbrechung des Dialogs sprachen, was ohne Zweifel schwere Konsequenzen gehabt hätte. Die Orthodoxen maßen dem gemeinsamen Dokument von Freising eine große Autorität bei, während es für die katholische Seite nur einen ersten Schritt von geringer Bedeutung darstellt. Die orientalischen und lateinischen Katholiken aus Rumänien erkannten das Dokument von Freising oder das Balamand-Dokument schlichtweg nicht an⁶³. Die Inkohärenz führte zu den verschiedenen Reaktionen, die den Konflikt verschärften. Die Hilfsaktionen für die Unierten, die den Katholiken normal erschienen, wurden von den Orthodoxen als eine Tendenz zum Proselytismus aufgefaßt. Wenige haben sich in dieser Zeit des Mißtrauens gefragt, ob die umstrittenen Handlungen wahrhaftig von Rom unterstützt wurden, oder ob sie Übertreibungen unserer unierten Brüder, mit oder ohne Genehmigung gewisser Kreise/Personen, sind. Teile dieser Aktionen, die die Beziehungen der beiden Kirchen vergifteten, wurden von beiden Seiten beim Bekanntwerden verurteilt. Auf jeden Fall ist für die Orthodoxen die Behauptung des Papstes, der die Union von 1698 als »ein glückliches Ereignis« qualifizierte, mit der Ablehnung des Uniatismus als Modell der Union durch die gemeinsame Erklärung von Freising und später von Balamand sehr schwer zu vereinen. Genauso schwer ist auch

⁶³ S. A. Prundus – C. Plăianu, *Cardinalul Alexandru Todea*, 1992, S. 120. Die Erklärung des Kardinals Todea überrascht, weil in Freising die lateinische Kirche von Rumänien anwesend war und dieses gemeinsame *Kommuniqué* annahm. Nach Balamand schrieb Bischof George Gutiu aus Rumänien folgendes an den Hl. Vater: »Die mit Rom unierte rumänische griechisch-katholische Kirche nimmt nichts von den Texten von Rhodos, Freising, Ariccia und Balamand an und erklärt die Unterschriften auf diesen Texten für null und nichtig« (*Viata creştină* 20 (1993)). Wir möchten nur erinnern, daß in Balamand sowohl die Römisch-katholische Kirche, als auch die Orientalisch-katholische Kirche aus Rumänien teilgenommen haben.

die Aussage Kardinal Cassidy zu verstehen: »Für uns ist die Wiederherstellung der Union von Teilen der Orthodoxen Kirchen mit Rom begrüßt worden und in der Vergangenheit wurde auch dazu ermutigt; wir stellen ihr Recht zu existieren nicht in Frage«⁶⁴. Die Orthodoxen bestreiten nicht die Existenzberechtigung der Katholisch-orientalischen Kirchen, aber sie fragen sich, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen begrüßen und ermutigen? Sie werden unruhig, weil auch andere proselytische Aktionen in der Vergangenheit mit ähnlichen Ermutigungen begannen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Reaktionen der Orthodoxen den Katholiken in dieser Hinsicht als übertrieben erscheinen, aber diese Unruhe hat den Ursprung in einer traurigen Erfahrung, in einer Wunde, die heute wieder offen ist. Die Katholische Kirche sollte Verständnis für die Reaktion der Orthodoxen zeigen.

