

Visarion Sarai im Kontext der Theologieggeschichte

Der Mönch Visarion Sarai steht in einer weltweiten, konfessionsübergreifenden (und vom Standpunkt des gegenwärtigen Ökumenismus her bedauernswerten) Entwicklung in der Ekklesiologie. Auch gehört er einer (ebenfalls konfessionsübergreifenden) kontroverstheologischen Strömung an, welche die Beschlüsse des Konzils von Florenz sozusagen „auf den Kopf stellte“. Diese beiden theologischen Entwicklungen nahmen den Anfang gegen Ende des 17. Jahrhunderts und setzten sich im Lauf des 18. Jahrhunderts sowohl auf griechischer als auch auf lateinischer Seite entschieden durch. Die Neuerung in der Ekklesiologie stand bereits vor einem Höhepunkt, als Visarion auftrat; der Siegeszug der genannten kontroverstheologischen Strömung bereitete sich zu seiner Zeit erst vor.

1) Als man im 15. Jahrhundert das Konzil von Ferrara/Florenz einberief, gingen die griechischen und die lateinischen Bischöfe davon aus, dass ihre Kirchen zueinander im Schisma standen. Doch sie anerkannten, dass sowohl in der lateinischen als auch in der griechischen Kirche die wahre Kirche Jesu Christi anzutreffen war, und dass sie selber deswegen gleichberechtigte Mitbrüder im Episkopat sind, die den Auftrag hatten, miteinander die Glaubenslehren und die Glaubenspraxis beider Seiten zu erforschen.¹ Sie überprüften gemeinsam, ob die Unterschiede, die es zwischen ihnen im kirchlichen Leben gab, innerhalb des Rahmens der Rechtgläubigkeit zulässig sind, oder ob vielleicht die vier Punkte, die damals als die hauptsächlichsten Streitfragen galten, auf einer der beiden Seiten den rechten Glauben anfochten.

Nach langen Gesprächen kamen sie zu der Einsicht, dass die Zwietracht, die herrschte, nicht auf Fragen zurückging, welche die Glaubensgrundlagen betrafen, sondern aus Starrsinn in der Verwendung bzw. Ablehnung bestimmter theologischer Ausdrucksweisen erwachsen, mit denen man seit unvordenklichen Zeiten auf beiden Seiten bemüht war, ein und dasselbe apostolische Glaubenserbe in menschlicher Unzulänglichkeit auszu-

¹ Die Bedeutsamkeit gerade dieser Tatsache ergibt sich aus einem Vergleich mit dem 2. Vat. Konzil. Bei diesem Konzil, das die Öffnung der katholischen Kirche für das Gedankengut der ökumenischen Bewegung brachte, hielten die Katholiken und die Orthodoxen des 20. Jahrhunderts das Mittun von "Schismatikern" als Konzilsväter nicht mehr für möglich. Sie meinten, dass orthodoxe Bischöfe und Theologen an einem vom Papst einberufenen Konzil nur als Beobachter teilnehmen könnten, weil sie die unterschiedlichen Frömmigkeits- und Erkenntnisentwürfe beider Seiten für Glaubensunterschiede hielten. Ihnen galt als unvollziehbar, was beide Seiten beim Florentinum als richtig empfanden. Die Grenze zwischen Lateinern und Griechen nannte man damals genauso "Schisma" wie heutzutage die Grenze zwischen Katholiken und Orthodoxen, doch man hielt sie damals für weniger grundsätzlich als man heutzutage das einschätzt, was im 20. Jahrhundert vorliegt.

sprechen. Sie anerkannten die Rechtgläubigkeit beider Seiten. Hinsichtlich der vier Punkte stellten sie fest, dass das Symbol mit und ohne "filioque" rechtgläubig ist;² dass bei der Eucharistie gesäuertes und ungesäuertes Brot verwendet werden kann und jeder Priester diesbezüglich der Überlieferung seiner Kirche folgen soll; dass es richtig ist, für die Verstorbenen zu beten, auch wenn man dabei nicht unbedingt vom Purgatorium reden muss; dass der römische Bischof so, wie es von jeher "in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist"³, als erster Bischof der Christenheit anerkannt werden muss, und gemeinsam nannten sie ihn "Nachfolger des seligen Petrus, des Ersten der Apostel, und wahren Stellvertreter Christi, Haupt der ganzen Kirche sowie Vater und Lehrer aller Christen, dem im seligen Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt gegeben worden ist, die universale Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken". Ausdrücklich stellten sie dabei auch heraus, dass die Modalitäten bei der Ausübung dieser Autorität keine Einbuße für die herkömmlichen Rechte der übrigen Patriarchen bedeuten dürfen. Über die geistliche Würde der Gläubigen beider Seiten zur Zeit des Schismas äußerten sie sich in der Einleitung ihres Beschlusstextes, in der sie die Mutter Kirche zu dankbarer Freude aufriefen, weil ihre bislang durch das Schisma voneinander getrennten Söhne endlich zu Frieden und Einheit fanden.

Wie bekannt, hielt es Markos Eugenikos für richtig, der Mehrheitsmeinung der Konzilsväter nicht zuzustimmen. Er widersetzte sich, wie es auch jedes Mal bei den ökumenischen Konzilien der Spätantike zum Widerstand einzelner Väter gegen die gefassten Entscheidungen gekommen war, so dass keins dieser Konzilien ohne Widerrede zu Ende gehen können. Nach der

² Zu dieser Einsicht kamen sie, weil sich in ihren Diskussionen ergab, dass sich bereits die heiligen Väter, deren Rechtgläubigkeit wegen der ihnen gewährten Führung durch den Heiligen Geist unbestreitbar ist, beim Reden über den Ausgang des Heiligen Geistes unterschiedlicher Formulierungen bedienten. J. Gill, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 300f, führt aus, dass nach langen Verhandlungen eine Verständigung möglich wurde, als man "die klare Überzeugung gewonnen (hatte), dass ... beide (Seiten) recht hatten, da sie im Wesentlichen das Gleiche meinten, es aber in verschiedener Form ausdrückten. Diese Überzeugung beruhte auf einem Axiom, das ... keiner der in Florenz anwesenden Griechen zu leugnen gewagt hätte, so selbstverständlich war es ihnen: dass alle Heiligen als Heilige vom Heiligen Geist inspiriert sind und in Sachen des Glaubens miteinander übereinstimmen müssen. Die Vorstellung des Gegenteils hätte bedeutet, den Heiligen Geist zu sich selbst in Widerspruch setzen. Die Heiligen können ihren Glauben zwar in verschiedener Form ausdrücken, einander aber niemals widersprechen."

