

# DAS OSTKIRCHENDEKRET DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

VON REINHARD SLENCZKA\*

Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen“, kurz auch Ostkirchendekret genannt, ist durch einen labilen Gleichgewichtszustand gekennzeichnet. Es ist schwer zu sagen, in welche Richtung es fallen wird, d. h. wie es sich innerhalb der römisch-katholischen Kirche auf das Verhältnis von westlichem Ritus und östlichen Riten und außerhalb der römisch-katholischen Kirche für die Begegnung mit der übrigen Orthodoxie auswirken wird. Daß es sich um eine Übergangslösung handelt, wird schon ausdrücklich in dem Schlußwort des Dekrets (§ 30) betont. Denn alle seine Rechtsbestimmungen gelten nur für die gegenwärtigen Verhältnisse, „bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“. Ob es in diesen Grenzen einen Fortschritt oder Rückschritt darstellt, darüber sind die Meinungen innerhalb wie auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche geteilt. Die große Mehrheit von 2110 gegen 39 Stimmen, mit der das Dekret in der Schlußabstimmung beim Ende der dritten Sitzungsperiode gleichzeitig mit der Kirchenkonstitution und dem Ökumenismuskonkordat von dem Konzil angenommen wurde, besagt in diesem Fall noch weniger als bei den anderen Konzilsdokumenten. Denn hier stimmte eine überwältigende Mehrheit von Vätern des lateinischen Ritus, bei denen kaum eine entsprechende Kenntnis der überaus komplizierten Lage im christlichen Osten vorausgesetzt werden konnte, zusammen mit einer Minderheit von etwa 5 % orientalischer Konzilsväter ab. Daß in der Konzilskommission für die Ostkirchen, von der die Schemata für das Dekret vorbereitet worden waren, eine, wenn auch nur knapp 50 % übersteigende Mehrheit von orientalischen Mitgliedern war, ist offenbar auch ohne besondere Wirkung geblieben. Denn zu den schärfsten Opponenten in der Konzilsaula gehörten neben einer Reihe von Orientalen auch Kardinal König von Wien sowie der Abtpräses der Bayerischen Benediktinerkongregation, Johannes Hoek. Beide waren selbst Mitglieder der Kommission gewesen, und ihre inzwischen im „Tagebuch des Konzils“ zur dritten Sitzungsperiode veröffentlichten Voten<sup>1</sup> beschränkten sich keineswegs auf Randfragen oder formale Mängel, sondern zielten unmittelbar auf grundsätzliche Probleme. Das geringste unter ihnen war der Hinweis auf die Gefahr, daß bei einigen Abschnitten der Eindruck des Proselytismus erweckt werden könnte. Weit schwerwiegender jedoch ist der Einwand, daß einerseits in der dogmatischen

---

\* Gastvorlesung vor der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg am 15. Februar 1966, für den Druck erweitert.

Beurteilung der Ostkirchen Unterschiede zwischen der Kirchenkonstitution, dem Ökumenismuskonkordat und dem Ostkirchendeckret bestehen und daß andererseits das Verhältnis von Patriarchalstruktur und päpstlichem Zentralismus ungeklärt bleibe. Es geht nicht um Unterordnung, sondern um Gemeinschaft: „Eine Verschiedenheit in Liebe leistet mehr als eine kommandierte Einheit; nicht das Wörtchen ‚sub‘ (sub auctoritate, sub potestate, sub moderamine) ist echt katholisch, sondern das Wörtchen ‚cum‘!“<sup>2</sup> Dieses Zitat aus dem Votum von J. Hoeck, das vermutlich nicht nur in der Diskussion um das Ostkirchendeckret einen Höhepunkt der konziliaren Verhandlungen darstellt, trifft bereits genau den neuralgischen Punkt des Dekrets und macht zugleich deutlich, daß es sich dabei nicht nur um disziplinäre, sondern um dogmatische Probleme handelt.

Ein gewisses Unbehagen, das gelegentlich bis zur Unzufriedenheit geht, ist auch in den bisher veröffentlichten Äußerungen römisch-katholischer Ostkirchenexperten zu erkennen, die sich nun bemühen, die Grenzen und Möglichkeiten des Dekrets abzutasten. So schwankt das Urteil bei dem Jesuiten Wilhelm de Vries,<sup>3</sup> dem Dominikaner J. Dumont<sup>4</sup> oder dem Benediktiner Olivier Rousseau<sup>5</sup> zwischen zaghafter Zustimmung und kritischen Bedenken. Die kritischen Einwände überwiegen bei den eigentlich Betroffenen in den mit Rom unierten Ostkirchen und dann auch bei den Vertretern der „getrennten“ Ostkirchen.<sup>6</sup> Als „völlig inakzeptabel seitens der Orthodoxen“ wurde das Dekret von dem bekannten Athener Theologen Johannes Karmiris beurteilt.<sup>7</sup> Ihm gegenüber verweist der Augustiner F. van de Pavard auf die Stellungnahme eines anderen griechischen Theologen, D. Savramis, der darauf drängt, man solle die „überholte Psychose“ aufgeben, „Rom wolle die Orthodoxen durch die Unierten katholisch machen“.<sup>8</sup>

Wie schon in der Konzilsaula, so wird auch in der nachkonziliaren Diskussion um das Ostkirchendeckret deutlich, welchen Belastungen und Spannungen die römisch-katholische Kirche gerade heute im Rahmen ihrer ökumenischen Öffnung durch die Existenz der unierten Ostkirchen ausgesetzt ist. Es überrascht daher auch nicht, wenn die Frage der Opportunität im Vordergrund dieser Diskussion steht. Bestimmend ist vor allem die Sorge, durch die Behandlung der Uniatenfrage als solcher oder auch durch einzelne Formulierungen könnten die ersten verheißungsvollen Ansätze zu einer Annäherung zwischen Rom und den Ostkirchen im Keim erstickt werden. Denn zweifellos bilden die unierten Ostkirchen den Testfall für die weitere Begegnung zwischen Rom und Byzanz, wenn nicht überhaupt für die ökumenische Praxis und Taktik der römisch-katholischen Kirche.

Stellt man aber nun einmal die historisch bedingten Ressentiments zurück, so zeigen sich in den vorwiegend kirchenrechtlichen Bestimmungen des Dekrets auch dogmatische Aspekte, die über den engeren Bereich der Thematik hinausweisen und auch dort von Interesse sind, wo man, wie in der evangelischen Theologie, nicht unmittelbar von der speziellen Problematik berührt wird. In mancher Hin-

sicht kann so im Zusammenhang mit der Kirchenkonstitution und dem Ökumenismusdekret der praktische Testfall zu einem grundsätzlichen Präzedenzfall werden, auch wenn dies sicher nicht in der Absicht des Dekrets liegt. Darauf soll die Aufmerksamkeit in der folgenden Analyse gerichtet werden.