In einer solchen Atmosphäre sind manche ehrliche Handlungen zu Recht in Zweifel geraten, weil ihr ursprünglicher Sinn geändert wurde. Die Abweichung machte die Orthodoxen mißtrauisch und unnachgiebig. Es sind mehrere Vorwürfe angeführt worden, die die Spannung rechtfertigen. Die russisch-orthodoxe Kirche⁶⁵ wie auch das Ökumenische Patriarchat⁶⁶ brachten ihre Sorgen der Römisch-katholischen Kirche zur Kenntnis. Über die gespannte Lage zwischen den orientalischen Katholiken und den Orthodoxen aus Rumänien im Laufe der Jahre 1990–1996 informierte Metropolit Antonie Plámádealá von Siebenbürgen⁶⁷ sowohl in Ariccia als auch in zwei von Pro Oriente organisierten Tagungen (Salzburg, November 1992 und Wien, Mai 1996). Über die Lage zwischen den Katholiken und den Orthodoxen in Rumänien hat auch die *Una Sancta* zwei Beiträge veröffentlicht⁶⁸. Wir möchten diese Informationen nicht wiederholen, sondern die Aufmerksamkeit auf einige katholische Texte lenken⁶⁹, die eine Antwort auf die Vorwürfe der Orthodoxen enthalten und auch das mißtrauische Klima zwischen unseren Kirchen widerspiegeln. Seitens der Orthodoxen sprach man über die Aggressivität der Katholiken des byzantinischen Ritus, über ein Doppelspiel Roms, das einerseits den Dialog mit den Orthodoxen unterstützt und gemeinsame Dokumente, durch die der Uniatismus als Methode und Modell der Einheit abgelehnt wurde, unterschrieb und andererseits die Uniaten ermutigt, ihre alten Positionen wieder einzunehmen. Die Stellung der orientalischen Katholiken im Hinblick auf *restitutio in integrum* (vollständige Restitution) hat trotz der

⁶⁴ Kardinal Cassidy, Ökumenische Richtlinien für die Unterstützung der Kirchen in Mittel- und Osteuropa, *Una Sancta* 47 (1992) 341.

⁶⁵ Declaration du Saint Synode de l'Église Orthodoxe Russe concernant l'Assemblée de L'Église Catholique Romaine, 28. Nov. – 14. Déc. 1991, *Service d'information* 81 (1992) 84–85.

⁶⁶ *Service d'information* 81 (1992) 124–126. Siehe auch die Antwort des Kardinals Cassidy und des Kardinals Angelo Sodano, S. 132–136.

⁶⁷ A. Plámádealá, Der Uniatismus als Problem des ökumenischen Dialogs und die Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien (Ms). Beiträge bei der Tagung in Salzburg, Nov. 1992; *Ders.*, Die Beziehungen zwischen orthodoxer und unierter Kirche in Rumänien, Wien 1996.

⁶⁸ M. Basarab, Der Uniatismus und der katholisch-orthodoxe Dialog in Rumänien, *Una Sancta* 46 (1991) 255–262; *Ders.*, Balamand – und wie geht es weiter?, *Una Sancta* 50 (1995) 69–75.

⁶⁹ Lettre du Saint Père Jean Paul II aux évêques du continent européen sur les relations entre catholiques et orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale, *Service d'information* 81 (1992) 101–104; Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisation und des ökumenischen Auftrags der katholischen Kirche in Rußland und den anderen Ländern der GUS, Dokument der Päpstlichen Kommission für Rußland, *Una Sancta* 48 (1993) 161–167.

Tatsache, daß die Mehrheit der ehemaligen unierten Familien in der Orthodoxen Kirche bleiben wollen, viel Unruhe und mancherorts sogar Haß hervorgebracht. Die Orthodoxen haben die *restitutio in integrum* mit der Begründung abgelehnt, daß die Pfarreikirchen den Gläubigen gehören und, solange sie orthodox bleiben wollen, auch die Kirchen in ihrem Besitz bleiben⁷⁰. Das Problem der Güterteilung wird inzwischen auch von der katholischen Seite als nebensächlich betrachtet, das im Rahmen eines lokalen Dialogs gelöst werden könnte.