³ Eine "modernere" Formulierung für die Einschränkung der römischen Primatsansprüche auf das, was "in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten ist", fand Josef Ratzinger im Jahr 1976, als er darlegte, dass die katholische Kirche von den östlichen Christen nur das als Glaubensaussage einfordern dürfe, was auch im 1. Millennium formuliert und gelebt wurde. Er ließ, nachdem er bereits die Leitung der römischen Glaubenskongregation übernommen hatte, dies "bewusst unverändert" nachdrucken, wie er ausdrücklich vermerkte, weil es "in dieser Form Bedeutung ... gewonnen hat" (vgl. J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 209).

Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen vermehrten sich dort unter jenen, die einen „*modus vivendi*“ mit der neuen Obrigkeit erstrebten, die ablehnenden Stimmen für die theologischen Thesen der Florentiner Väter.⁴

2) Trotz einer negativen Antwort von Seiten der Kirchen „griechischen Glaubens“ auf die Frage, ob sie der Florentiner Kirchenversammlung den Rang eines ökumenischen Konzils zuerkennen wollen, vergaß man in ihnen etwa 200 Jahre lang keineswegs die theologischen Lösungen dieses Konzils. In wörtlichem Anklang an die Konzilslehre vom Papst adressierte zum Beispiel der Moldauer Metropolit Jeremias Movilă ein Schreiben vom 15. Oktober 1585 an Sixtus V., in dem er für sich und für seine Metropole um Sakramentengemeinschaft mit Rom ansuchte; er richtete es „an den heiligsten und seligsten Vater in Christus und Herrn, den Herrn Sixtus V. durch Gottes Gnade Pontifex Maximus der allgemeinen katholischen Kirche“.⁵ Als die Synode der Kiever Metropole am 12./22. Juni 1595 ihr Ansuchen an den Papst um die Gewährung der *Communio* verfasste, schrieb sie: „Wir beschlossen mit Gottes Hilfe, der Einheit beizutreten, die zwischen der östlichen und der westlichen Kirche in Kraft gewesen und auf dem Florentiner Konzil von unseren Vor-

⁴ Warum den osmanischen Herrschern daran gelegen war, dass ihre christlichen Untertanen keine Beziehungen hätten zur römischen Kirche, erklärt sich durch einen Rückblick auf frühere politische Umstände. Der byzantinische Chronist Georgios Phrantzes (Sphrantzes), der enge Beziehung zum Kaiserhaus hatte und um das Denken des Kaisers gut Bescheid wusste, schreibt in seiner Chronik: „Der ruhmreiche Kaiser Manuel hat zu seinem Sohne, dem Kaiser Johannes, gesagt - unter vier Augen, nur ich allein war mit ihnen; es kam die Rede auf die Synode, und da sagte er: <Mein Sohn, ich weiß es gewiss und wahrhaftig, wie wenn ich den Ungläubigen selbst in das Herz sehen könnte, dass sie sehr in Unruhe sind und sich fürchten, dass wir uns mit den abendländischen Christen verständigen und vereinigen könnten. Sie meinen nämlich, wenn das geschähe, würden ihnen die Abendländer um unsretwillen ein großes Übel antun. Lass Dir die Sache der Synode angelegen sein, und bemühe Dich darum, besonders weil es Dir Not tut, dass die Ungläubigen in Furcht gehalten werden. Aber sie selbst anzuregen lass Dir nur ja nicht einfallen, denn wie ich die Unsrigen kenne, sind sie gar nicht gesinnt, einen Weg und eine Weise der Vereinigung, der Übereinstimmung, des Friedens, der Liebe und der Eintracht zu suchen, sondern sie wollen die anderen, ich meine die Abendländer, zu unserer Weise und unserem Herkommen bekehren. Das ist aber ganz und gar unmöglich, ja ich fürchte, dass daraus eine noch ärgere Trennung entsteht und dies dann den Ungläubigen offenbar wird.>“ (J. B. Papadopoulos [Hg.], *Georgii Phrantzae Chronicon*, Leipzig 1935, S. 177f; deutsch bei E. v. Ivánka, *Die letzten Tage von Konstantinopel*, Graz 1954, S. 18f). Der Ausspruch wird kaum wörtlich vom Kaiser stammen, sondern vom Chronisten formuliert worden sein. Doch er bringt sehr genau die Politik der damals schwer bedrängten Konstantinopeler Regierung zum Ausdruck und hilft, auch die späteren Verhältnisse zu verstehen.

⁵ Vgl. den Abschnitt „L'ortodossia moldava e la comunione cattolica“ bei C. Alzati, *Terra romana tra oriente e occidente*, Milano 1981, S.207 ff; sowie „Ein Unionsversuch in der Moldau“ bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, S. 117 ff.

gängern festgesetzt worden war.“⁶ Noch 1644 verwandte der Kiever Metropolit Petr Mogila⁷ in einem Memorandum, das er nach Rom schickte, die Formel von der „heiligen, mit der apostolischen und römischen übereinstimmenden Lehre der Ruthenen“. Auch konnte er schreiben: „Es war aber so, dass der Summus Pontifex immer für den Ersten und Obersten in der Kirche Gottes gehalten wurde, als Stellvertreter Christi und als Vorsteher“; in vollem Konsens mit dem Beschlusstext von Florenz fügte er dann hinzu: „doch nirgends steht geschrieben, dass der lateinische Vorsteher unmittelbar über den griechischen Ritus gesetzt wäre, weil dieser immer seinen eigenen Vorsteher hatte, der zwar den Primat anerkannte, aber abhing vom Patriarchen des eigenen Ritus.“⁸

Wie Petr Mogila haben auch die zahlreichen griechischen Kirchenführer und Theologen die Rechtgläubigkeit der Römer und die Existenz eines römischen Primats anerkannt, die im 17. Jahrhundert *pro foro interno* mit dem Papst eine Union eingingen.⁹ Möglich hatten solche Unionen nur werden können aufgrund einer gegenseitigen Anerkennung der Rechtgläubigkeit durch die Unionspartner, und weil sich die römischen Stellen zufrieden gaben mit einer Anerkennung der Existenz des römischen Primats, welche keine Zustimmung zu den in Rom inzwischen üblich gewordenen Modalitäten in dessen Ausübung nach sich zog. Dasselbe gilt für die Vorbedingungen auf jene eingeschränkte Sakramentengemeinschaft, die Lateiner und Griechen im 17. Jahrhundert untereinander pflegten und die sogar die Erteilung des

⁶ Dokument Nr. 45 bei Welykyj, *Documenta unionis Berestensis eiusque auctorum*, Rom 1970, S. 79-81.