## I. Die Konsequenzen des Dekrets für die unierten Ostkirchen

### a) Der Hintergrund

Ursprünglich hatte die Konzilskommission für die orientalischen Kirchen unter dem Vorsitz des damaligen Sekretärs der Kongregation für die orientalischen Kirchen, Kardinal Cicognani — er wurde unter Paul VI. zum Staatssekretär ernannt — elf Schemata ausgearbeitet. Das erste von ihnen hatte den Titel „De ecclesiae unitate: ut omnes unum sint.“ Es behandelte ausschließlich die *nicht* mit Rom unierten Ostkirchen und betonte sehr weitgehend die liturgische, dogmatische wie auch jurisdiktionelle Eigenständigkeit dieser Kirchen. Dabei wird nicht nur, was durchaus einer weitverbreiteten Ansicht entspricht, die *Weihegewalt* des in der apostolischen Sukzession stehenden orientalischen Episkopats anerkannt, aus der eine Wirksamkeit der gespendeten und empfangenen Sakramente folgt. Es wird vielmehr auch gesagt, daß bei den zwischen dem christlichen Osten und dem Westen bestehenden Lehrunterschieden „von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden . . . und daß man bei jenen unterschiedlichen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß“.<sup>9</sup> Am weitesten geht jedoch die Feststellung, daß die orientalischen Kirchen in ihrem Episkopat nicht nur eine Weihegewalt, sondern auch eine *Jurisdiktionsgewalt* besitzen: „*facultatem se secundum proprias disciplinas regendi*“ — „die Fähigkeit, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind“. Diese eindeutige — *ad omne dubium tollendum* — Anerkennung der Jurisdiktionsgewalt ist ein bisher noch kaum beachtetes Novum, und es wird dazu auch bemerkt, daß dieser Grundsatz bisher „freilich nicht immer eingehalten worden ist“ und als Vorbedingung für eine Wiederherstellung der Einheit anzusehen sei.<sup>10</sup> Damit werden die „getrennten“ Ostkirchen, die man bisher mindestens als schismatisch, gelegentlich auch als häretisch ansah, nicht nur terminologisch, sondern in vollem Umfang dogmatisch und kirchenrechtlich als Kirchen anerkannt.

Schon während der ersten Konzilsperiode wurde dieses Schema aus den Entwürfen für das Ostkirchendekret herausgenommen und dem Ökumenismusdekret zugewiesen, wo es in der Endfassung den ersten Teil des dritten Kapitels bildet. Thematisch war diese Umstellung durchaus verständlich, und das Ostkirchendekret handelte nun nicht mehr „de ecclesiis orientalibus“, sondern, wie es nun über-

schrieben wurde, „de ecclesiis orientalibus catholicis“. Es wurde also ganz auf die Probleme der mit Rom unierten Ostkirchen beschränkt, und nur am Schluß blieben noch zwei auch die nicht-unierten Ostkirchen betreffende Punkte stehen, nämlich die Mischehenfrage sowie das Problem der Begegnung mit den Brüdern aus den getrennten Kirchen, insbesondere die Frage der Sakramentsgemeinschaft.

Von den Mitgliedern der Kommission für die orientalischen Kirchen ist dieser Eingriff mehrfach bedauert worden. Denn er hatte zur Folge, daß im Ökumenismuskonkordat die Stellung der nicht-unierten Orientalen in vieler Hinsicht erheblich aufgewertet wurde, während im Ostkirchenkongordat die Kluft zwischen unierten und nicht-unierten Orientalen gerade in der Frage der jurisdiktionellen Autonomie nur noch vertieft wurde. Nach seiner endgültigen Fassung behandelt das Ostkirchenkongordat nunmehr die Probleme, die innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft aus der Koexistenz von Kirchen des Ostens und des Westens erwachsen sind. In dieser Hinsicht ist das Dekret retrospektiv: Es geht um die Bewältigung einer z. T. nicht gerade ruhmreichen Vergangenheit sowie um die Suche nach einem — in der Hoffnung auf eine Wiederherstellung der Einheit zwischen christlichem Osten und Westen — vorläufigen *modus vivendi* für die Gegenwart. Es geht dabei zugleich um die Grenzen und Möglichkeiten einer Autonomie der orientalischen Kirchen neben dem lateinischen Ritus des Westens und unter der universalen Autorität des Nachfolgers Petri.

In diesem Punkt liegt bereits die Diskrepanz zwischen dem Ökumenismuskonkordat und dem Ostkirchenkongordat in der Frage der orientalischen Kirchen. Denn was dort den getrennten Ostkirchen in vollem Umfang mit der vollen Anerkennung der Jurisdiktionsgewalt konzidiert wird, erscheint hier als letztlich weder kirchenrechtlich geschweige denn dogmatisch gelöstes Problem für die Unierten.

Unmittelbar läßt das Dekret nur sehr wenig von der komplizierten Situation in seinem Hintergrund erkennen. Die Bemühungen des Konzils, das besondere Erbe dieser z. T. recht kleinen und meist unter schwierigen sozialen und kulturellen Bedingungen lebenden Kirchen mit ihren insgesamt elf bis zwölf Millionen Mitgliedern zu sichern und zu wahren, verdienen alles Lob. Doch üblicherweise werden von Konzilien immer nur Probleme erörtert, die kontrovers sind. Von der Stellung der orientalischen Riten neben dem lateinischen Ritus, von der Wahrung des geistlichen Erbes der unierten Ostkirchen, von der Stellung der orientalischen Patriarchen in der Organisation der römischen Kirche, von der Sakramentenordnung und vom Gottesdienst samt der Ordnung des Kirchenjahres und des Heiligenkalenders etc. mußte deshalb gesprochen werden, weil in allen diesen Punkten Unstimmigkeiten oder auch Kompetenzstreitigkeiten auf verschiedenen Ebenen innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft und vor allem in den Gebieten der orientalischen Kirchen seit Jahrhunderten bestehen.

