

Ernst Chr. Suttner

Der Gegensatz des Josif de Camillis im "Catechismuș său învațătură creștinească" und des Gherontie Cotore in "Despre Articulașurile Ceale De Price" zur Lehre und zur Ekklesiologie des Florentiner Konzils

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts war es zur allgemeinen Meinung geworden, die Unionen des 16. und des 17. Jahrhunderts zwischen der römischen Kirche und einzelnen Kirchen byzantinischer Tradition seien auf der Basis der Untersuchungen des Florentiner Konzils geschlossen worden. Beide im Titel dieses Beitrags benannten Schriften, die den theologischen Themen der Florentiner Konzilsberatungen gewidmet sind - Cotores Schrift als ganze, de Camillis Katechismus in wichtigen Teilen - machen deutlich, dass die unierte Kirche Siebenbürgens zumindest ab der Mitte des 18. Jahrhunderts zum Florentinum in einem unüberbrückbaren Gegensatz stand.

I)

Josif de Camillis verfaßte seinen Katechismus auf Latein und ließ ihn 1696 in Tyrnau in ruthenischer Übersetzung drucken. Nach seinem Ableben wurde 1726 davon auch eine rumänische Übersetzung erstellt und veröffentlicht; diese steht uns in einer Neuausgabe zur Verfügung.¹

Der Verfasser des Katechismus war 1689 durch die römische Congregatio de Propaganda Fide zum Apostolischen Vikar von Mukačevo bestellt worden. Er war 1641 auf Chios geboren worden, hatte in Rom studiert, 1667/68 eine Missionsarbeit in Albanien aufgenommen², war 1672, nach seiner Rückkehr nach Rom, in den Orden der ruthenischen Basilianer eingetreten und diente dem Orden über Jahre hinweg als Prokurator in Rom.

Die Kirche von Mukačevo, zu deren Apostolischem Vikar er erhoben wurde, hatte eine bewegte Geschichte hinter sich. Zu einem Teil war sie ehemals unter Siebenbürgener Herrschaft gestanden, und es hatte in ihr starken Druck zur Calvinisierung gegeben. Zum anderen Teil war sie den Habsburgern unterstanden, und so konnte ihr kirchliches Leben von Österreich her vor dem Calvinismus geschützt werden. 1646 nahm die Kirche von Mukačevo darum die sakramentale Gemeinschaft mit Österreichs Katholiken auf,³ in der Hoffnung, aufgrund der Gemeinschaft im

¹ Catechismul lui Iosif de Camillis, Trnava 1726, transkribiert und herausgegeben von Eva Mârza, Sibiu 2002. Das Titelblatt enthält die Widmung: "Cinului preoțescu unit din legea grecească vicariș Apostolicescu în Țara Ungurească".

² Zu seiner Tätigkeit in Albanien vgl. N. Borgia, I Monaci Basiliani d'Italia in Albania, Bd. I, Roma 1935, S. 119-164.

³ Für Ausführungen zu dieser Union vgl. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, S. 142-144.

Dienst mit der Staatskirche der Habsburgermonarchie stark genug zu werden, um ihr geistliches Erbe gegen die Siebenbürger Fürsten verteidigen zu können. Als 1651 der Mukačever Bischof, der die Union eingegangen war, verstarb, wählte die Mehrheit des Diözesanklerus den unierten Priester Petr Parfenij zum Nachfolger; der Siebenbürger Fürst versuchte hingegen, mit Hilfe einer Minderheit im Klerus einen zum Calvinismus tendierenden Kandidaten durchzusetzen. Nur die Tatsache, dass (der mit Rom keineswegs unierte) Bischof Simion Ștefan von Alba Julia, um die Union (gegen den Calvinismus) zu retten, dem Kandidaten der Mehrheit die Weihe erteilte⁴, sicherte diesem die Nachfolge.

1665, nach dem Tod von Petr Parfenij, "beanspruchte der unierte Klerus das Recht der Wahl, aber die Autoritäten kümmerten sich nicht viel darum; eine jede von ihnen wollte ihrerseits zur Ernennung eines Nachfolgers schreiten. So ernannte der Kaiser einen, die Fürstin Rákóczy einen anderen und der Heilige Stuhl einen dritten Kandidaten. Alle drei suchten vom Bistum Besitz zu ergreifen und die bischöfliche Autorität auszuüben ... Die Zeit der Verwirrung dauerte 25 Jahre (1655⁵-1689), und die Union wäre dadurch fast zugrunde gegangen. In Rom diskutierte man ohne Ende über die Frage. Eine spezielle Kongregation innerhalb der [Congregatio de] Propaganda [Fide] befaßte sich damit. Die erste Frage ... war, ob die Diözese Mukačevo juristisch überhaupt bestehe⁶, und die zweite: wer im Fall der Bejahung der ersten Frage das Recht habe, den Bischof zu ernennen. ... Das Ende vom Lied war, dass man, um aus der Verlegenheit herauszukommen und die Union vor der völligen Vernichtung zu bewahren, entschied, die Diözese Mukačevo existiere juristisch überhaupt nicht - und deshalb könne es auch keinen Bischof von Mukačevo geben. Der Heilige Stuhl werde für das Gebiet lediglich Apostolische Vikare ernennen."⁷

Der erste von diesen Vikaren war Josif de Camillis. Er hatte die Aufgabe, in den ungarischen Komitaten nach den Wir-

⁴ Bei Suttner, Die Christenheit, sind Quellenangaben zur Weihehandlung "über die Schismengrenze hinweg" zu finden.