⁷ Petr Mogila (rumänische Namensform: Petru Movilă) war 1596 als Sohn eines regierenden Fürsten der Moldau geboren worden, welcher „griechischen Glaubens“ war. Nach dem Thronverlust und Tod seines Vaters kam er nach Polen, wo er auf nichtunierter Seite aufwuchs. 1620/21 hatte er, unterstützt vom polnischen König Sigismund III., erfolglos versucht, die Moldauer Herrschaft militärisch für sich zu gewinnen. Als er das Scheitern der Pläne erkennen musste, stellte er sich in den Dienst der Kirche, trat ins Kiever Höhlenkloster ein und wurde schon 1627, als noch junger Mann, Archimandrit des reich begüterten und stavropigialen Klosters; auch in der Kiever orthodoxen Bruderschaft, die ebenfalls mit Stavropigialrechten ausgestattet war, erlangte er großen Einfluss. Seine Funktionen in beiden Institutionen machten ihn in kürzester Zeit zu einer der einflussreichsten Persönlichkeiten in der nichtunierten Partei der ruthenischen Kirche im Königreich. Als sich 1632 die Möglichkeit für Verhandlungen über die staatsrechtliche Legalisierung der Nichtunierten Polen-Litauens bot, ließen ihn seine kirchliche Stellung, seine familiären Beziehungen und seine hervorragende Bildung zum Sprecher seiner Kirche werden. Er konnte die volle Legalisierung der nichtunierten Kirche im Königreich erwirken und wurde selbst ihr erster staatlich anerkannter Metropolit. Als solcher amtierte er bis zu seinem frühen Tod in den ersten Tagen des Jahres 1647.

⁸ Für die beiden Zitate und ihren Kontext vgl. den Beitrag „Das Memorandum von 1644 des Metropoliten Petr Mogila. Übersetzung von Michaela und Klaus Zelzer und Erläuterungen von E. Ch. Suttner“, in: *OstkStud* 55(2006)66-83.

⁹ Zu den Unionen *pro foro interno* findet sich ein eigener Abschnitt bei Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche...*, S. 153-156; vgl. dazu auch Suttner, *Die Armenier, Die Armenier und das Bistum Gherla*, in: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* 49(2004)7-27.

Weihesakraments einschließen konnte.¹⁰

1595, am Vorabend der Brester Union, veröffentlichte Bischof Ipatij Potij von Vladimir und Brest, den Patriarch Jeremias von Konstantinopel 1589, während seines Besuches in Polen-Litauen, zu seinem Exarchen ernannt hatte, die Schrift "Unija Grekov s kostelem Rimskim" (= Die Union der Griechen mit der römischen Kirche). Darin kommt er auf die in seiner Kirche neuerdings aufkommenden Zweifel an der Rechtgläubigkeit der Lateiner und an der Richtigkeit der Florentiner Beschlüsse zu sprechen. Er legte dar, durch die protestantischen Häretiker, die den Papst als Antichristen bezeichnen, sei es veranlasst worden, dass man jetzt, am Ende des 16. Jahrhunderts, auch unter den Griechen anfangs, die Existenz eines päpstlichen Primats zu bestreiten und das Bestehen eines Purgatoriums zu leugnen.¹¹

3) In der Zeit nach dem Tridentinum kam es in der lateinischen Kirche in mehrfacher Hinsicht zu intensiven Vereinheitlichungsbestrebungen¹². Die noch vom Florentinum erteilte Zustimmung zur Möglichkeit des Nebeneinanders zweier Weisen der Glaubensverkündigung ging dabei mehr und mehr verloren. Von der Vorzüglichkeit ihrer eigenen theologischen Lehrweise zutiefst überzeugte Lateiner begegneten nämlich fortan den Griechen in einer Haltung, die mit dem Satz umschrieben werden kann: Eure Väter haben in Florenz anerkannt, dass die lateinischen Glaubensformeln rechtgläubig sind; ihr mögt diese folglich auch übernehmen. In der römischen Kirche verbreitete sich daher die Erwartung, dass Griechen, die mit ihr in Einheit treten möchten, ihre herkömmlichen eigenen Formeln schrittweise durch Formeln aus der lateinischen Tradition zu ersetzen hätten. Man verlor aus dem Blick, dass die „Florentiner Punkten“ in Wirklichkeit gleiches Recht für zwei Traditionen be-

¹⁰ Von der eingeschränkten Sakramentengemeinschaft ist unter Angabe von vielen Quellen die Rede bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche..., S. 145 ff.

¹¹ In seiner Abhandlung „Meždy Rimom i Car'gradom. Genezis Brestskoj cerkovnoj Unii 1595-1596 gg.“, Moskau 2003, unternimmt M.V.Dmitriev eine Analyse von Potijs Schrift "Unija Grekov s kostelem Rimskim".