Es ist hier nicht möglich, Einzelbeispiele aus der Geschichte dieser unierten Ostkirchen anzuführen.<sup>11</sup> Man braucht nur daran zu erinnern, daß sie mit nur wenigen Ausnahmen aus der Mission von Christen unter Christen entstanden sind — an der sich übrigens auch später protestantische Gruppen eifrig beteiligt haben —, und zwar zu einer Zeit, als der christliche Osten unter dem Ansturm und der Herrschaft des Islam stand. Außer der in Ägypten und Syrien verbreiteten kleinen Kirche der Maroniten, einer ursprünglich monotheletischen Gruppe, die sich endgültig im 16. Jahrhundert unter der Jesuitenmission als ganze dem römischen Stuhl unterstellte, sind alle übrigen unierten Ostkirchen aus einem Schisma hervorgegangen. Es sind Teile von heute noch bestehenden orientalischen Kirchen, chalzedonensischen und nicht-chalzedonensischen, die während der Kreuzzüge und durch die Missionstätigkeit verschiedener Orden auf mehr oder minder bedenkliche Weise, oft auch unter Ausnützung innerer Schwächen, mit Rom uniert wurden. Formal wurde ihre kirchliche Eigenständigkeit gewahrt, indem man als Konkurrenzunternehmen zu den jeweils schon bestehenden Patriarchaten der alten orientalischen Kirchen neue Patriarchate für die unierten Kirchen nach ihrem jeweiligen Ritus einrichtete. Faktisch wurden sie jedoch der kurialen Zentralgewalt unterstellt, die keineswegs immer eine glückliche Hand hatte. Vor allem aber wurden sie ständigem Druck ausgesetzt, weil die kirchliche Exekutive die „unitas“ als „uniformitas“ auffaßte und eine fortschreitende Angleichung der Orientalen an den lateinischen Ritus anstrebte. Trotz mancher energischer Bemühungen einzelner Päpste wie besonders Benedikt XIV. (1740-1758) oder auch Leo XIII. (1878-1903), die Eigenständigkeit dieser Kirchen zu retten, blieben sie Missionskirchen. Als solche waren sie dann auch der Propagandakongregation unterstellt. Eine grundlegende Änderung erreichte erst Benedikt XV. im Jahre 1917, der eine spezielle Kongregation für die orientalischen Kirchen gründete. Sie gehört zu den drei Kongregationen, in denen der Papst selbst Präfekt ist.

Einen weiteren entscheidenden Schritt in der Richtung auf eine relative Autonomie der unierten Ostkirchen brachte der ebenfalls 1917 veröffentlichte Codex Juris Canonici. Sein erster Canon beschränkt die Gültigkeit auf die „Latina Ecclesia“, während die „Ecclesia Orientalis“ ausdrücklich davon ausgenommen wird. Das Kirchenrecht der verschiedenen orientalischen Kirchen wurde in einem umfangreichen und inzwischen nahezu abgeschlossenen Werk kodifiziert. Über die Annahme hatten die zuständigen Lokalsynoden zu entscheiden.

Unter Benedikt XV. setzte so eine Entwicklung ein, die zum Ziel hatte, die alte Tradition der unierten Ostkirchen wiederherzustellen. Auf dieser Linie sind auch die Bestimmungen des Ostkirchendekrets zu sehen, wobei jedoch der Schwerpunkt zunächst auf der *Wiederherstellung* der liturgischen, sakramentalen und kirchenrechtlichen Praxis liegt. Daß in diesem Zusammenhang nicht auch von einer Schuld der lateinischen Kirche gegenüber den unierten Ostkirchen gesprochen wurde, ist

von einigen Konzilsvätern beklagt worden; einem Außenstehenden steht darüber kein Urteil zu.

Wie kompliziert und delikatsind die gegenwärtige Situation ist, wird daran ersichtlich, daß man überhaupt schon die Kompetenz des Konzils bezweifeln konnte, Entscheidungen über die orientalischen Kirchen zu fällen, die kirchenrechtlich eben nicht einem Konzil, sondern ihren eigenen Synoden und Patriarchen bzw. unmittelbar dem Papst unterstehen. An dieser Stelle wurde daher auch offenbar ein Kompromiß vorgenommen, der an drei Einschränkungen in dem Dekret zu erkennen ist. Ausdrücklich wird auf die Entscheidungsbefugnis der orientalischen Synoden in Übereinstimmung mit dem Papst hingewiesen (§ 1). Dabei ist offensichtlich nicht nur an die Durchführungsbestimmungen für die Konzilsentscheidungen gedacht, sondern auch an die spezielle Autonomie dieser Kirchen. Noch deutlicher ist die dem Dekret angefügte „Notificatio“ des Generalsekretärs des Konzils, Kardinal Felici. In ihr verfügte der Papst eine „vacatio legis“ von zwei Monaten, durch die den orientalischen Patriarchen eine Einspruchsfrist zugebilligt wurde. Damit blieb ihnen noch *nach* der feierlichen Approbation und Promulgation durch Konzil und Papst eine letzte Entscheidungsmöglichkeit. Von dem Patriarchen der maronitischen Kirche, Meouschi, wurde sie nicht nur in Anspruch genommen, sondern sogar erheblich überschritten. In seiner Kirche sollte das Dekret erst nach Konzilsschluß in Kraft treten. Eine dritte Einschränkung bildet die bereits erwähnte Begrenzung der Bestimmungen auf den Zeitraum bis zur vollen Wiederherstellung der Einheit.

Ob die ersten beiden Einschränkungen zur Berücksichtigung der Autonomie der unierten Ostkirchen tatsächlich befriedigend gewesen sind, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls sind sie charakteristisch für eine Problematik, die auch in anderen Zusammenhängen das Konzilsdekret durchzieht. Dies kann einmal an dem Begriff „*ecclesia particularis*“ und dann an der Auseinandersetzung über die Institution der orientalischen Patriarchen illustriert werden.

#### b) Die kirchliche Partikularität

Es ist auffallend, daß der Begriff „*ecclesia particularis*“ in der Kirchenkonstitution, im Ökumenismusdekret und im Ostkirchendekret verwendet wird, aber jeweils eine andere Bedeutung und Funktion hat.<sup>12</sup> In der Kirchenkonstitution (§§ 23, 27, vgl. § 13) wird mit dem Begriff die Diözese eines Bischofs innerhalb des hierarchischen Aufbaus der römisch-katholischen Kirche bezeichnet. Gemäß der von der „*nota praevia explicativa*“ zur Kirchenkonstitution geforderten Interpretation ist das Verhältnis von Papst und Bischöfen und demgemäß von Universal- und Partikularkirche nicht als „*aequalitas*“, sondern als „*proportionalitas*“, also nicht als „Gleichheit“, sondern nur als „Verhältnisgleichheit“ zu verstehen. Die Partikularität bedeutet mithin nicht Gleichordnung, sondern Unterordnung.