Das Balamand-Dokument legte uns nahe, zur Lösung unserer Unstimmigkeiten den lokalen Dialog zu pflegen, und bestimmte in seinem zweiten Teil sogar den praktischen Rahmen eines örtlichen Dialogs. Die rumänisch-orthodoxe Kirche hat sich z. B. durch einen synodalen Beschluß für die Fortsetzung des Versöhnungsprozesses entschieden. Ihre Bereitschaft zum Dialog mit der Orientalischen katholischen Kirche aus Rumänien geht auch aus dem Brief des Patriarchen Teoctist an den unierten Metropolit Lucian Muresan hervor⁷¹. Die Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche drückte durch den Brief des Patriarchen das Bedauern aus, daß die Jahre nach der Wende voller Spannung waren und die mit Rom unierte Kirche zum Dialog nicht bereit war. Eine Meinungsänderung und eine mögliche Öffnung der unierten Kirche zum Dialog wird von den Orthodoxen begrüßt. Weiter, betont der Patriarch im erwähnten Brief, soll sich der Dialog der beiden Kirchen im gebotenen Rahmen des katholisch-orthodoxen Dialogs entwickeln. Der Erfolg des Dialogs kann nur in einer geistlichen Atmosphäre und durch eine tiefgehende Änderung im Verhalten vorbereitet werden. Aus diesem Grund verlangte man, daß die unierte Kirche in ihren Gerichtsverfahren gegen die orthodoxen Gemeinden auf die Besetzung der Kirchengebäude wie auch auf ihre Verleumdungskampagne gegenüber der rumänisch-orthodoxen Kirche verzichten solle.

Im selben Jahr, 1995, trafen sich im Parlamentsgebäude drei Vertreter (Hierarchen) der beiden Kirchen, um den Dialog vorzubereiten. Man betonte auch dieses Mal die Notwendigkeit einer geistlichen Atmosphäre als Bedingung *sine qua non* für einen erfolgreichen Dialog. Kurze Zeit danach gingen Verleumdungen und Gerichtsverfahren gegen die Orthodoxe Kirche weiter⁷². Ende Mai 1996 organisierte Pro Oriente in Wien eine irenische Begegnung zwischen den Orthodoxen und den Katholiken byzantinischen Ritus aus Rumänien⁷³. Leider blieb auch diesmal die lobenswerte Initiative von Pro Oriente ohne einen konkreten Erfolg.

Im März 1997 rief der Patriarch Teoctist in einem Brief an Metropolit Lucian erneut die Unierten zum Dialog auf⁷⁴. Der Metropolit Lucian verlangte in seiner Antwort ein konkretes Zeichen von der rumänisch-orthodoxen Kirche. Einige Wochen später kam die konkrete Antwort der Erzpriester aus der orthodoxen Erzdiözese von Cluj-Napoca/

⁷⁰ Schon Inochentie Micu Klein, der unierte Bischof von Siebenbürgen, benützte dieses Argument, das er für staatliches Gesetz hält, in seinem Memorandum von 1745, das er an Papst Benedikt XIV. adressierte, *Tribuna, Serie nouă, An. II* 33 (1991) 6.

⁷¹ Der Brief Nr. 173 vom 17.2.95 des Patriarchen Teoctist als Antwort auf den Brief des Metropoliten Lucian vom 18.1.95.

⁷² A. Plămădeală, *Relatiile dintre Biserica Ortodoxă și cea Greco-Catolică din România, Credința ortodoxă* 2 (1996) 11.

⁷³ A. Plămădeală, a. a. O., S. 3.

⁷⁴ Vestitorul Ortodoxiei, Aufruf zur Versöhnung und Einheit (rum.), Nr. 175, 1–15 martie 1997, S. 1.

Siebenbürgen⁷⁵. Die 7 Dekane meinen, daß die Rückerstattung der Kultusstätten oder die alternativen Gottesdienste keinen konfessionellen Frieden bringen. Aus diesem Grund schlagen sie eine andere Lösung vor. Sie wollen Gebrauch machen von ihrer Autorität, um die orthodoxe Mehrheit zu überzeugen, den griechisch-katholischen Christen mit Arbeitskraft, Baumaterial und Geld in den Gemeinden, in denen eine Grenzzahl an Mitgliedern überschritten wird, beim Bau von Kirchen und Kapellen beizustehen. Die Größe dieser Einrichtungen wird für die doppelte Zahl der heutigen Gläubigen angelegt sein. Leider bildete sich nach dem Briefwechsel der Wunsch zum Dialog wieder zurück. Es sieht so aus, als ob die mit Rom unierte Kirche in Rumänien für einen Dialog noch nicht bereit ist.