¹² Der bekannte Forscher über das Tridentinum Hubert Jedin charakterisiert das nachtridentinische Reformergebnis folgendermaßen: "Ein Menschenalter hatte genügt, um das Angesicht der Kirche [gemeint ist jenes der lateinischen Kirche] zu verändern... Die Restauration der päpstlichen Macht mit Hilfe des Konzils von Trient war ... die natürliche Folge der aufrichtig, wenn auch nicht immer mit strenger Konsequenz und vollem Erfolg angestrebten Katholischen Reform. Der neue Zentralismus, der an die Stelle des fiskalisch orientierten spätmittelalterlichen Zentralismus trat, war religiös fundiert und geistig begründet. Das Papsttum hatte den Normen des Konzils von Trient Geltung verschafft; eine Bibel, die Vulgata, eine Liturgie, die römische, ein Gesetzbuch garantierten die Einheit, ja schufen eine weit größere Einheitlichkeit des kirchlichen Lebens, als sie je in der vortridentinischen Kirche bestanden hatte" (aus Jedins eigenem Beitrag in dem von ihm herausgegebenen Handbuch der Kirchengeschichte, IV, S. 533.) Auch eine Theologie sollte künftig vorgetragen werden an den Ausbildungsstätten der lateinischen Kirche, für deren Förderung sich das Tridentinum sehr eingesetzt hatte.

deuten, und die durch nichts begründbare Auffassung wurde geboren, dass es dem Florentiner Konzil entspreche, wenn man im Fall einer Union die Übernahme der in den „Florentiner Punkte“ behandelten lateinischen Lehrtradition durch alle Unionswilligen verlange.¹³ Die lateinischen Kontroverstheologen der Periode legten ausführlich dar, welche Gründe dafür sprechen, dass die lateinischen Lehren dem Erbe des Evangeliums gemäß sind, aber sie unterließen es, auch von der Rechtmäßigkeit der griechischen Formeln zu sprechen.

Sehr schnell wirkte sich dies auch auf die mit Rom unierten Katholiken aus, deren Klerus vielfach von Jesuiten erzogen wurde. Als Beispiel dafür sei auf den Katechismus des Josif de Camillis¹⁴ verwiesen. De Camillis hatte seinen Katechismus auf Latein verfasst und ließ ihn 1696 in Tyrnau in ruthenischer Übersetzung drucken. Nach seinem Ableben wurde 1726 davon auch eine rumänische Übersetzung veröffentlicht.¹⁵ De Camillis verfasste ihn, wie er schreibt, damit die Priester eine Handreichung hätten beim Verkündigen der Glaubenslehre, und er schrieb darin nieder, was ihm in seinen römischen Studienjahren dargeboten worden war. Der Unterschied zwischen dem, was ihm vertraut war, und dem "griechischen Herkommen" war ihm nur höchst unzulänglich bewusst. An den Anfang seiner Ausführungen über den Glauben setzte er das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel und fügte darin kommentarlos das "*filioque*" ein¹⁶; es folgt dessen abschnittsweise Erläuterung. Im Kapitel über den Heiligen Geist behauptete er, die Griechen hätten in Florenz den Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und vom Sohn als Glaubensartikel anerkannt.¹⁷ Dass Jesus vom Heiligen Geist aussagte, er gehe vom Vater aus, verbiete, schrieb er¹⁸,

¹³ Dass in Florenz auch das Nicht-Verwenden dieser Formeln für rechtgläubig erklärt worden war und dass die Griechen folglich eine gegenläufige Erwartung hätten hegen können, fiel damals offensichtlich gar nicht auf.

¹⁴ Er wurde 1689 zum Apostolischen Vikar von Mukačevo bestellt, also zum Oberhirten für die dortigen ruthenischen und rumänischen Gläubigen, für welche 1646 die Union von Užgorod abgeschlossen worden war. 1641 auf Chios geboren, hatte er als Uniierter gegolten und in Rom studiert. 1667/68 ging er als Missionar nach Albanien (zu seiner Tätigkeit in Albanien vgl. N. Borgia, *I Monaci Basiliani d'Italia in Albania*, Bd. I, Roma 1935, S. 119-164). Nach Rom zurückgekehrt, trat er 1672 in den Orden der ruthenischen Basilianer ein. In Rom zum Apostolischen Vikar von Mukačevo ernannt und von den österreichischen Behörden als solcher bestätigt, hatte er die Aufgabe, die unierten Katholiken in den oberungarischen Komitaten zu betreuen. Er übte sein Amt bis zum Tod am 22.8.1706 aus.

¹⁵ Sie steht in einer Neuausgabe zur Verfügung: *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". Zu diesem Katechismus vgl. Suttner, *Der Gegensatz des Josif de Camillis im "Catechismuș său învațatură creștinească"* und des Gherontie Cotore in "*Despre Articulașurile Ceale De Price*" zur Lehre und zur Ekklesiologie des Florentiner Konzils, in: *Reconstituiri Istorice. Idei, Cuvinte, Representări* (FS Mârza), Alba Iulia 2006, S. 175-188.

¹⁶ Edition Mârza, S. 51.

¹⁷ Edition Mârza, S. 64.

¹⁸ Ebenda.

die Aussage der Kirche über den Ausgang auch vom Sohn ebenso wenig, wie die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn, die er in Demut gebraucht habe, 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.¹⁹ Eine Darlegung über das "sichtbare Haupt der katholischen Kirche" ließ er folgen.²⁰ Darin sind die Aussagen des Florentinums über den Primat des Nachfolgers Petri wiedergegeben; doch weggelassen ist, was das Konzil zu den Modalitäten der Primatsausübung darlegte, dass nämlich der römische Primat den Rechten und Privilegien der östlichen Patriarchen keinen Eintrag bringen dürfe. Zum Abschluss gab de Camillis einen knappen Überblick zu den ökumenischen Konzilien und zu deren Lehrentscheidungen.²¹ Er stellte das Florentinum dabei in eine Reihe mit den sieben Konzilien der Spätantike, denn unmittelbar anschließend an die Ausführungen über sie behandelte er auch das Florentinum, ohne es freilich ausdrücklich das achte Konzil zu nennen, wie es in Rom des öfteren bezeichnet worden war.²² Dabei skizzierte er die Lehre des Florentinums in folgender höchst inkorrekt Weise, denn ihm zufolge

"bezeugten (die griechischen und die lateinischen Väter) 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 scheidet und von ihnen gereinigt werden. Für Todsünden aber, für welche die Seelen hinreichend Betrübniß empfanden und büßten und sich gemäß dem Gebot von ihnen befreien und sich vor der ewigen Strafe retteten, müssen sie im Purgatorium gereinigt werden... Und es gibt noch einen Ort, der dafür bestimmt ist, dass darin die Seelen kleiner Kinder sich aufhalten, die ohne Taufe sterben ..."²³

Doch übe man Nachsicht mit Josif de Camillis bezüglich seiner Darstellung vom Florentinum, denn er folgte seinen Lehrern. Überdies ist einzuräumen, dass es allzu anspruchsvoll

¹⁹ Edition Mârza, S. 73. Auf S. 184 findet sich zudem das Bekenntnis zum "limbus puerorum" für ungetauft verstorbene Kinder.