Im Ökumenismuskonkordat (§ 14) werden die „getrennten“ Ostkirchen als „*ecclesiae particulares*“ im Sinne von Ortskirchen bezeichnet. Sie gehören unter Anspielung an den altkirchlichen Polyzentrismus nicht in einer jurisdiktionellen Organisation, sondern als selbständige „Schwesterkirchen“ zusammen, die durch die Gemeinschaft des Glaubens, der Sakramente und der Liebe miteinander verbunden sind. Die päpstliche Jurisdiktion bleibt auf ein Schiedsgericht in Einzelfällen beschränkt.

Im Ostkirchendenkordat (§§ 2 u. 3) schließlich wird der Begriff gleichbedeutend mit „*ritus*“ verwendet, wie es übrigens auch in Can. 98 des CIC der Fall ist, durch den der Wechsel von einem zum anderen Ritus innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft untersagt bzw. auf fest umrissene Ausnahmen begrenzt wird. Der Ritus umfaßt dabei primär die historische Eigentümlichkeit einer Teilkirche, darüber hinaus aber auch eine daraus abgeleitete relative jurisdiktionelle Autonomie – *ad normam et salvo primatu Romani Pontificis*. Diese Verwendung des Begriffs steht also zwischen der zentralistischen Deutung in der Kirchenkonstitution und der polyzentrischen im Ökumenismuskonkordat. Nach dem geschichtlichen Ursprung und der kirchlichen Tradition wird eine Eigenständigkeit anerkannt, und darin unterscheiden sich die unierten Ostkirchen von den Diözesen der lateinischen Kirche, die nach der in der Kirchenkonstitution (§ 23) auftauchenden, von Tertullian geprägten Bezeichnung ihre „*matrix fidei*“ in der römischen Kirche haben. Nach ihrer Rechtsstellung können die unierten Ostkirchen jedoch keineswegs wie die getrennten Ostkirchen als Schwesterkirchen neben der römischen Kirche angesehen werden. Daß etwa die lateinische Kirche neben den unierten orientalischen Kirchen auch als „*ecclesia particularis*“ betrachtet werden könnte, ist jedenfalls ein Gedanke, der in seinen theologischen Konsequenzen nicht weiter ausgezogen werden kann.

Im Grunde wird mit der Gleichsetzung von „*ecclesia particularis*“ und „*ritus*“ ein historisches Phänomen beschrieben, nämlich der Zustand, daß es innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft eine faktische Vielzahl von Riten gibt. Diese Vielfalt ist jedoch *nicht* lokal zu fassen, da sich die Bereiche der „Riten“ überschneiden und eine örtliche Gemeinschaft nach dem erwähnten Canon 98 des CIC untersagt ist. Sie ist aber auch nicht ohne weiteres in die jurisdiktionelle Struktur der römischen Kirche und ihrer Ortsgemeinden in den Bischofsdiözesen einzuordnen. Die mehrfach in der Kirchenkonstitution, im Ökumenismuskonkordat sowie im Ostkirchendenkordat betonte legitime Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit innerhalb der kirchlichen Einheit kann nicht die Tatsache verdecken, daß gerade im Ostkirchendenkordat für das römisch-katholische Kirchenverständnis und die Universalität des römischen Primats folgenreiche dogmatische Aporien aufbrechen müssen. Die verschiedenartige Verwendung des Begriffs „*ecclesia particularis*“ ist daher ein zufälliges, aber nicht uninteressantes Symptom für latente Unterschiede in der

ekklesiologischen Struktur des Ostens und des Westens innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft.

### c) Der Patriarchat

Noch deutlicher werden diese Aporien in der Diskussion über die Institution und die Rechte der orientalischen Patriarchen innerhalb der römisch-katholischen Kirchengemeinschaft und in ihrer Stellung zum Papst. In der Kirchenkonstitution wurde am Ende des § 23 ein zaghafter Versuch unternommen, das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen über die Zwischeninstanz der Bischofskonferenzen auf die Patriarchatsverfassung zu übertragen, was rein geschichtlich jedoch kaum durchführbar ist. Denn entweder müßte dann das ursprüngliche Wesen der Patriarchatsverfassung in ihrer Autonomie nivelliert werden, oder die regionalen Bischofskonferenzen müßten im Sinne einer gleichgeordneten Kollegialität mit dem Papst aufgewertet werden, was durch die „*nota praevia*“ ausgeschlossen ist.

Ganz offensichtlich fehlen hier die dogmatischen und kirchenrechtlichen Kategorien für das Verständnis des altkirchlichen Polyzentrismus, wie er für die Patriarchatsverfassung charakteristisch ist. Soweit sich im Westen die Institution des Patriarchen erhalten hat — wie z. B. in Venedig (ursprünglich Grado), Lissabon und Goa —, handelt es sich um einen Ehrentitel ohne besondere Funktion und Rechte. Dies gilt auch von den „lateinischen Patriarchaten“ im Vorderen Orient. Außerdem führt der Papst selbst den Titel „Patriarch des Okzidents“. Demgegenüber sind die Patriarchen nach der altkirchlichen Ordnung nach Würde und Rechten in ihren Kirchen gleichgestellt. Untereinander stehen sie in einer Rangordnung, die oft umstritten und schließlich auch eine der Ursachen für die ständigen Reibereien zwischen Rom und Byzanz war. Selbst von römisch-katholischen Forschern wie etwa W. de Vries SJ<sup>13</sup> wird heute anerkannt, daß es im ersten Jahrtausend der christlichen Geschichte kein Beispiel dafür gibt, daß ein Patriarch durch den römischen Papst ernannt wurde. Er konnte allenfalls, wie übrigens auch umgekehrt jeder Patriarch für sich, die Kirchengemeinschaft gewähren oder verweigern. Ebenso gibt es auch nur sehr wenige Beispiele für Interventionen eines Papstes in innere Angelegenheiten eines Patriarchats. Es bestand ein Polyzentrismus, wie er sich faktisch bis heute in der Ostkirche erhalten hat, nämlich das Prinzip der Autokephalie oder auch der Nationalkirchen.

Bei den unierten Ostkirchen kann jedoch schwerlich von einer vollen Autokephalie der Patriarchate die Rede sein, sondern allenfalls von einer relativen Autonomie. Die unierten Patriarchen stehen nicht in einer bestimmten Rangfolge neben dem Papst als dem Patriarchen des Westens, sondern jurisdiktionell unter ihm. Der Polyzentrismus ist also weitgehend in dem Zentralismus einer Kirche aufgegangen.