Auch in Rußland ist die Beziehung zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der russisch-orthodoxen Kirche gespannt. Die russische Kirche wirft den Katholiken Proselytismus und die Schaffung kirchlicher Parallelstrukturen an Orten vor, wo niemals Katholiken existierten oder ihre Zahl gering war. Diese Tat wurde von den Orthodoxen in Rußland als eine Tendenz der Ausdehnung des Katholizismus betrachtet.⁷⁶ Für die Beilegung des Konfliktes trafen sich die Delegationen der russisch-orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche mehrere Male (1992 und 1994 in Genf, 1995 in Moskau, 1996 im Vatikan). Das gemeinsame Kommuniqué anlässlich der Zusammenkunft im Vatikan, Januar 1996, betont die Tatsache, daß die vorher getroffenen Entscheidungen, durch die der Proselytismus ausgeschlossen wurde, nicht ganz respektiert wurden, was zu neuen Spannungen führte⁷⁷. Ein letztes Treffen der beiden Kirchen fand in Bari (7.-8. Mai 1997) statt. An den Diskussionen nahmen auch Vertreter der ukrainisch-orthodoxen Kirche wie auch der griechisch-katholischen Kirche teil. In einem gemeinsamen Kommuniqué wurde die Notwendigkeit der Versöhnung der Gläubigen der beiden Kirchen betont und auch der Verzicht auf jede Form von Gewalt verlangt. Die beiden Kirchen verständigten sich, mit Hilfe kirchlicher Regeln nach Lösungen zu suchen, statt auf Interventionen von außen zurückzugreifen.⁷⁸

Die gespannten Beziehungen zwischen den beiden Schwesterkirchen, ausgelöst durch den Uniatismus und Proselytismus, wurden auch vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei seinem Besuch in Rom im Sommer 1995 deutlich hervorgehoben. Die Spannung zeigt in der Tat den Ernst der Lage. Schon am ersten Tag seines Besuches erinnerte der Patriarch den Papst an die Pflicht, ein Klima des Vertrauens wiederherzustellen, das durch das Wiedererscheinen des Uniatismus gestört wurde. Die erwähnten Spannungen scheinen dem Vatikan, nach Meinung des Patriarchen Bartholomaios, nicht ganz fremd zu sein⁷⁹.

Der theologische Dialog bildet das wirksamste, sicherste und gleichzeitig Gott wohlgefälligste Mittel, um unsere trennenden Fragen zu lösen. Aus diesem Grund, sagte der

⁷⁵ Vestitorul Ortodoxiei, Konkreter Vorschlag für eine konfessionelle Versöhnung (rum.), Nr. 177–178, Aprilie 1997, S.4.

⁷⁶ Archim. Iosif, Point de vue orthodoxe sur la mission d'aujourd'hui, Genève et Saint Gal 1992, S. 70–71; Service d'information 86 (1992) 79–90.

⁷⁷ Episkepsis, Bulletin d'information du Centre orthodoxe du Patriarchat oecuménique, Janvier 1996, S. 7.

⁷⁸ Episkepsis 544 (31.05.1997) 4–5.

⁷⁹ Visite officielle du Patriarch oecuménique à l'Église de Rome, Episkepsis 520 (30.07.1995) 3.

Ökumenische Patriarch, wurden die Orthodoxen im Dialog gezwungen, sich auf den Uniatismus und den Proselytismus zu konzentrieren. Ihre Bemühungen sind auch im Dokument von Balamand enthalten, wo die Gemischte Internationale Kommission taktvolle Lösungen vorschlug und den Uniatismus sowohl als Unionsmodell wie auch als Methode ablehnte. Gleichzeitig aber zeigte das Dokument auch Milde gegenüber den »ekklesialen Gemeinschaften«, die in der Vergangenheit den Orthodoxen Kirchen gehörten. Gerade diese Sanftmut, die den orthodoxen Mitgliedern der Kommission eine Mißbilligung von mehreren orthodoxen Kirchen einbrachte, scheint in Rom leider nicht richtig genug eingeschätzt worden zu sein.