²⁰ Edition Mârza, S. 73-75.

²¹ Edition Mârza, S. 180-184.

²² Vgl. V. Peri, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, in: *Aevum* 37(1963)430-501.

²³ Edition Mârza, S. 183f.

gewesen wäre, für die Prediger vor dem „einfachen Volk“ einen Katechismus zu verfassen, der wirklich dem Florentinum entsprechen hätte. Denn der Schwierigkeitsgrad von mindestens drei der Lehrfragen, über welche die Florentiner Väter monatelang diskutierten, ist groß genug, um es aussichtslos erscheinen zu lassen, die Kompatibilität der griechischen und der lateinischen Lehrweise kurz und allgemein verständlich zu erklären. Die einzig mögliche Lösung wäre gewesen, unter Berufung auf die Autorität des Konzils ihre Kompatibilität nur 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 Schwierigkeiten bestanden, machte es sich de Camillis leichter, und in der Folgezeit werden andere seinem Beispiel gern folgen: Er übernahm - abgesehen von der leicht zu erklärenden 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.

4) Nicht nur Lateiner und deren unierte Schüler, auch „griechische“ Theologen von jenseits der Karpaten machten an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert Front gegen eine Verschiedenheit des theologischen Lehrens in der einen Kirche, wie sie von den Florentiner Vätern für möglich gehalten worden war. Ein neues Schulwesen der griechischen Kirchen war im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts aufgebaut worden; es hatte seine wichtigsten Standorte in jenen Klöstern der Walachei und der Moldau, die dem Jerusalemer Patriarchat „gewidmet“²⁴ waren und die man als „Metochien des hl. Grabes“ bezeichnete.²⁵ In Zusammenarbeit mit den Patriarchen von Jerusalem und dank der reichen Güter der „gewidmeten Klöster“ konnten die neuen Schulen aufgebaut werden von hochgebildeten und finanzstarken Griechen, von denen die meisten in Padua oder Rom studiert hatten. Die bedeutendste Institution des neuen Schulsystems war eine Akademie im Bukarester Kloster zum hl. Sabbas, die

²⁴ Insbesondere in der Walachei und in der Moldau, aber nicht nur dort, waren Klöster griechischer Tradition zunächst einem Athoskloster, später auch anderen bedeutsamen geistlichen Institutionen der griechischen Kirche "gewidmet" worden. Eine solche "Widmung" war ein Rechtsinstitut, das dem Athoskloster (bzw. der anderen geistlichen Institution) Anspruch auf einen Teil der materiellen Einkünfte des "gewidmeten Klosters" einräumte und dem "gewidmeten Kloster" die geistliche und geistige Hilfestellung von Seiten des betreffenden Athosklosters (bzw. der anderen geistlichen Institution) zusicherte. Zu beiderseitigem Nutzen setzte einerseits ein materielles Geben und geistlich-geistiges Nehmen der "gewidmeten Klöster" und andererseits ein geistlich-geistiges Geben und materielles Nehmen bei jener Institution ein, zu deren Gunsten die "Widmung" verfügt war. Das neue Schulwesen der griechischen Kirchen zählt zu den großartigen Früchten des aus dem Mittelalter überkommenen Rechtsinstituts der "Widmung".

²⁵ Vgl. Suttner, Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens in Metochien des hl. Grabes im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts, in: OstkStud 34(1985)281-299.

1695 den Unterricht aufgenommen haben dürfte.²⁶ An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert schien es, dass Bukarest für die Kirchen byzantinischer Tradition jenen Rang erreichen könnte, den Kiev unter Petr Mogila besessen hatte. Denn die Stadt war nicht nur durch ihre Akademie ausgezeichnet, vielmehr war die Walachei damals auch ein weithin wirkendes publizistisches Zentrum; zahlreiche kirchlich-theologische Bücher in rumänischer, alt- und neugriechischer, kirchenslawischer, lateinischer, arabischer, türkischer und sogar georgischer Sprache konnten gegen Ende des 17. Jahrhunderts in bzw. dank der Walachei erscheinen.²⁷

Der theologischen Orientierung der neuen griechischen Schulen lag das „Orthodoxe Bekenntnis“ des Petr Mogila zugrunde, wie es 1642 in Iași ins Griechische übersetzt und im Archiv des Konstantinopeler Patriarchats hinterlegt worden war. Panagiotos Nikusios²⁸, einer der Gründungsväter des neuen Schulwesens, fand es und veranlasste 1666 die Drucklegung in den Niederlanden. Patriarch Dositheos von Jerusalem, der am Aufbau des neuen Schulwesens wesentlich mitwirkte, schätzte diesen Text hoch, weil er hilfreich war beim Abweisen der kalvinischen Einflüsse, die es im 17. Jahrhundert auf die Theologie der griechischen Kirchen gegeben hatte. Doch war er bemüht, die neuen Schulen durch die „Confessio Orthodoxa“ des Petr Mogila nicht nur gegen protestantische Einflüsse abzusichern, sondern ihr auch eine klar gegen die römische Kirche gerichtete apologetische Tendenz zu geben. Wie die nachtridentinischen Lateiner hielt nämlich auch er nur eine einzige Lehrtradition, die griechische, für rechtgläubig. Er sorgte dafür, dass modifiziert wurde, was von Petr Mogila herkam.²⁹ Die Auswirkungen der durch Patriarch Dositheos geprägten theologischen Publizistik des Antim Ivireanul auf die Nichtunier-

²⁶ Vgl. den Abschnitt „Die Akademien in Bukarest und in Iași“ bei Suttner, Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens. Für den Rang, den die Bukarester Akademie binnen kurzem gewann und bis zum griechischen Aufstand von 1821 beibehielt, vgl. V. Papacostea, La fondation de l'Académie Grecque de Bucarest, in: Rev. Et. sud-est europ. 4(1966)122, der mit gutem Recht formuliert: "A la fin du XVIIe siècle, Bucarest n'était plus seulement la modeste capitale de la petite principauté danubienne, mais l'une des métropoles de la nouvelle Byzance, lieu de rencontre des intellectuels grecs ou parlant le grec de toutes les provinces de l'ancien empire: Péloponnésiens, Etoliens, Epirotes, Macédoniens, Thraces, Constantinopolitains, insulaires - de Chios et de Crête surtout - Géorgiens, Asiatiques - spécialement, de Trébizonde - et même Africains."