Zwar heißt es nun, daß die „Rechte und Privilegien (der Patriarchen) nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der ökumenischen Konzile *wiederhergestellt* werden sollen . . . (wie sie galten) . . . als Ost und West noch geeint waren“ (§ 9). Dies geschieht jedoch unter zwei vieldeutigen Einschränkungen: 1. „Ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis“ — „Nach Maßgabe des Rechtes und unbeschadet des päpstlichen Primates“ (§ 7) und 2. „Etsi ad hodiernas condiciones aliquantum aptanda sint“ — „Mag auch eine gewisse Anpassung an die heutigen Verhältnisse notwendig sein“ (§ 9). Dies bedeutet letztlich folgendes: Gewahrt bzw. wiederhergestellt werden die Rechte und Privilegien der Patriarchen innerhalb *ihrer* Kirchen; eingeschränkt bleiben sie durch die Einordnung der Patriarchen in die römische Hierarchie und unter die päpstliche Jurisdiktion.

Was dabei in dem Ostkirchendekret überhaupt nicht berührt wird, ist die Tatsache, daß die Patriarchen nach dem Ostkirchenrecht der römischen Kirche sowie nach allen übrigen Repräsentanten des Papstes wie den Nuntien, Internuntien und apostolischen Delegaten stehen, auch wenn diese nicht einmal Bischofsrang haben.

Patriarchen der verschiedenen unierten Ostkirchen haben immer wieder versucht, ihre Ansprüche nicht nur in der Rangordnung, sondern auch in ihren Rechten geltend zu machen. Erwähnenswert ist das Beispiel des melkitischen Patriarchen Gregor Joseph, der 1870 auf dem ersten Vaticanum die *Constitutio de Ecclesia Christi* mit der Definition der päpstlichen Infallibilität nur mit dem Zusatz unterzeichnete: „Unter Wahrung aller Rechte und Privilegien der Patriarchen“.

Trotz des unermüdlichen Drängens der unierten Patriarchen, vor allem auch des derzeitigen melkitischen Patriarchs Maximos IV. Saigh, gelang es auf dem Konzil nicht, diese Frage zu klären. Indes ist es am Rande des Konzils zu einer vorläufigen Lösung gekommen, bei der allerdings nicht deutlich wird, ob es sich um eine Grundsatzentscheidung oder mehr um eine Art von „gentleman-agreement“ handelt.<sup>14</sup> Nach Ende der dritten Sitzungsperiode hat Papst Paul VI. am 22. Februar 1965 27 neue Kardinäle kreiert. Darunter waren auch drei unierte orientalische Patriarchen, nämlich der Melkit Maximos IV., der Maronit Meouschi sowie der Kopte Stefan I. Sidarouss. Der Syrer Gabriel Tappuni ist schon seit dreißig Jahren Kardinal; die Armenier hatten bereits in dem Kurienkardinal Agagianian einen Kardinal, so daß der derzeitige Patriarch vermutlich zugunsten seines Vorgängers verzichtete. Lediglich der chaldäische Patriarch Cheicho verzichtete aus unbekanntenen Gründen auf den Purpur. Ihn ausgenommen, sind nunmehr alle unierten Patriarchen zugleich Kardinäle.

Bisher hatte sich die Mehrzahl der orientalischen Patriarchen gegen ein Kardinalat aus zwei Gründen gewehrt: 1. weil sie zu Recht allein schon in dem

Titel „*Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis*“ ein Amt der *römischen* Kirche erblickten; 2. weil bei der Einsetzung eine besondere Unterwerfung unter den Papst gefordert wird. Letztlich geht es also auch hier um das Verständnis kirchlicher Universalität, im engeren Sinn um die Frage, ob die partikularkirchliche Struktur der römischen Kirche für die Universalkirche gilt. Das Amt des Kardinals bildet dabei einen Sonderfall, weil er erst im 11. Jahrhundert eingeführt worden ist und nicht in die hierarchische, sondern in die administrative Struktur der Kirche gehört.

Genau an den beiden erwähnten Punkten ist der Papst in dem *Motu Proprio* „*Ad purpuratorum patrum collegium*“ vom 11. Februar 1965 den Orientalen mit einer Änderung im Zeremoniell der Institution entgegengekommen: Die Kardinals-Patriarchen wurden nicht „*Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis*“, sondern „*Sanctae Catholicae Ecclesiae Cardinalis*“. Ferner wurde nicht von „*submissio*“ unter den Papst, sondern von „*fraternitas*“ mit dem Papst gesprochen. Schließlich wurde das kuriale Protokoll geändert und bestimmt, daß die Kardinals-Patriarchen in der Rangfolge nach den suburbikarischen Kardinalsbischofen stehen.

Diese Lösung mag auf den ersten Blick als ein eleganter Kompromiß erscheinen; kirchenrechtlich und dogmatisch ist sie jedoch außerordentlich problematisch und vieldeutig. Daß sie auch von den Unierten nicht als befriedigend empfunden wird, zeigen zahlreiche Proteste und der ostentative Rücktritt von Erzbischof Elias Zoghby, dem Patriarchatsvikar des melkitischen Patriarchen Maximos IV.

Unverkennbar zeigt sich jedoch auch in diesem Zusammenhang, wie der Konflikt zwischen Zentralismus und Polyzentrismus in der ekklesiologischen Struktur gerade durch die lange Zeit kaum beachteten unierten Ostkirchen innerhalb der römisch-katholischen Kirche aufbricht und wie hier überhaupt die rechtlichen und theologischen Kategorien zur Bewältigung dieser Problematik fehlen. Es ist in dem Ostkirchendekret nicht gelungen, auch nur die Annäherung an eine Lösung zu erreichen. An Punkten, wo dies möglich und auch nötig gewesen wäre, wie etwa bei dem theologischen Verständnis der „Teilkirchen“ oder in der Frage der orientalischen Patriarchen, ist man ausgewichen und hat seine Zuflucht in undurchsichtigen Kompromissen gesucht. Dahinter steht dieselbe Aporie wie schon in der Kirchenkonstitution, wo die Ansätze für eine Neubesinnung auf die Kollegialität der Bischöfe durch die angehängte „*nota praevia explicativa*“ nicht erläutert, sondern eingeschränkt werden. Gegenüber einer weitverbreiteten Praxis früherer Zeiten und in Fortsetzung der besonders von Benedikt XV. angebahnten Entwicklung hat sich das Konzil zwar ernsthaft bemüht, die faktische Mannigfaltigkeit kirchlicher Gestaltung zu respektieren und das Prinzip der Uniformität dort aufzugeben, wo es ohne Gefährdung bestimmter dogmatischer Grundsätze möglich schien. Den naheliegenden dogmatischen Konsequenzen ist man jedoch nicht gefolgt.