Der Ehrenvorsitzende der Orthodoxie warf dem Hl. Vater vor, daß er in seiner Enzyklika *Lumen Orientale* die »unierten Gemeinschaften« den alten Orthodoxen Kirchen, welche ohne Unterbrechung die authentische Tradition der ersten tausend Jahre des Christentums bewahrten, gleichstellte. Das bedeutet entgegen dem Text von Balamand, den Uniatismus als ein rechtmäßiges ekklesiales Modell darzustellen, das die Orthodoxen trotz des Willens zur Wiederversöhnung nach Meinung des Ökumenischen Patriarchen »niemals akzeptieren werden«⁸⁰. Wir haben absichtlich einige Gedanken der Rede des Patriarchen in Rom zur Sprache gebracht, weil sie die gegenwärtige Spannung zwischen den Schwesterkirchen widerspiegeln, aber auch den Kern der zukünftigen Gespräche über den ekklesiologischen Aspekt des Uniatismus enthalten. Das Thema Uniatismus und des mit ihm verbundenen Proselytismus ist sehr aktuell und wird noch lange Zeit die beiden Kirchen beschäftigen.

Die Suche nach einer gemeinsamen Ekklesiologie der vollen Gemeinschaft

Schon die Überschrift des gemeinsamen Dokuments von Balamand (Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft⁸¹) zeigt die Tatsache, daß für beide Kirchen der Uniatismus eine der Vergangenheit angehörende Methode darstellt. Unsere Kirchen bemühen sich heute um die vollkommene Ekklesiologie, die, wie im Freisinger Dokument angemeldet, auf der Ekklesiologie der *Communio* zwischen den Schwesterkirchen fußt (Nr. 6d). Gemäß dieser Ekklesiologie bietet die Orthodoxe Kirche als Schwesterkirche selbst die Gnaden- und Heilmittel an. Aus diesem Grund wurde der Uniatismus und sein ekklesiologischer und soteriologischer Exklusivismus als Einheitsmethode abgelehnt, weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspricht (Nr. 6b).

Die fast tausend Jahre der Trennung konnten die Sehnsucht nach der Einheit nicht erstickten, sondern machten deutlicher, daß Einsamkeit und Isolierung der Natur der Kirche widersprechen. In der Geschichte der Kirche gab es mehrere Versuche zur Einheit. Sehr oft wurden sie von außerkirchlichen, politischen und sozialen Interessen begleitet. Eine solche Einheit wurde oft durch unerlaubte Mittel erreicht und die Freiheit und die religiö-

⁸⁰ Visite officielle du Patriarch oecuménique à l'Église de Rome, *Episepsis* 520 (1995) 3–4.

⁸¹ Vgl. *Una Sancta* 48 (1993) 256–264.

sen Überzeugungen wurden nicht geachtet (Nr. 7–11). Die auf diese Weise erreichte Einheit bedeutete die Trennung von der Mutterkirche und wurde Quelle des Leidens und des Konflikts zwischen den Kirchen. Der Uniatismus ernährte sich von einer Ekklesiologie, die die Absorption oder die Eingliederung in die aufnehmende Kirche bezweckte und welche den Proselytismus ermutigte. Aufgrund der neuen Communio-Ekklesiologie wurde der Uniatismus als Form des »missionarischen Apostolats« von beiden Kirchen, die sich als Schwestern wiederentdeckten, verlassen.