⁵ Die Wirren hatten schon zu Lebzeiten von Bischof Petr Parfenij begonnen, denn bis kurz vor seinem Tod hatte dieser nur in jenen Teilen seines Bistums amtieren können, die schon vor 1683 den Habsburgern unterstanden. Fürst Rákóczy, der Kalviner war, hinderte ihn, nach Mukačevo zu kommen. 1660 Witwe geworden und zur katholischen Kirche zurückgekehrt, der sie vor der Ehe mit Fürst Rákóczy angehört hatte, förderte die Fürstin (= seine Erbin) zwar die Unierten, ließ aus politischen Gründen aber aus Polen für Petr Parfenij einen Gegenbischof kommen. Dieser wurde erst 1664 von ihr entfernt, und Bischof Petr durfte wenigstens am Ende seines Lebens nach Mukačevo kommen.

⁶ Die älteste Erwähnung eines Bischofs östlicher Tradition für Mukačevo stammt aus dem Jahr 1491. Doch es ist ungewiß, ob die Nachricht auch das kanonische Bestehen eines dortigen Bistums bezeugt. Im Hochmittelalter hatte es in Ungarn verschiedenen Orts Klöster mit östlicher Kirchentradition gegeben, deren Vorsteher Sorge trugen für das kirchliche Leben von östlichen Kirchengemeinden in ihrer näheren oder auch weiteren Umgebung. Ohne dass im vollen kanonischen Sinn eine Hierarchie bestanden hätte, wurden manche von diesen Klostervorstehern zu Bischöfen geweiht. In diesem Sinn war auch das Nikolauskloster bei Mukačevo im 15. Jahrhundert zum Stützpunkt für Bischöfe geworden, die sich um das kirchliche Leben der östlichen Christen Oberungarns kümmerten, ohne dass es Dokumente oder auch nur deutliche Nachrichten gäbe vom formellen und festen Bestehen einer dortigen Diözese schon zu dieser Zeit.

⁷ M. Lacko, Die Union von Užhorod, in: W. de Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 125f.

ren um die Nachfolge für Petr Parfenij, nach den jahrzehntelangen und keineswegs erfolglosen Bemühungen der Kalviner um Ausbreitung des Protestantismus unter den "Griechen"⁸ Oberungarns und nach den kriegerischen Verwicklungen am Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts die unierten Katholiken wieder zu sammeln und zu betreuen. Das Amt führte er bis zum Tod am 22.8.1706. Seine Bemühungen waren äußerst schwierig, und man hat versucht, seine Tätigkeit sogar als Schaffen einer neuen unierten Kirche zu interpretieren.⁹

Nach der langen Zeit rivalisierender Hierarchen im Amtsreich von Mukačevo, die mit seiner Ernennung zum Apostolischen Vikar keineswegs schlagartig beendet war, hatte de Camillis zuerst dafür Sorge zu tragen, dass der Klerus und das Kirchenvolk die Zugehörigkeit zu seinem Amtsbereich anerkannten und sich seiner Amtsautorität beugten; denn neben der Loyalität bzw. Illoyalität zum unierten Bischof kannte man damals in Oberungarn noch kein anderes Kriterium für das Uniertsein bzw. für das Nichtuniertsein-Wollen. Unermüdlich bereiste er das Amtsgebiet¹⁰, führte Versammlungen der Priesterschaft durch, setzte Protopopen ein und tat überhaupt alles ihm Mögliche, damit die Priester sich von seinen Rivalen fernhielten und sich seiner Amtsautorität beugten. Sooft sich Gelegenheit bot, verlangte er von den "griechischen" Priestern seines Sprengels das individuelle Ablegen eines katholischen Glaubensbekenntnisses. Doch bedeutete dies nicht, dass er ein individuelles Hinzutreten der einzelnen Priester zur Union für notwendig gehalten hätte. Für ihn stand fest, dass der kommunitäre Unionsabschluß von 1646 für alle "Griechen" auf dem Gebiet der Diözese Mukačevo Gültigkeit hatte, und das Ablegen des Glaubensbekenntnisses war für ihn ein Dokumentieren des von den Einzelnen bereits ererbten Uniertseins; er war davon überzeugt, dass er "kraft des Mandats, das er vom Summus Pontifex, vom Kaiser und vom Erzbischof-Primas erhalten hatte, der einzige legitime Bischof der Christen von griechischem Ritus in Nordostungarn war, einerlei, ob diese ein katholisches Glaubensbekenntnis ablegten oder nicht".¹¹

Damit die Priester eine Handreichung hätten für das Verkündigen der Glaubenslehre, verfaßte er den besagten Katechismus. Darin schrieb er nieder, was ihm in seinen römischen Studienjahren dargeboten worden war; der Unterschied zwischen

⁸ In den Dokumenten der damaligen Zeit wurden alle Gläubigen, die ihr Christsein gemäß der kirchlichen Tradition des Patriarchen von Konstantinopel lebten, "Griechen" genannt, ohne Rücksicht auf ihre Sprache und einerlei, ob sie eine Union mit Rom eingegangen waren oder nicht.

⁹ Vgl. den Titel der Arbeit von O. Ghitta (Nașterea unei Biserici), der sich in erster Linie auf das Wirken des Josif de Camillis bezieht.