²⁷ Man denke an die erstaunliche Weite des Wirkens von Antim Ivireanul; zu ihm vgl. M. Păcurariu, Dicționarul teologilor români, Bukarest 1996, S. 219-221

²⁸ Für seine Lebensdaten vgl. Suttner, Die Erneuerung eines orthodoxen Schulwesens, bzw. G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, München 1988, Registerverweise auf S. 423.

²⁹ Zu den Modifikationen des Dositheos am Werk des Petr Mogila vgl. C.R.A. Georgi, Die Confessio Dosithei, München 1940; H.M. Biedermann, Die Confessio des Dositheos von Jerusalem, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 35/36(1974)(= Festschrift Freudenberger) S.403-415; Suttner, Der Anteil der Griechen und der Ruthenen an der "Synode von Iași des Jahres 1642", in: Biserica Ortodoxă Română 93(1975)1107-1113 (rumänisch).

ten in Siebenbürgen behandelt Laura Stanciu in diesem Heft der *Annales*.

Die unüberbrückbare Gegnerschaft zu den theologischen Aussagen der Väter von Florenz, die charakteristisch wurde für die neuen griechischen Schulen, ist auch deutlich bezeugt in Sendschreiben der Hierarchen von jenseits der Karpaten an Bischof Atanasie, als dieser 1701 in Wien wiedergeweiht worden war.³⁰ Im Sendschreiben des Patriarchen Dositheos wird der Papst, dem Athanasius sich verband, Antichrist genannt, und die Lehren der Papisten, von denen ausdrücklich gesagt wird, dass sie der Kirche Christi fern stünden, werden als Neuerungen, Schismatismen, Lügen und Irrtümer, fern vom Evangelium, bezeichnet. Für Metropolit Theodosius verwerfen die Lateiner manches von der überlieferten Lehre und erklären anderes nach ihrem Gutdünken; besonders rügt er ihre Rede vom Purgatorium. Das Synodalschreiben aus Konstantinopel enthält ein Wortspiel mit dem Namen des Athanasius, der wegen seines Hinzutretens zu den Lateinern Satanasius genannt wird, denn alle, die ihm folgen, heißt es, seien exkommuniziert und der ewigen Verdammnis geweiht.³¹

5) Ganz offensichtlich halten die genannten Schreiben nicht mehr - wie einst die Väter von Florenz - neben der theologischen Lehrweise der Griechen auch eine andere für möglich. In ihnen, ganz besonders in ihrem dritten, geht die Abgrenzung zu den Lateinern noch wesentlich weiter, denn ihnen wird nicht nur theologischer Irrtum angekreidet; sogar die Aussage ist gemacht, dass alle, die es mit ihnen halten, nicht nur exkommuniziert seien, sondern sich sogar auf dem Weg zur ewigen Verdammnis befänden. Hier begegnen wir der einleitend genannten schwerwiegenden Entwicklung in der Ekklesiologie aus dem 17./18. Jahrhundert.

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte sich bei manchen lateinischen Kirchenführern und Theologen die Überzeugung gefestigt, dass alles, was außerhalb der pastoralen Zuständigkeit des Papstes geschieht, außerhalb der Kirche Christi geschehe; dass es für kirchliche Amtsträger ohne päpstliches Zutun keine echten geistlichen Vollmachten gebe; und dass Sakramente, welche von Bischöfen oder Priestern vollzogen werden, die keine jurisdiktionellen Bande zum Papst besitzen, unerlaubt (illegi-

³⁰ N.Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis*, S. 344-348 gibt ein Schreiben des Bukarester Metropoliten Theodosius und S. 348-351 ein Synodalschreiben aus Konstantinopel an ihn wieder; E. Hurmuza-ki, *Documenta privitoare istoria Românilor*, tom XIV/1, S. 342-344 kennt ein Schreiben, das der Jerusalemer Patriarch Dositheos an ihn aus Bukarest gerichtet hatte.

³¹ Das im Lauf des 17. Jahrhunderts und an der Wende zum 18. Jahrhundert enger werdende theologische Denken fand übrigens, wie G. Patacsı ausführlich dokumentierte, bereits wenige Jahre nach dem Unionsabschluss durch Bischof Atanasie unter Siebenbürgener rumänischen Mönchen Verbreitung; vgl. G. Patacsı, *Die unionsfeindlichen Bewegungen der orthodoxen Rumänen Siebenbürgens in den Jahren 1726-1729*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 26(1960)349-400.

tim) seien. In logischer Konsequenz zu ihrer Überzeugung, dass in "Gemeinschaften von Schismatikern und Häretikern" die Sakramente unerlaubt gespendet würden, zogen sie die vollgültige Sakramentalität von deren kirchlichem Leben in Zweifel. Immer deutlicher lehrten sie, dass jenseits der kanonischen Grenzen der vom Papst geleiteten römischen Kirchengemeinschaft die Kirche Christi nicht gefunden werden könne.

Ein klarer Verfechter einer solchen Einschätzung der Griechen war kurz vor der Brester Union der polnische Jesuit Piotr Skarga. Weil die Griechen die Modalitäten in der Amtsführung des römischen Bischofs anders verstanden als er und seine Mitbrüder aus dem Jesuitenorden, unterstellte er, dass sie zu einem gewissen Zeitpunkt aufgehört hätten, das päpstliche Amt ebenso anzuerkennen, wie dies einst die "ungeteilte Kirche" getan hatte. Die Andersartigkeit des griechischen Zugangs zum Amt des römischen Oberhirten verstellte ihm nämlich den Blick auf die Anerkennung des römischen Primats durch sie beim Florentinum. Für den Jesuiten Skarga galt es als absolutes Heilserfordernis für die Christen, in genau jener Weise unter der Obhut des römischen Hirten zu stehen, die in der abendländischen Kirche seiner Zeit für die richtige galt und die sein Orden mit besonderer Deutlichkeit vertrat; jeden Zweifel daran hielt er für eine Abwendung von der gottgewollten Ordnung der Kirche und von ihrer althergebrachten Lehre.³² Denn es war ihm