Die Katholiken und die Orthodoxen sind überzeugt, daß sie eine gemeinsame Tradition haben: »Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostel-Nachfolge der Bischöfe – die nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann« (Nr. 13). Was für ein Unterschied gegenüber dem bis vor kurzem ausgeübten Exklusivismus! Auf Grund dieser gemeinsamen Tradition »erkennen sich die katholische und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirchen an, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, daß die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt, vor allem in bezug auf die Einheit« (Nr. 14). Die von beiden Kirchen durch den Dialog gesuchte Gemeinschaft wird eine vollkommene werden »bei der sich die Kirchen weder vermengen, noch die eine die andere aufsaugt, sondern sie einander in Licht und Wahrheit entgegenkommen« (vgl. *Slavorum Apostoli*, Nr. 27). Es ist die Rede von zwei ebenbürtigen Schwesterkirchen, die die gleichen Mittel zur Erlösung ihrer Mitglieder besitzen. Ihre Beziehung kommt im Dialog gleichwertiger Partner zum Ausdruck und sie betrachten sich als gleichberechtigte Kirchen, die durch den Dialog die Einheit suchen. Die gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. bei dessen Besuch in Rom betonte, daß die Kirchen, die sich als Schwestern entdecken, zur Treue gegenüber der Wahrheit verpflichtet sind und »jede Art von geistiger und intellektueller Vorherrschaft vermeiden wollen«⁸². Diese Anerkennung der Orthodoxen Kirche als Schwesterkirche spiegelt sich auch im Direktorium des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen wider⁸³, das auf Grund einer gemeinsamen Glaubenstradition unter bestimmten Bedingungen eine *Communicatio in sacris* empfiehlt. Gewiß fußt die *Communicatio* auf der sakramentalen und ekklesiologischen Anschauung der Gemeinschaft der Schwesterkirchen.

Das Balamand-Dokument betont die Tatsache, daß die Orientalisch-katholischen Kirchen in voller Gemeinschaft mit Rom die Rechte und Pflichten haben, die mit dieser Gemeinschaft verbunden sind. Gegenüber den Orthodoxen Kirchen hätten sich diese Kirchen nach den vom II. Vatikanum erklärten Prinzipien und den nachträglichen Dekreten der Römisch-katholischen Kirche im Hinblick auf die Orthodoxen Kirchen verhalten sollen. Ein solches Verhalten setzt aber ihre Eingliederung sowohl in einen lokalen als auch in einen theologischen Dialog zwischen den Katholiken und den Orthodoxen voraus (Nr. 16). In diesem Sinne sind die Worte Papst Paul VI. anlässlich seines Besuches in

⁸² E. Lanne, *Schwesterkirchen. Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, Pro Oriente* (Hg.), Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens *Koinonia* – Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, S. 73.

⁸³ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über Ökumenismus, 25. März 1993, S. 67–69.

Phanar vielsagend: »...daß es Aufgabe der Kirchenoberhäupter und ihrer Hierarchie ist, die Kirchen auf den Weg zu leiten, der zur vollen Gemeinschaft zurückführt. Dabei müssen sie sich gegenseitig anerkennen und respektieren als Hirten des Teils der Herde Christi, der ihnen anvertraut ist, indem sie für Zusammenhalt und Wachstum des Volkes Gottes sorgen und alles vermeiden, was es zerstreuen oder in ihm Verwirrung stiften könnte« (Tomos Agapis, Nr. 172). Zwanzig Jahre später (7. Dezember 1987) wurde beim Besuch des Patriarchen Dimitrios in Rom ein gemeinsames Kommuniqué mit Papst Johannes Paul II. unterschrieben und versichert: »Wir verwerfen jede Form von Proselytismus, jedes Verhalten, welches ein Mangel an Respekt wäre oder so verstanden werden könnte« (Nr. 18). Die Achtung gegenüber der Schwesterkirche und die gemeinsame Suche nach der vollkommenen Gemeinschaft bezweckt nicht mehr den Proselytismus, der aus der Missionstätigkeit unserer Kirchen verschwinden soll. Die Gemeinschaft setzt das Vertrauen, die gegenseitige Liebe und Integrität voraus.

Für die Verwirklichung einer günstigen und notwendigen Atmosphäre der Gemeinschaft schlägt das Balamand-Dokument in seinem zweiten Teil eine Reihe praktischer Regeln vor, die im Dienste der *Communio*-Ekklesiologie stehen. Was uns besonders wichtig erschien in diesem Dokument ist die Involvierung und die Teilnahme der Orientalisch-katholischen Kirchen am Dialog der Katholischen und Orthodoxen Kirchen (Nr. 16 und 33). Das gleiche gilt auch für den Ortsdialog, der durch die Teilnahme der orientalischen Katholiken am internationalen Dialog angeregt werden kann. Die Römisch-katholische Kirche soll laut Dokument die orientalischen Kirchen unterstützen und sie für die vollkommene Gemeinschaft zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche vorbereiten.