¹⁰ Vgl. die Beschreibung seiner Tätigkeit bei O. Ghitta, Iosif de Camillis: un vicar apostolic la proșile Transilvaniei, in: Annales Universitatis Apulensis, ser. historica, 6/II(2002)67-80; sowie das Kapitel "Episcop reformator: Iosif de Camillis" bei O. Ghitta, Nașterea unei Biserici, Cluj-Napoca 2001, S. 117-149.

¹¹ Zitat aus O. Ghitta, Iosif de Camillis: un vicar apostolic la porșile Transilvaniei, S. 74.

dem, was ihm vertraut war, und dem "griechischen" Herkommen war ihm nur höchst unzulänglich bewusst. So begann mit dem Abfassen dieses Katechismus bei den Unierten eine neue Phase der Rezeptions- bzw. Nicht-Rezeptionsgeschichte des Florentiner Konzils. Denn auf lange Sicht wurde der neue Katechismus, wenn er einmal von der Priesterschaft rezipiert und beim Glaubensunterricht benützt werden wird, zu einer Handhabe, durch die sich in der rumänischen unierten Kirche eine Lehrtradition durchsetzen sollte, welche die Beschlüsse des Florentinums ins Gegenteil verkehrte.

Durch Martin Luther war das Erarbeiten von Katechismen zu einem verbreiteten Anliegen der Kirchen geworden. Die Lateiner griffen es alsbald auf, und längst lagen, als Iosif de Camillis seine Arbeit begann, Katechismen vor, aus denen die Lehrtradition der abendländischen Kirche zu entnehmen war; mit solchen Katechismen war er zweifellos in Rom vertraut geworden. Im 17. Jahrhundert hatte Petr Mogila auch den Kirchen byzantinischer Tradition einen Katechismus geschaffen, der zu den Themen, die dem Herkommen der byzantinischen Tradition vertraut waren, getreu die überkommenen Lehrformeln vortrug,¹² aber es gibt keine Indizien dafür, dass de Camillis die Schrift des Petr Mogila gekannt hätte. Als er nun für die unierte Kirche ebenfalls einen Katechismus verfassen wollte, stand die Frage an, wie angesichts der Beschlüsse von Florenz umzugehen ist mit jenen Punkten, in denen Lateiner und Griechen den gemeinsamen Glauben verschieden ausdrückten.

Nach Beratungen, die knapp ein Jahr in Anspruch nahmen, kamen die Konzilsväter in Florenz zu dem Ergebnis, dass das kirchliche Erbe von Lateinern und Griechen gleichermaßen rechtgläubig ist. Sie stellten fest,

- dass die Lehre vom Heiligen Geist und das Symbolum mit und ohne Beifügung des "filioque" rechtgläubig sind;
- dass bei der Eucharistie gesäuertes und ungesäuertes Brot verwendet werden kann;
- dass man nicht unbedingt vom Purgatorium reden muss, wenn man über die Verstorbenen spricht und für sie betet;
- dass der römische Bischof genau so, wie es von jeher "in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist", als erster Bischof der Christenheit anerkannt werden sollte, und dass die Rechte und Privilegien der östlichen Patriarchen dadurch nicht geschmälert würden.

Doch de Camillis, der das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel an den Anfang seiner Ausführungen über den Glauben setzte, fügte darin kommentarlos das "*filioque*" ein¹³ und erläuterte dieses Symbolum sodann abschnittsweise. Bei der Be-

¹² Vgl. den Beitrag "Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne", in: Rappert (Hg.), Kirche in einer zueinander rückenden Welt, Würzburg 2003. S. 406-413.

¹³ Edition Mârza, S. 51.

handlung des Abschnitts über den Heiligen Geist behauptete er, die Griechen hätten in Florenz den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn als Glaubensartikel anerkannt.¹⁴ Dass Jesus vom Heiligen Geist aussagte, er gehe vom Vater aus, verbiete, schrieb de Camillis¹⁵, die Aussage der Kirche über den Ausgang auch vom Sohn ebenso wenig, wie die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn, die er in Demut gebrauchte, die Kirche daran hindere, ihn Sohn Gottes zu nennen. Im Abschnitt über die Kirche legte de Camillis dar, sie bestehe aus der streitenden Kirche auf Erden, aus der triumphierenden im Himmel und aus der leidenden im Purgatorium.¹⁶ Eine Darlegung über das "sichtbare Haupt der katholischen Kirche" ließ er folgen.¹⁷ Darin sind die Aussagen des Florentinums über den Primat des Nachfolgers Petri wiedergegeben; doch weggelassen wurde, was das Konzil zu den Modalitäten der Primatsausübung sprach und darlegte, dass der römische Primat den Rechten und Privilegien der östlichen Patriarchen keinen Eintrag bringe. Zum Abschluss seines Katechismus gab de Camillis einen knappen Überblick zu den ökumenischen Konzilien und zu deren Lehrentscheidungen.¹⁸ Unmittelbar an die Ausführungen über die sieben Konzilien der Spätantike fügte er solche über das Florentinum an, ohne es freilich ausdrücklich das achte Konzil zu nennen, wie es in Rom des öftern bezeichnet worden war.¹⁹ Die Lehre des Florentinums skizzierte er wie folgt:

Die griechischen und lateinischen Väter "bezeugten mit einer Stimme und mit einem Herzen, dass der römische Papst wirklich und rechtens an der Stelle des heiligen Petrus verblieb, welcher der größte unter den Aposteln und der Stellvertreter Christi auf Erden war, und dass die katholische und rechtgläubige Kirche Roms das Oberhaupt, der erste Sitz und die unwandelbare Stütze des christlichen und katholischen Glaubens ist. Ferner, dass der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn als aus einem einzigen Ursprung von Ewigkeit her hervorgeht. Dass das gesäuerte und das ungesäuerte Brot die rechte Materie für das Opfer ist ... Dass wir nicht nur beim allgemeinen Jüngsten Gericht für alle Welt gerichtet werden; dass vielmehr ein jeder Mensch gleich nach dem Tod in individuellem Gericht von Gott gerichtet wird. Dass den Gerechten die Herrlichkeit oder das Himmelreich zuteil wird, dass jene ins Paradies versetzt werden, die Gutes getan haben, wo jene sich mit den Engeln und allen Heiligen erfreuen, die nach ihren guten Taten das Angesicht Gottes sehen und als Gesegnete Gottes des Vaters verbleiben dürfen. Die Sünder aber werden in die tiefste Hölle gestoßen, wo sie mit den Teufeln im nicht erlöschenden und unendlichen Feuer gequält werden. Und dass es neben dem Himmel und der Hölle einen dritten Ort gibt, wo die Seelen festgehalten werden, die von dieser Welt mit läßlichen Sünden scheiden und von ihnen gereinigt werden. Für Todsünden aber, für welche die Seelen hinreichend Betrübniß empfanden und büßten und sich gemäß dem Gebot von ihnen befreiten und sich vor der ewigen Strafe retteten, müssen sie im Purgatorium gereinigt

¹⁴ Edition Mârza, S. 64.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Edition Mârza, S. 73. Auf S. 184 findet sich zudem das Bekenntnis zum "limbus puerorum" für ungetauft verstorbene Kinder.

¹⁷ Edition Mârza, S. 73-75.

¹⁸ Edition Mârza, S. 180-184.

¹⁹ Vgl. V. Peri, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, in: *Aevum* 37(1963)430-501.

werden... Und es gibt noch einen Ort, der dafür bestimmt ist, dass darin die Seelen kleiner Kinder sich aufhalten, die ohne Taufe sterben ..." ²⁰

Bezüglich dieser zweifellos falschen Darstellung der Lehren des Florentinums möge man mit Josif de Camillis trotz allem eine gewisse Nachsicht üben, weil zu seiner Zeit ein Dilemma bestand. Unter den Lateinern war es nämlich nicht im Bewusstsein verblieben, dass das Florentiner Konzil bezüglich der sogenannten "Florentiner Punkte" keineswegs die Übernahme der traditionellen Formeln der einen durch die anderen gefordert hatte. Denn bekanntlich hatte es den Beschluss über die Kircheneinigung gefasst, ohne das Angleichen der überlieferten Lehrformulierungen zu verlangen; vielmehr war es zu dem Ergebnis gekommen, dass die Lehrformeln beider Seiten trotz ihrer Verschiedenheit im Text denselben heiligen Glauben zum Ausdruck brachten und deswegen in der geeinten Kirche nebeneinander Verwendung finden dürfen. ²¹ Dies war den Lateinern nicht im Bewusstsein verblieben, und ihre "Vergesslichkeit" hatte zur Folge, dass einflussreiche lateinische Kreise schon im 16. und vermehrt in den nachfolgenden Jahrhunderten wünschten, die östliche Seite, welche die westlichen Lehrformeln in Florenz als rechtgläubig anerkannt hatte, möge diese nun auch übernehmen, um zu dokumentieren, dass die unierten Kirchen trotz Verschiedenheit der Riten an der Einheit im Glauben mit der römischen Kirche festhalten. ²² Selbstverständlich wirkte es überdies noch erschwerend, wenn ein Katechismus für die Unierten - wie im vorliegenden Fall - einen Theologen zum Autor hatte, der im Abendland ausgebildet worden war und die östlichen Lehrtraditionen nicht oder nur beschränkt hatte kennen lernen können.

Überdies ist einzuräumen, dass es sehr anspruchsvoll gewesen wäre, einen Katechismus zu verfassen, der wirklich dem Florentinum entspricht. Denn der Schwierigkeitsgrad von mindestens drei der Lehrfragen, über welche die Florentiner Väter monatelang diskutieren mussten, ist groß genug, um es aussichtslos erscheinen zu lassen, dass man die Kompatibilität der Lehrweisen kurz und allgemein verständlich erklären könnte. Die einzige mögliche Lösung wäre gewesen, unter Berufung auf die Autorität des Konzils die Kompatibilität beider Lehrweisen einfachhin festzustellen. Doch man wollte im Lehrbuch nicht bloß Formeln vortragen, sondern hielt es für wichtig, jeweils auch deren Lehrinhalt zu erläutern. Da jedoch für das Erläutern der Kompatibilität beider Lehrweisen allzu große

²⁰ Edition Mârza, S. 183f.

²¹ Vgl. Suttner, Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/96 und bei der rumänischen Union von 1701, in: *Annales Universitatis Apulensis*, ser. hist. 9/II(2005)135-145.

²² Mit gleichem (Un-)Recht hätten die östlichen Partner "das Weglassen der Florentiner Punkte" durch die Lateiner zur Voraussetzung für eine Union erklären können. Denn wie ihr Verwenden durch die Lateiner hatte das Konzil ja auch ihr Nicht-Verwenden durch die Griechen für rechtgläubig erklärt. Durch das Weglassen hätten in diesem Fall die Lateiner zu bezeugen gehabt, dass sie unverrückbar festhalten an der Einheit im Glauben mit den Orientalen.