³² Der Gründung des Jesuitenordens lag eine Konzeption von der Primatsausübung durch den römischen Bischof zugrunde, die in scharfem Gegensatz steht zum Florentinum. Bereits im Bericht über den ersten von den Ausspracheabenden des Ignatius mit seinen Gefährten im Jahr 1539, bei denen man sich zur Ordensgründung entschloss, trat dies zutage. Das Ziel der Überlegungen und das eigentliche Motiv für die Ordensgründung war, untereinander den Zusammenhalt sicherzustellen, nachdem sich zeigte, dass ihnen der Papst, dem sie sich gemäß einem Gelöbnis von 1534 zur Verfügung gestellt hatten, Aufgaben an verschiedenen Orten zuweisen wollte. Wie aus ihrer Niederschrift von den Beratungen zu entnehmen ist, eröffneten sie diese mit der Frage, ob es angemessen sei oder nicht, sich fest zusammenzuschließen "nachdem wir uns und unser Leben Christus unserm Herrn und seinem wahren und rechtmäßigen Stellvertreter auf Erden dargebracht und geweiht haben, damit er über uns verfüge und uns dorthin sende, wo er urteilt, dass wir Erfolg haben können, sei es (zu den Türken), sei es zu Indern oder Ketzern oder anderen Gläubigen oder Ungläubigen" (Monumenta Historica Societatis Jesu, vol. 63, S. 3.). Sozusagen "*in directo*" enthält die Formulierung das Bekenntnis zur Lehre vom Primat des Bischofs von Rom; sozusagen "*in obliquo*" steht aber auch die Erwartung dahinter, der Bischof von Rom übe seinen Primat so aus, dass er für Ignatius und seine Gefährten (und später für alle Jesuiten) in der ganzen Welt den ordentlichen pastoralen Dienst bestimmt. Dem besonderen Gehorsamsgelübde der Jesuiten auf den Papst als ihren unmittelbaren und weltweit zuständigen Oberen für den alltäglichen pastoralen Dienst liegt ein Verständnis von den Modalitäten der Primatsausübung des Papstes zugrunde, das vom Papstdogma der katholischen Kirche nicht mehr gedeckt ist. Wer eine Primatsausübung des Papstes über die ordentliche Seelsorge überall auf dem Erdball erwartet, übergeht nämlich die (vom Florentinum anerkannten, also von einem Konzil anerkannten, welches die Katholiken ökumenisch nennen,) eigenen Verantwortlichkeiten anderer Hierarchen und fügt zum Dogma der katholischen Kirche von der Existenz eines päpstlichen Primats etwas hinzu; er handelt ähnlich den Konziliaristen des Spätmittelalters, die bekanntlich hinausgingen über das Dogma von der Kompetenz allgemeiner Konzilien und vom Recht der Kirche, solche immer wieder zu feiern, und die diese Konzilien zu

unbekannt, dass sich die zu seiner Zeit für richtig gehaltene Ausgestaltung des Papstamtes erst während der nachtridentinischen Reformen herausgebildet hatte. Das Abweichen der nicht auf Rom bezogenen östlichen Kirchen von der ihm geläufigen Auffassung vom Papst wog für ihn so schwer, dass er deren volle Befähigung zum Dienst am Heil der Seelen in Frage stellte.

Wer wie Skarga von diesem nachtridentinischen Denken³³ geprägt war, musste der Meinung sein, dass die östlichen Gemeinschaften wegen ihres Getrennt-Seins vom Papst die Würde, Christi Kirche zu sein, verloren hätten. Auch musste er in schwere Sorge geraten um die Schafe Christi, die durch sie in die Irre geleitet wurden.³⁴ Er musste darauf drängen, dass die irrigen östlichen Gemeinschaften ihren heilsgefährdenden Mangel schnellstens beheben, und als Vorbedingung für seine Zustimmung zur Wiederaufnahme der *Communio* mit ihnen musste er verlangen, dass sie "ihre Unterschiede zur wahren Kirche" beheben.

6) Die neuen theologischen Ansichten verursachten zunächst einen schweren innerkatholischen Streit, denn jene Kirchenführer und Theologen, die den neuen Lehren zustimmten, lehnten die "*communicatio in sacris*" (gemeinsames Beten, gemeinsame Gottesdienste und wechselseitiges Anteilgeben und Anteilnehmen an den heiligen Sakramenten) zwischen unierten und nichtunierten Gläubigen entschieden ab. Doch viele lateinische Missionare, die in den Osten entsandt worden waren, stimmten den neuen Meinungen nicht zu. Ihre Vorgänger und sie selber hatten in zahlreichen nichtunierten Kirchengemeinden in der

periodischen Versammlungen, d.h. zu einem Institut der ordentlichen Pastoral, umgestalten wollten. Das zentralistische Konzept von den Modalitäten des römischen Primats, das Ignatius und seine Gefährten vertraten, verlangt mehr als die Glaubenslehre der katholischen Kirche, nämlich nicht nur die Anerkennung der Existenz des Amtes, sondern auch noch die Zustimmung zur faktischen posttridentinischen Entwicklung in der Amtsausübung. Somit war es völlig unangemessen, dass Piotr Skarga den Widerspruch zur Vorstellung seines Ordens von der Vorgehensweise des Papstes als einen Widerspruch zur katholischen Glaubenslehre vom Papst deutete.

³³ Diese Denkweise ist nachtridentinisch und nicht, wie es mitunter geschieht, tridentinisch zu nennen. Th. Freudenberger hat in "Wegzeichen" (Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, S. 153-165, aufgewiesen, dass Papst Pius IV. weder Mühe noch hohe Kosten scheute, um auch Vertreter der schismatischen Kirchen des Ostens zur Teilnahme am Trienter Konzil zu bewegen, und dass man auf dem Tridentinum peinlich bemüht war, keinen Beschluss zu fassen, der zusammen mit den Protestanten auch die Griechen verurteilt hätte. Es galt noch immer die florentinische Konzeption.