Bevor wir unseren Beitrag schließen, halten wir es für notwendig, unser Bedauern über das Fehlen eines Ortsdialogs zwischen der rumänisch-orthodoxen Kirche und der Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus zum Ausdruck bringen. Viele unserer strittigen Fragen könnten am Verhandlungstisch gelöst werden, auch der Besitz der Kultusstätten. Der Dialog kann sich nicht mehr verzögern, und die Tatsache, daß in Balamand auch die orientalischen Katholiken teilgenommen haben, ist ein gutes Zeichen für den Beginn eines Ortsdialogs.

In der Unionsgeschichte erkennt man verschiedene Gesichtspunkte. Den orthodoxen Standpunkt versuchten wir im ersten Teil unseres Beitrags zu erläutern. Nach dem Beispiel der im Rahmen des internationalen Dialogs besprochenen Themen schlagen wir vor, daß eine Kommission aus orthodoxen, lateinisch- und orientalisch-katholischen Historikern die Unionsakte gemeinsam liest und interpretiert.

Eine andere historische Frage, die für manche noch nicht klar genug scheint, ist die Wahrheit über die Verbreitung des Christentums auf dem heutigen Territorium Rumäniens und seine kanonische Zugehörigkeit bis ins 10. Jahrhundert. Der Eifer, mit dem bis heute einige Thesen verbreitet und verteidigt werden, ist bedauerlich und die dafür erbrachte Energie könnte für gemeinsame Ziele verwendet werden. Wenn wir im ekklesiologischen Bereich zu einer wesentlichen Annäherung kommen konnten, dann sollten wir ebenso schnell zu einem gemeinsamen Gesichtspunkt im Hinblick auf die historische Wahrheit gelangen können. Die Dokumente von Freising und Balamand enthalten schon wichtige historische Aussagen.

Das gemeinsame historische Studium könnte für den Ortsdialog einen Anstoß bedeuten, es könnte ihn erwecken. Ein erstes Ergebnis der Mitarbeit zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des byzantinischen Ritus würde uns auch zu einer größeren gemeinsamen Verantwortung führen.

Formula Unionis a Synodo probata vulgo „Manifestum“.

*N*os infra. Scripti Ecclesia Valachica in Transylvania Episcopus Archiepiscopus Diaconi et alii universi clementer commendamus tenore presentium quibus expediat. Universis maxime utro inclini regni Transylvania habitantibus

Considerata, cum fluxa humanae Vae instabilitate, cum etiam animae salutis in omnibus potius cura habenda. Immortaliter libere ac sponte in ^{Ecclesie} Romanae Catholicae Unionem in unum ^{con-}tra longae Sanctae Matris Romanae Catholicae Ecclesiae comembra nosse. Propter eam declaramus, omnia admittentes, proficentes ac credentes, quae illa admittit, proficere ac credere. Propter eam vero illa quae ^{sumus} in quibus haeremus, dissentire videbamus, quae etiam in demeritissimo Sacra Imperatissima Majestatis Decreto ac Diplomate nobis infirmantur. Quae propter ipsam prosumus iuribus ac Privilegiis quibus eundem Sanctae Matris Ecclesiae Praeterea ex indultu Sacrae Curiae, ac Divorum quindam Regni Hungaria Regum auctoritate. Quos quodam juxta Praenominatum Sacrae laetitia, Regibus. Maje-
statis Decretum, et modo et demum uni ejusdem contentum fieri
et gerere volumus. In cuius Majestatem plenam ac ubi presentem
manifestum nostrum. Propterea magis Synagoga nec non legi-
bus. Cum non minus

Lmo. 1698 7. Octobr.
Alba Julia.