## II. Die Konsequenzen für die Begegnung mit der übrigen Orthodoxie

Schon bei der Ausarbeitung ist man sich völlig darüber im klaren gewesen, daß trotz aller Einschränkungen auf die gegenwärtige Situation und obwohl die bereits erwähnten Ausführungen über die getrennten Ostkirchen dem Ökumenismusdekret zugewiesen wurden, das Ostkirchendekret einen Prüfstein für eventuelle ökumenische Verhandlungen zwischen Rom und den anderen Ostkirchen darstellt. Man kann wohl schon jetzt sagen, daß das Dekret hierfür eher eine Belastung als eine Erleichterung bedeutet. Daran ändern auch wenig die spektakulären Freundschaftserweise wie etwa die Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras, und Papst Paul VI. in Jerusalem im Januar 1964 oder die feierliche, wenn auch von einigen Mißklängen begleitete Rückführung der Andreas-Reliquie nach Patras am 26. September 1964 oder auch die beiderseitige Aufhebung der Exkommunikation von 1054 bei Konzilsschluß.<sup>15</sup> Wesentlich unauffälliger geschah schon die Überführung der Titus-Reliquie von Venedig nach Kreta im April dieses Jahres.

Bei den Orthodoxen steht natürlich immer im Vordergrund die Forderung nach einer Rückgliederung der unierten Ostkirchen in die lokalen orthodoxen Kirchengemeinschaften. Selbst von dem für eine ökumenische Begegnung auch mit der römisch-katholischen Kirche sehr aufgeschlossenen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras wurde dies in einem in griechischen Tageszeitungen verbreiteten Interview unmittelbar nach der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959 als eine Vorbedingung für die Annäherung verlangt. Außerdem sind die unierten Ostkirchen für alle Orthodoxen aus naheliegenden Gründen eben nicht nur eine geschichtliche Wirklichkeit, sondern ein augenfälliges Beispiel für den „römischen Proselytismus“ und damit eine ständige Belastung für alle ökumenischen Kontakte mit der römisch-katholischen Kirche. Allerdings wird man auch sehen müssen, daß das Vorgehen verschiedener orthodoxer Kirchen in Ländern hinter dem Eisernen Vorhang, wo die unierten Ostkirchen z. T. mit staatlicher Hilfe aufgelöst und eingegliedert worden sind, auch nicht gerade zur Förderung der ökumenischen Verständigung beigetragen hat. Die nicht-theologischen Faktoren überwiegen auf beiden Seiten, und es ist nicht abzusehen, wann und wie hier eine Verständigung zu erreichen ist.

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, wenn allein schon die Thematik des Ostkirchendekrets bei den Orthodoxen Unwillen erregt. Die zahlreichen Kompromisse des Dekrets können dann auch nur als Bestätigung der vorherrschenden Meinung aufgefaßt werden. In der Tat bleiben auch nach dem Konzil die unierten Ostkirchen ein Symptom für die ekklesiologische Struktur eines universalen Zentralismus, der eine Einheit in einer Pluralität von Kirchengemeinschaften ausschließt.

Unter diesem Aspekt werden nun vor allem die Stellen verstanden, an denen das Konzil — gewiß nach besten Kräften und guten Willens — sich um eine Öffnung gegenüber der übrigen Orthodoxie bemüht hat, nämlich in der Frage der „*communicatio in sacris*“. Die verschiedenen Aussagen zu diesem Problem sind von zwei Motiven bestimmt. Einmal hat man versucht, für das räumliche Nebeneinander von „getrennten“ und unierten Orthodoxen besonders in den Ländern des Vorderen Orients gewisse Erleichterungen zu schaffen. Zum andern hat man aber auch versucht, die Konsequenzen aus der im Ökumenismuskonkordat formulierten vollen Anerkennung der Ostkirchen als Kirchen zu ziehen und damit den Weg zur Einheit vorzubereiten.

Primär unter praktischen Gesichtspunkten sind zweifellos die Bestimmungen des Ostkirchendekrets zur Frage der Mischehen zwischen katholischen und nicht-katholischen Orientalen zu sehen (§ 18). Denn hier geht es darum, die Ungültigkeit von Ehen zu vermeiden und der Dauerhaftigkeit der Ehe, ihrer Heiligkeit und dem häuslichen Frieden Rechnung zu tragen. Pius XII. hatte bereits 1949 und 1957 jeweils durch ein *Motu Proprio* eine vorläufige Regelung angeordnet, die den Patriarchen die Möglichkeit gab, auch von nicht-katholischen orthodoxen Priestern geschlossene Ehen für gültig zu erklären.<sup>16</sup> Die neue Regelung sieht vor, daß die kanonische (unierte) Form für die Eheschließung nur noch zur „Erlaubtheit“, nicht aber zur „Gültigkeit“ vorgeschrieben ist. Prinzipiell genügt der Vollzug durch einen „*minister sacer*“, d. h. einen gültig geweihten Amtsträger, auch wenn er nicht der römischen Kirchengemeinschaft angehört. Allerdings geht aus dem Text des Dekrets nicht unmittelbar hervor, was der Hinweis auf die Einhaltung der übrigen Rechtsordnungen — *servatis aliis de iure servandis* — zu bedeuten hat. Grundsätzlich wird jedoch nunmehr auch die in einer nicht-katholischen Ostkirche geschlossene Ehe als gültig anerkannt. Man hat auch von katholischer Seite zu Recht gefragt, warum das Konzil nicht gegenüber den evangelischen Kirchen zu einer ähnlichen Regelung vorgedrungen ist, zumal ja das Ehesakrament nach römisch-katholischer Auffassung nicht eigentlich vom Priester gespendet wird.

Wesentlich komplizierter sind die verschiedenen Äußerungen zur Frage der „*communicatio in sacris*“, d. h. einer die Sakramentsgemeinschaft einschließenden gottesdienstlichen Gemeinschaft zwischen Unierten und Orthodoxen bzw. zwischen römischen Katholiken und Orthodoxen. Es ist von vornherein zu bedauern, daß die entsprechenden Texte verschiedene Deutungsmöglichkeiten zulassen. So wird bereits im Ökumenismuskonkordat (§ 8) betont, daß die gottesdienstliche Gemeinschaft nicht unterschiedslos als Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen betrachtet werden dürfe. Dabei wird aber dann differenziert zwischen zwei Aspekten der gottesdienstlichen Gemeinschaft, die einerseits zur Bezeugung der Einheit der Kirche und andererseits zur Teilhabe an den Gnadenmitteln dienen kann: „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottes-

dienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“ Eine ähnliche Differenzierung wird auch im Ostkirchendekret vorgenommen (§ 26): Nach göttlichem Gesetz ist die Gottesdienstgemeinschaft verboten, wenn sie „die Einheit der Kirche verletzt oder wenn sie eine formale Bejahung einer Irrlehre, die Gefahr eines Glaubensabfalles, eines Ärgernisses oder religiöser Gleichgültigkeit in sich birgt“. Möglich und erlaubt ist sie gerade mit den Orthodoxen aus seelsorgerlichen Erwägungen und in Einzelfällen, zumal wenn „das Heilsbedürfnis und das geistliche Wohl der Seelen dies fordern“.