Schwierigkeiten bestanden, machte es sich de Camillis leichter, und in der Folgezeit werden andere seinem Beispiel gern folgen: Er übernahm - abgesehen von der Frage des gesäuerten und des ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie - die abendländischen Formeln zu den "Florentiner Punkten" so eindeutig, dass sich sein Katechismus bezüglich ihrer nicht mehr abhebt von einem Katechismus der Lateiner.

De Camillis nahm in der Tat hinzu, was die Lateiner bezüglich der fraglichen Punkte zu lehren gewohnt waren. So öffnete er die Türe für das in der späteren Literatur häufig kolportierte Missverständnis, dass für die Unionen jeweils das "Hinzunehmen der Florentiner Punkte" erforderlich gewesen sei - obgleich die Florentiner Konzilsväter doch weder ein Hinzunehmen noch ein Weglassen gefordert hatten, vielmehr das wechselseitige Anerkennen der Überlieferungen.

II)

Wie in Oberungarn kannte man anfangs auch in Siebenbürgen kein anderes Kriterium für das Uniertein bzw. für das Nicht-Uniertein als die Loyalität bzw. Illoyalität zum Siebenbürgener Bischof und zu seiner Synode, welche die Union geschlossen hatten. Für Klerus und Gläubige war es überaus wichtig, dass bei den Unionsberatungen von den Jesuiten zugesichert worden war, durch die Union werde nichts geändert an der rumänischen "*lege stramoșească*". Durch diese "*lege*" waren ihnen sowohl das kirchliche Erbe als auch das Volkstum gesichert, denn "*legea stramoșească*"²³ bedeutete für sie sowohl die Glaubensordnung als auch die Garantie für ihren sozialen Zusammenhalt.²⁴ Insbesondere weil sie über Generationen hinweg ihr Herkommen gegen die Calvinisierungsbestrebungen der Siebenbürgener Fürsten hatten verteidigen müssen, ist ihnen ihr kirchliches und ihr soziales Brauchtum sehr teuer geworden.

Doch es kam zu Wandlungen. Der ungarische Primas Leopold Kard. Kollonitz, der die von den Jesuiten nur vorbereitete Union rechtsgültig zu vollenden hatte, machte im Gegensatz zu den Jesuiten Auflagen, die die rumänische Diözese gründlich ändern sollten, sobald sie mit der Zeit wirklich implementiert würden. Ein gewaltiges Entsetzen gab es bei den Rumänen fürs erste deswegen, weil Kollonitz ihren Vladyko nicht als echten Bischof anerkannte, sondern ihn wiederweihte. Auch die Wahl und das Wirken des zweiten unierten rumänischen Bischofs Johannes Giurgiu Nemes-Pataki, der bei der Amtseinführung eine scharfe Trennungslinie "gegenüber Schismatikern und Häreti-

²³ Zur Orthographie: Das -a am Ende des Wortes "*legea*" ist der Artikel, der im Rumänischen an das Wort angehängt wird. Um den Artikel nicht zu verdoppeln, schreiben wir nur "*lege*", wenn es die deutsche Grammatik erfordert, im Satz den Artikel schon voraus verwendet zu haben.

²⁴ Hierzu vgl. Suttner, "*Legea stramoșească*": Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts, in: OstkStud 56(2007)138-154.

kern" angekündigt hatte²⁵, waren geeignet, ernste Zweifel zu schüren, ob die unierten Bischöfe und ihre Protopopen willens und in der Lage wären, die "*lege stramoșească*" tatsächlich zu wahren.²⁶

Gerade um die Zeit, in der sowohl die "Lateiner" als auch die "Griechen" weltweit in die Periode ihres ärgsten Konfessionalismus eintraten, waren diese Zweifel überaus groß geworden, und im März und April 1744, als der serbische Mönch Visarion Sarai aus der Kirche von Karlowitz das Land bereiste, kam es in Siebenbürgen zu einem großen Eklat. Auf seiner Missionsreise verhielt Visarion sich so, dass seine Lebensweise den Forderungen voll Genüge leistete, welche die rumänische "*lege stramoșească*" für einen Heiligen erhob. Somit erschien er den einfachen Gläubigen glaubwürdig, und seiner Warnung, dass die unierten Priester etwas Fremdartiges seien, wurde von jenen gerne geglaubt, die vorher schon den Verdacht gehegt hatten, der unierte Klerus sei weder willens noch geeignet, die "*lege stramoșească*" uneingeschränkt zu wahren. Die große Umwälzung anlässlich Visarions Auftreten erwuchs zum einen aus der Anhänglichkeit von Siebenbürgens Rumänen an ihre "*lege stramoșească*", zum anderen aber hauptsächlich aus dem erwähnten weltweiten Umbruch in der Ekklesiologie.

Denn im Lauf des 18. Jahrhunderts geschah ein grundsätzlicher Wandel im wechselseitigen Verhalten der "Lateiner" und der "Griechen". Beim Konzil von Florenz waren beide Seiten noch fest davon überzeugt, dass in der langen Zeit des Schismas auf der je anderen Seite die Kraft der heiligen Sakramente und die Vollmacht, sie zu spenden, nicht erloschen sind; dass dort die Gläubigen ebenso zu Gliedern Christi wurden wie in der eigenen Kirche; und dass es keinen Grund für Zweifel an der Bevollmächtigung der Bischöfe der je anderen Seite gab, rechtmäßige Hirten der Herde Christi zu sein. Trotz der Spaltung waren die Bischöfe noch 1438 bereit, miteinander das Konzil von Ferrara/Florenz zu feiern, um gemeinsam für das Evangelium Zeugnis zu geben; um miteinander die Glaubenslehre beider Seiten zu prüfen; und um miteinander Verfügungen für die eine Kirche Gottes zu erlassen, wie es von jeher die Aufgabe der ökumenischen Konzilien war. Für die versammelten Bischöfe stand die Frage an, ob das Schisma verursacht worden war durch eine grundsätzliche und die Vereinigung strikt verbietende Verfälschung der kirchlichen Überlieferung bei den einen oder bei den anderen²⁷, oder ob es nur um ein Ungenügen in der Aus-

²⁵ Ein ausführlicher Bericht über den Amtsantritt mit Quellenangaben findet sich bei O. Bârlea, *Ostkirchliche Tradition und westlicher Katholizismus*, München 1956, S. 61 ff. Wie Bischof de Camillis hatte auch er in Rom studiert, war also ebenfalls gut mit den abendländischen und kaum mit den "griechischen" Lehren vertraut. Doch sind die Gegensätze zwischen ihm und dem Klerus, von denen wir Kenntnis haben, von ritueller Art. Der Bildungsstand der Kleriker dürfte die Ursache dafür sein, dass es mit ihm noch zu keinen Zusammenstößen doktrinärer Art kam.

²⁶ Viele der Fakten, die zur Eskalation dieser Sorge beitrugen, sind aufgeführt in dem Aufsatz in Anm. 23.

²⁷ Dass das Konzil dies ausdrücklich verneinte, war bereits oben ausgeführt.

übung und in der Anerkennung des Primats des Nachfolgers Petri ging, die einfach zu korrigieren wäre, um die *Communio* zwischen beiden Gemeinschaften wieder aufzunehmen.

Doch schon in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts begannen in Polen bestimmte Jesuiten, darunter ihr führender Theologe Petrus Skarga, eine Ekklesiologie vorzutragen, die es nicht mehr erlaubte, in den Differenzen zwischen Lateinern und Griechen eine einfache Frage der in der Kirche gelebten irdischen Rechtsordnung zu sehen. Vielmehr lehrten sie je länger desto deutlicher, dass es beim griechisch-lateinischen Schisma um mehr als bloß um die irdische Ordnung der Kirche gehe; sie vertraten die These, dass es für die Christen nach Gottes heiligem Willen unabdingbar sei und sogar ein Heilserfordernis darstelle, unter der Obhut des obersten Hirten in Rom zu stehen. Die volle Befähigung der nicht auf den Papst bezogenen östlichen Kirchen zum Dienst für das Heil der Seelen wurde von ihnen somit in Frage gestellt; nur mehr ihre eigene Gemeinschaft, aber nicht mehr jene der Griechen erschien ihnen im vollen Sinn des Namens "Kirche" würdig.

Ausmaß und Tempo der Ausbreitung einer solchen Ekklesiologie und ihrer scharfen Verurteilung ausnahmslos alle "Schismatiker und Häretiker" in der lateinischen und später auch in der griechischen Kirche bedürfen noch der Klärung. Zunächst wurde die neue Sichtweise von einer Minderheit unter den Lateinern vertreten, und es sollte noch etwa zwei Jahrhunderte dauern, bis sie überall in der Kirche vorherrschend wurde.²⁸ Doch gab es bereits damals lateinische Theologen und Kirchenführer, die sie sich zueigen gemacht hatten; kein Geringerer als Papst Klemens VIII. (1592-1605) gehörte dazu. Dies macht verständlich, weswegen er an der ostslawischen Kirche eine Kritik übte und für die Brester Union ein Vorgehen wählte, die beide dem Florentinum glatt widersprachen.²⁹

Im 18. Jahrhundert war es schließlich so weit, dass solcherlei Ansichten vorherrschend wurden, und 1721 erging durch die *Congregatio de Propaganda Fide* ein striktes Verbot der "*communicatio in sacris*" (d.h. ein Verbot des gemeinsamen Betens, der gemeinsamen Gottesdienste und des wechselseitigen Anteilgebens und Anteilnehmens an den heiligen Sakramenten) zwischen Katholiken und "Schismatikern und Häretikern", denn im lateinischen Westen war man inzwischen zu der Überzeugung gekommen, dass Bischöfe und Priester, die sich nicht zur Union mit dem Papst bekannten und dem römischen Oberhirten keinen ausdrücklichen Gehorsam erwiesen, keine pastorale Sendung besäßen und die hl. Sakramente nicht legitim spenden könnten.³⁰

²⁸ Vgl. die Abschnitte "Nachtridentinische Auffassungen setzen sich durch" und "Wandel im Verständnis vom Schisma" bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, S. 186-202 und 279-292.

²⁹ Vgl. den Abschnitt "Das Verständnis vom griechisch-lateinischen Schisma und von den Bedingungen zu seiner Beendigung zur Zeit der ruthenischen Union" des oben in Anm. 21 zitierten Beitrags.

³⁰ Die 1721 verbotene "*communicatio in sacris*" war bis ins zweite Drittel des 17. Jahrhunderts noch weit verbreitet gewesen. Ein herausragender Fall

Die orthodoxen Patriarchen konterten 1756 und erklärten die Lateiner sogar für "ungetauft und ungeheiligt".