Hinzu kommt eine weitere Möglichkeit für die „*communicatio in sacris*“, die jedoch im Ökumenismuskonkordat nicht unmittelbar mit den beiden ersten verbunden ist. Sie beruht auf der vollen Anerkennung von Gültigkeit und Wirksamkeit der orthodoxen Sakramente. Daher ist nach dem Ökumenismuskonkordat eine „*communicatio in sacris*“ zwischen römischen Katholiken und Orthodoxen „nicht nur möglich, sondern auch ratsam“ (§ 15, 3). Nach dem Ostkirchendekret (§ 27) wird die Spendung der Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankenölung an „getrennte“ Orthodoxe auf deren Bitte erlaubt; umgekehrt wird Unierten in Notfällen der Empfang dieser Sakramente von nicht-katholischen orthodoxen Priestern gestattet. Zu vermerken ist, daß die Taufe in diesen Fällen nicht berücksichtigt wird, während das Fehlen der Priesterweihe durchaus verständlich ist.

Die eigenartige Diskrepanz und Unklarheit in diesen Äußerungen hat ihren Ursprung in der zweifachen Deutung der „*communicatio*“, die einmal als Kirchengemeinschaft und -einheit, zum andern als Teilhabe am Heil aufgefaßt wird, obwohl dann außerdem noch betont wird, daß eine „*communicatio in sacris*“ nur dort statthaft ist, wo die erforderlichen Voraussetzungen in dem ekklesiologischen Status der getrennten Kirchengemeinschaft oder eines ihrer Glieder gegeben sind.

Gewiß steht hinter diesen Bestimmungen zunächst eine ganz bemerkenswerte Durchbrechung des Prinzips einer Identität von kanonischen und charismatischen Grenzen der Kirche. Denn faktisch wird sowohl die Wirksamkeit wie auch die Gültigkeit von Sakramenten „*extra ecclesiam*“ anerkannt. Das Konzil ging damit sogar weiter als z. B. die byzantinische Orthodoxie, die es bisher peinlichst vermieden hat, in der Frage der Interkommunion zwischen Orthodoxen und Heterodoxen durch eine offizielle Erklärung dogmatische Präzedenzfälle zu schaffen, obwohl in der Praxis — „*kat'oikonomian*“ — auch hier Ausnahmen von der Regel durchaus möglich sind.<sup>17</sup>

Verständlich ist auch das Bemühen, durch eine disziplinarische Entscheidung dort Richtlinien zu geben, wo das enge Zusammenleben getrennter und doch nahe verwandter Kirchengemeinschaften zwangsläufig zu Präzedenz- und Härtefällen sowie zu einer Unsicherheit in der kirchlichen Praxis führen muß.

Bedenklich bleibt indes die höchst fragwürdige Differenzierung im Begriff der „*communicatio*“, weil hier offensichtlich nicht von dogmatischen, sondern von

pragmatischen Gesichtspunkten ausgegangen wurde. Die Öffnung der kanonischen Grenzen um der Einheit willen ist etwas anderes als die Öffnung um des Heils der Seelen willen. Auch unter voller Anerkennung eines aufrichtigen Bemühens können innerhalb wie auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche aus diesen Formulierungen Konsequenzen gezogen werden, die einer Annäherung der Kirchen nicht förderlich sind.

Den stärksten Unwillen bei den Orthodoxen hat jedoch der Umstand hervorgerufen, daß die Öffnung der „*communicatio in sacris*“ von dem Konzil in einseitiger Weise erklärt wurde, auch wenn in § 29 des Ostkirchendekrets empfohlen wird, wenn nötig, die Oberhirten der getrennten Kirchen zu konsultieren. Es bleibt jedoch die Unstimmigkeit, daß auf der einen Seite das für eine ganze Kirchengemeinschaft repräsentative Konzil steht, während auf der anderen Seite nur einzelne Hierarchen angesprochen werden.

Eine erste, wie zu erwarten negative Reaktion auf die Bestimmungen über die „*communicatio in sacris*“ erfolgte so auch sehr bald nach Konzilsschluß am 22. Januar 1965 in einer Erklärung der Ständigen Konferenz der Orthodoxen Bischöfe aus den USA über „Die Ordnung der Heiligen Kommunion“.<sup>18</sup> Diese Bischofskonferenz untersteht der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats, und der entscheidende Abschnitt der Erklärung lautet: Es ist daran zu erinnern, „daß das eucharistische Mysterium das Ziel der Einheit ist, und nicht ein Mittel zu diesem Ziel, und daß deswegen Entscheidungen hinsichtlich der heiligen Kommunion, die von christlichen Gemeinschaften außerhalb der Orthodoxen Kirche getroffen werden, für die Orthodoxe Kirche oder ihre Glieder keinerlei Gültigkeit haben. Die heilige Kommunion wird von orthodoxen Christen nicht außerhalb der Kirche gesucht, noch wird sie jenen angeboten, die noch nicht die Orthodoxe Kirche als ihre Mutter bekennen“.

Daraufhin wurden von der römisch-katholischen amerikanischen Bischofskonferenz in Washington am 15. Juni 1965 „Vorläufige Richtlinien für das gemeinsame Gebet und die „*communicatio in sacris*““ veröffentlicht. Außerdem hat man ein Subkommission gebildet, die nun offiziell mit Vertretern der orthodoxen Hierarchie Verhandlungen über die „*communicatio in sacris*“ führen soll.<sup>19</sup> Es wird jedoch eine mühsame Aufgabe bleiben, angesichts der bestehenden Spannungen und der unklaren Formulierungen die Orthodoxen nicht nur in Einzelfällen, sondern grundsätzlich von der Aufrichtigkeit der vom Konzil erstrebten ökumenischen Öffnung zu überzeugen.