Als die neue kirchliche Entscheidung der Lateiner bereits erfolgt und jene der "Griechen" in Vorbereitung war, reiste der Mönch Visarion Sarai nach Siebenbürgen und predigte dort: "Ihr erbarmt mich. Eure unschuldigen Kinder, deren Seelen im ewigen Feuer brennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden, erbarmen mich. Die Taufe durch unierte Priester ist keine Taufe sondern ein Fluch, denn sie haben den Glauben der sieben Konzilien verlassen, als sie sich mit den ungläubigen Lateinern vereinigten. Daher sind die von ihnen Getauften nicht getauft. Die von ihnen Getrauten sind nicht verheiratet und die von ihnen gespendeten Sakramente sind keine Sakramente. Geht in keine unierte Kirche und behaltet keinen unierten Priester, denn wenn ihr einen solchen behaltet, werdet ihr verdammt werden." ³¹

Um dieselbe Zeit erarbeitete Gherontie Cotore seine Schrift "*Despre Articuluşurile Ceale De Price*"³², und erklärte darin die "Florentiner Punkte" auf seine Art. Er war um 1720 in der Nähe von Alba Julia geboren worden und hatte seine Studien in Alba Julia begonnen, die er bei den Jesuiten in Cluj fortsetzte; nach einem Noviziat bei den Basilianern in Mukačevo vollendete er sie in Tyrnau - abermals bei den Jesuiten. Dort verfasste er auch die besagte Schrift. Als Kind seiner Zeit hing er der neuen exklusivistischen Ekklesiologie an, die derjenigen der Florentiner Väter diametral entgegengesetzt war. Darum schloß er seine Schrift mit drei Fragen über die Heilsmöglichkeit für Schismatiker ab:

- „Können die Griechen, die Rumänen, die Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Römischen Kirche verbleiben und sich mit ihr nicht vereinigen wie einst unsere heiligen Väter?“
- „Sind Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker, die nicht bestätigt wurden vom Vikar des Herrn Jesus Christus, dass heißt vom Papst, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?“
- „Feiern Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker ohne Bestätigung des Papstes die heiligen Sakramente in rechter Weise?“³³

Aus den Antworten, die er auf diese Fragen gibt, spricht die nämliche Besorgtheit um die Heilchancen für die vom Papst getrennten Christen, wie sie in den Predigten Visarions hinsichtlich der Katholiken ausgedrückt worden war.

III)

Nicht mehr nur Loyalität bzw. Nicht-Loyalität zum Bischof und nicht mehr allein eine Auseinandersetzung um das mehr oder weniger getreue Bewahren der rumänischen "*lege stramoşescă*"

war oben erwähnt: die Bischofsweihe für Petr Parfenij durch Bischof Simion Ştefan im Jahr 1651.

³¹ Zitiert nach Z. Păclişeanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, in: *Buna Vestire* 16(1977)3/4, S. 95 f.

³² Die Schrift wurde zum ersten Mal in Druck herausgegeben von Laura Stanciu unter dem Titel: *Gherontie Cotore, Despre Articuluşurile Ceale De Price*, mit einem Vorwort von Iacob Mârza, Alba Julia 2000.

³³ Ebenda, S. 85-90.

teilte ab der Mitte des 18. Jahrhunderts die Rumänen Siebenbürgens. Denn wer wie Visarion und wie Cotore dachte, war bedrängt von echter Sorge um das Seelenheil der jeweils anderen - von einer Sorge, die zur Zeit des Florentinums den Griechen und den Lateinern fern lag. Die Gegensätze betrafen jetzt nicht mehr nur das Verhalten der Kleriker und der Gläubigen zu den kirchlichen Oberen und auch nicht mehr ihre mehr oder weniger entschiedene Anhänglichkeit an das Herkommen; sie waren jetzt von ekklesiologischer Natur und ernsthaft genug, dass es nicht mehr bloß um zwei Parteien innerhalb ihrer Kirche ging; vielmehr rissen sie jetzt Klerus und Volk so grundsätzlich auseinander, dass von zwei rumänischen Kirchen in Siebenbürgen geredet werden kann und sogar muss.

Es dauerte auch nur noch bis 1761, bis es in Siebenbürgen zwei rumänische Bischöfe gab, weil für die Nicht-Unierten ein eigener Bischof erzwungen wurde. Nach abermals wenigen Jahren, nämlich am 28.6.1773 schuf Maria Theresia für die Kirchen auch besondere Eigennamen: in einem Hofdekret dieses Datums verfügte sie, dass in Österreich für die unierten Diözesen³⁴, für ihren Klerus und für ihre Gläubigen der Name "griechisch-katholisch" zu verwenden sei;³⁵ "katholisch" sollten sie heißen, damit ihre Gleichrangigkeit mit den abendländischen Katholiken deutlich werde, und die Bezeichnung "griechisch" betonte das ihnen gemeinsame Erbe, welches sie alle zusammen kennzeichnete trotz ihrer vielen Unterschiede in den Gottesdienst- und Umgangssprachen sowie im religiösen und im profanen Brauchtum.³⁶ Die andere Kirche, für die seit 1761 ein eigener Bischof amtierte, erhielt den Namen "griechisch-nichtuniert", der später abgeändert wurde in "griechisch-orientalisch".