### III. Ausblick

Eine Kirchenversammlung wie die des Zweiten Vatikanischen Konzils wäre sicher überfordert, wenn man von ihr erwartete, daß sie dort einen Durchbruch erzielte,

wo jahrhundertealte Fehler, Spannungen und Mißverständnisse lasten. Aber sicher hätte das Konzil in der Frage der unierten Ostkirchen wie auch für die Begegnung mit den „getrennten“ Ostkirchen mehr erreichen können. Die Voten der Konzilsväter während der Diskussion über das Ostkirchendekret sind dafür ein eindeutiger Beweis und zeigen, mit welcher Klarheit man die bestehenden Schwierigkeiten, aber auch die möglichen Konsequenzen gesehen hat. Hier wird man tatsächlich von einem Aufbruch und einem Umdenken sprechen müssen, auch wenn im Ergebnis das Dekret davon nur noch wenig erkennen läßt. Die Auswirkungen des Dekrets werden zu einem wesentlichen Teil davon abhängen, ob in der Interpretation und Anwendung seiner Bestimmungen die in der Diskussion vorgetragenen Standpunkte durchgesetzt werden können, die keinen Gegensatz zu dem Dekret, sondern Möglichkeiten darstellen, auf die man hoffen kann.

Aufs Ganze gesehen ist das Dekret enttäuschend für alle Beteiligten: für die Unierten, deren Stellung innerhalb der römischen Kirchengemeinschaft weiterhin in entscheidenden Punkten ungeklärt bleibt, für die Angehörigen der „ecclesia latina“, die sich möglicherweise eine Auflockerung des römischen Zentralismus erhofft hatten, und schließlich auch für die Orthodoxen, die sich weiterhin der Gefahr des Proselytismus ausgesetzt sehen.

Neben diesem negativen Ergebnis sollte man jedoch nicht übersehen, daß hinter den ungelösten Problemen in dem noch zu wenig beachteten Ostkirchendekret auch konstruktive Möglichkeiten und dogmatische Konsequenzen stehen. In der dogmatischen Konstitution „Über die Kirche“ wurden der Auseinandersetzung über die Struktur der Kirche durch die „nota praevia explicativa“ ganz bestimmte Grenzen gezogen, die der weiteren theologischen Arbeit nur wenig Spielraum lassen. Anders jedoch steht es mit dem Faktum der unierten Ostkirchen. Diese Gruppen sind sicher nicht geeignet, die Verbindung mit der übrigen Orthodoxie unmittelbar zu fördern. Aber allein durch ihre Existenz, und dies zeigt das Dekret auch in seinen Kompromissen und Unklarheiten mit aller Deutlichkeit, bilden sie den Punkt, an dem von der kirchlichen Praxis her das traditionelle Einheitsprinzip der römisch-katholischen Kirche ständig in Frage gestellt wird. Darin haben die Bestimmungen des Dekrets eine über den Bereich des christlichen Ostens weit hinausreichende grundsätzliche Bedeutung. Denn eine wirkliche Lösung der anstehenden Probleme ist nur denkbar, wenn die angedeutete legitime Vielfalt innerhalb der bestehenden Kirchengemeinschaft konsequent dogmatisch und kirchenrechtlich durchdacht und durchgeführt wird. Hinter der Vielzahl von Kompromissen und Erwägungen aus Gründen der Opportunität stehen schließlich auch notwendige und unumgängliche Konzessionen, in denen einem bestehenden Zustand Rechnung getragen wird.

Freilich ist dies ein Ausblick auf ein Fernziel. Aber vielleicht sollte man ihm doch mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als es sonst bei den kleinen Gruppen der

unierten Orthodoxen üblich ist. Denn an ihnen muß sich zeigen, ob die ökumenischen Vorstellungen der römisch-katholischen Kirche auf einen Anschluß in der „Rückkehr“ oder auf eine Einheit der Kirchen hinauslaufen.

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> L. A. Dorn — G. Denzler, Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der dritten Session. Nürnberg-Eichstätt 1965, S. 177-218. — J. M. Hoeck, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. I, Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 362-391.

<sup>2</sup> A. a. O. S. 194.

<sup>3</sup> Wilhelm de Vries, Das Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen. Eine theologische Auswertung des Konzilstextes. In: „Orientierung“ (Zürich) 29 (1965) S. 201-204.

<sup>4</sup> J. Dumont in der Einleitung zur französischen Ausgabe des Ostkirchendekrets. Documents Conciliaires. Ed. du Centurion, Paris 1965, S. 225 ff.

<sup>5</sup> O. Rousseau, Sur la III<sup>e</sup> Session du Concile. In: „Irénikon“ 37 (1964) S. 516 ff.

<sup>6</sup> Vgl. dazu den Bericht von H. Marot, Erste Reaktionen auf die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils von orthodoxer Bedeutung. In: „Concilium“ 2 (1966) S. 298 ff. Allerdings wird hier nicht auf die speziellen orthodoxen Reaktionen zum Ostkirchendekret eingegangen.

<sup>7</sup> J. Karmiris, Die dritte Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils. Neugriech. in: „Ekklisia“ (Athen) 42 (1965) S. 418.

<sup>8</sup> F. van de Paverd OSA, Eine Griechisch-Orthodoxe Reaktion (2. Teil). In: „Ostkirchliche Studien“ 14 (1965) S. 342 f.

<sup>9</sup> Ökumenismusdekret § 17. Die Konzilsdokumente werden im folgenden nach den Ausgaben von Aschendorff-Münster zitiert. Allerdings wurden die dort abgedruckten Übersetzungen nicht immer übernommen.

<sup>10</sup> Ök.-Dekr. § 16; vgl. Ostk.-Dekr. § 25.

<sup>11</sup> Aus der neueren Literatur sei besonders verwiesen auf W. de Vries SJ u. a., Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg-München 1963. Dieses Buch ist die erste wirklich kritische Darstellung zur Geschichte der unierten Kirchen.

<sup>12</sup> Eine Untersuchung über den Begriff „ecclesia particularis“ werde ich demnächst in „Kerygma und Dogma“ veröffentlichen.

<sup>13</sup> W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, bes. S. 7-22.

<sup>14</sup> Vgl. dazu „Irénikon“ 38 (1965) S. 59 f.

<sup>15</sup> Vgl. dazu H. Schaefer, Anathema 1054-1965. In: „Ökumenische Rundschau“ 15 (1966) S. 176-189.

<sup>16</sup> Durch die „*facultas dispensandi a forma et sanandi ob defectum formae*“. Dazu Anm. 23 zu § 18.

<sup>17</sup> Eine ausführliche Darstellung dieser Probleme findet sich in meiner Arbeit: Ostkirche und Ökumene. Göttingen 1962, bes. S. 234-257.

<sup>18</sup> Text in: „St. Vladimir's Seminary Quarterly“ 9 (1965) I, S. 38; dt. in: „Ostkirchliche Studien“ 14 (1965) S. 200 f.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu die Erläuterungen zum Dekret „Über die Katholischen Orientalischen Kirchen“ von E. Stakemeier, Nr. 29.