Schon in den Tagen des Bischofs Atanasie war es unter den Rumänen Siebenbürgens zur Parteibildung gekommen. Ein Teil von ihnen hatte ihm die Anerkennung verweigert; doch er selber blieb fest davon überzeugt, dass er der rechtmäßige Bischof sei auch für jene, die sich von ihm fern halten wollten. Dasselbe galt noch für Bischof Ioan Inochentie Micu-Klein, der 1728 zum Bischof gewählt worden war und sein Amt 1732 antrat. Für ihn stand die anlässlich der Union in Aussicht gestellte Emanzipation seiner Volksgruppe obenan, und mit Ungeduld drängte er darauf, dass den Rumänen die mit der Union ursprünglich verknüpften sozialpolitischen Versprechungen endlich eingelöst würden. Er kannte keine Zweifel, dass das, was

³⁴ Es handelte sich um die Bistümer bzw. Vikariate Fagaraş-Alba Julia, Mukačevo, Križevci und Oradea. Zu den Vorgängen vgl. die Beiträge "Die Synoden von Zamošč (1720) und Wien (1773) als prägende Ereignisse für die Unierten Polens und der Donaumonarchie" und "Österreichs Politik gegenüber der griechisch-katholischen Kirche Galiziens" bei Suttner, Kirche und Nationen, S. 317-346.

³⁵ Ein Anachronismus und ein Abweichen von der Quellenlage ist es also, die Bezeichnung "griechisch-katholisch" in die Zeit vor 1773 zurückzuprojizieren.

³⁶ Die Verfügung Maria Theresias ist zu finden in: *Collectio benignarum normalium resolutionum caesario-regiarum in materia Commissionis ecclesiasticae*, Bd. II. S. 323 f.

Atanasie und seine Synode mit der lateinischen Kirche vereinbart hatten, für alle Siebenbürgener Rumänen Gültigkeit habe, und er verstand sich als der von der Synode gewählte und vom Kaiser eingesetzte Bischof aller Rumänen Siebenbürgens und als der Sprecher für sie alle und zählte daher auch jene zu den Seinen, die einen Widerstand gegen den Unionsabschluß für richtig hielten.

Die in erster Linie sozialpolitischen und gar nicht konfessionellen Zielsetzungen dieses Bischofs charakterisierend, beschreibt F. Pall sein Vorgehen, das er an den Tag legte, als Maria Theresia am 15. Juni 1744 den Befehl erließ, er solle nach Wien kommen:

"Im gleichen Monat ... hielt er in Blasendorf die alljährliche Synode der Diözese ab. Obwohl diese Synode schon einen Monat vor seiner Vorladung nach Wien für den besagten Termin einberufen worden war, (so behauptete jedenfalls der Bischof im November vor einer Untersuchungskommission) und obwohl auf der Tagesordnung auch administrative Kirchenfragen standen, war dieses keine Diözesansynode im herkömmlichen Sinne, denn entgegen der Usance hatte er nicht nur Vertreter der Geistlichkeit eingeladen, sondern auch Nichtgeistliche, d.h. Adelige und Bauern, Unierte und Nichtunierte ohne Unterschied - ein Umstand, der den Bischof während der Untersuchung Vorwürfen aussetzte."³⁷ Und Pall meint: "Die Information, laut derer die Teilnehmer an dieser Versammlung schriftlich erklärt hätten, auf die Union zu verzichten, falls ihren Forderungen nicht stattgegeben würde, scheint glaubwürdig, obwohl sie von Inochentius Gegnern stammt."³⁸

Der Wandel um die Mitte des 18. Jahrhunderts, bei dem es zu theologischen Kriterien kam, mit denen man zwischen Unierten und Nichtunierten unterschied und zur Folge hatte, dass aus den zwei Parteien der Rumänen zwei Kirchen geworden sind, ist ablesbar an der unterschiedlichen Beurteilung der Union durch Bischof Micu-Klein und durch Bischof Petru Pavel Aron, der nach dem Scheitern der sozialpolitischen Emanzipationsbestrebungen Micu-Kleins und nach dessen Weggang nach Rom die Siebenbürgener unierte Diözese zunächst als Apostolischer Administrator, später als Bischof leitete. Zenobie Pâclișeanu stellte diesen Unterschied knapp und deutlich heraus, indem er schrieb:

"Acela (Klein) voia să întărească unirea prin îngrădirea ei cu largi drepturi politice și privilegii materiale și sociale; aceasta (Aron) în schimb, urmărea întărirea unirii prin dovedirea adevărului dogmatic cuprins în ea. Pe Klein îl preocupa unirea ca unicul mijloc de emancipare politică a nației, pe Aron îl preocupa ca singura cale de mântuire a sufletelor. De aceea activitatea celui dintâi s'a desfășurat, trepitantă și eroică, în misiuni politice la Viena și în lupte cu Statusurile în dieta din Sibiu, acestuia din urmă s'a desfășurat în liniștea plină de miresmele tainei a bisericii, în școală, în tipografie și în istovitoare călătorii misionare; ... unul a pus temelii solidi politicei românești, și celălalt culturai românești."³⁹

³⁷ F. Pall, Ein siebenbürgischer Bischof im römischen Exil, Wien 1991, S. 18f.

³⁸ Ebenda, S. 19f.

³⁹ Z. Pâclișeanu, Istoria Bisericii Române Unite, in: Buna Vestire 17(1978), 1,59.

Wer in der Union den einzigen Weg zur Rettung der Seelen sehen wollte, muss jener exklusivistischen Ekklesiologie zugestimmt haben, die dem Florentinum diametral widersprach.