³⁴ In der Enzyklika "*Mystici corporis*" stimmte 1943 Papst Pius XII. Skargas Interpretation zu und schrieb: "Den Gliedern der Kirche sind nur jene in Wahrheit zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind ... und die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, [können] nicht in diesem einen Leib und aus seinem einen göttlichen Geiste leben." In Art. 95 der Enzyklika "*Ut unum sint*" forderte 1995 Papst Johannes Paul II. hingegen auf, nach neuen Modalitäten für die päpstliche Amtsführung zu suchen.

Seelsorge mitgewirkt³⁵ und wollten bei den Regeln verbleiben, die lange Zeit für gut befunden worden waren, und die auch sie selber befolgt hatten.

Unter den Missionaren, die im osmanischen Reich oder sogar östlich davon Dienst taten, wurde der Streit zwischen Anhängern und Gegnern der theologischen Neuerung immer erregter. Die römische Kongregation für die Glaubensverbreitung, die die Missionare entsandt hatte und für sie zuständig blieb, versuchte die Gemüter durch Mahnschreiben zu beruhigen. Vergebens. Schließlich erließ sie 1729, um den für die Pastoral hinderlichen Streit aus der Welt zu schaffen, ein Dekret, das jegliche Gebets-, Gottesdienst- oder gar Sakramentengemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken für künftige Zeiten strikt untersagte;³⁶ jedoch wagte sie nicht, die Heilsrelevanz "illegal gespendeter" Sakramente zu bestreiten. Man "sah in Rom kein anderes Mittel mehr, um aus dem Wirrwarr herauszukommen, als das absolute Verbot. Dadurch ist die Zeitbedingtheit des Dekrets vom Juli 1729 ersichtlich", urteilt W. de Vries.³⁷

Der Zweifel der Katholiken an der Berechtigung der griechischen Kirchen zur Spendung der heiligen Sakramente beunruhigte die griechischen Patriarchen. Im Juli 1755 versammelten sich die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem³⁸ und erklärten gemeinsam:

"Wir, die durch Gottes Erbarmen in der rechtgläubigen Kirche aufwuchsen, die den Kanones der hl. Apostel und Väter gehorchen, die nur die eine, unsere heilige, katholische und apostolische Kirche anerkennen, die ihre Sakramente, folglich auch die hl. Taufe annehmen, die aber die Sakramente der Häretiker als verkehrt, als der apostolischen Überlieferung fremd und als Erfindungen verdorbener Menschen ansehen, wenn sie nicht vollzogen werden, wie es der Hl. Geist den Aposteln auftrug und wie es die Kirche Christi bis auf den heutigen Tag hält, wir verwerfen diese in gemeinsamem Beschluss, und wir nehmen die Konvertiten, die zu uns kommen, als Ungeheiligte und Ungetaufte auf"³⁹

³⁵ Vgl. den schon oben benannten Abschnitt "Rom und die östlichen Kirchen im osmanischen Reich" bei Suttner, Die Christenheit aus Ost und West, S. 145 ff.

³⁶ Im vollen Wortlaut ist das Dekret zu finden in: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verbali delle Conferenze Patriarcali ..., S. 595-602; vgl. auch Suttner, Die Christenheit aus Ost und West, S. 187-192.

³⁷ De Vries, Rom und die Patriarchate des Ostens, S. 385. Die zeitbedingte Entscheidung von 1729 war keine völlig überraschende Sache. Die *communicatio in sacris* mit "Schismatikern und Häretikern" war auch früher schon wiederholt abgelehnt worden. Doch die Ablehnung war vor 1729 nicht allgemeinverbindlich durchgesetzt worden. Es handelte sich eher um Verlautbarungen, die beim Unterscheiden zwischen dem Wünschenswerten und dem nicht Wünschenswerten (zwischen dem, was der eigentlichen Ordnung entspricht, und dem, was Ausnahme bleiben soll,) behilflich waren, aber um keine klaren und kirchenrechtlich für streng verbindlich erklärten Anweisungen zum konkreten pastoralen Wirken, deren exakte Befolgung die kirchliche Autorität überall verlangt hätte.

³⁸ Mansi XXXVIII, 575-644: Synodi Constantinopolitani de iterando baptismo a Latinis collato 1755 a mense ianuario ad iulium. Das Patriarchat von Antiochien, das auf der Synode nicht vertreten war, trat dem Beschluss wenig später bei.

³⁹ Mansi XXXVIII, 619.

Durch die Bezeichnung der Lateiner als "Ungeheiligte und Ungetaufte" haben die griechischen Patriarchen die sakramentalen Riten, die an ihnen vollzogen worden waren, für leere Zeremonien erklärt, die keine Gaben des Heiligen Geistes vermitteln. Ortsgemeinden, in denen keine wirklichen Sakramente zur Heiligung der Gläubigen, sondern nur leere Feiern vollzogen werden, sind nicht die Kirche. Also haben die griechischen Kirchen durch diesen Beschluss eine klare Ablehnung der abendländischen Christenheit ausgesprochen. Nie hatte es vorher eine ebenso ernste Verurteilung der lateinischen durch die griechischen Kirchen gegeben, und überhaupt nie ist es zu einer ebenso uneingeschränkten Verwerfung der griechischen durch die lateinische Kirche gekommen.

Es soll und kann nicht bestritten werden, dass der Wunsch der Römer, die östlichen Christen mögen zur Union mit dem römischen Stuhl geführt werden, unter anderem auch das Ziel hatte, die römischen Einflussmöglichkeiten auszuweiten. Entscheidender aber war vom 18. bis ins 20. Jahrhundert die eben benannte ekklesiologiegeschichtliche Gegebenheit.⁴⁰ Bei den Hierarchen jenseits der Karpaten waren ebenfalls zwei Motive am Wirken: keins ihrer Schafe wollten sie verlieren und das Heil aller wollten sie sicherstellen.

7) Um die Mitte des 18. Jahrhunderts war somit eine Gegnerschaft zwischen der lateinischen und den griechischen Kirchen eingetreten, die auch zwischen Unierten und Nichtunierten eine ekklesiologische Abgrenzung erbrachte, denn die Unierten verhielten sich in dieser Angelegenheit ebenso wie die Lateiner, und sie wurden von den Griechen auch wie die Lateiner behandelt. Es war so weit gekommen, dass von den Traditionskirchen der Lateiner und der Griechen die eine den von ihr abgetrennten christlichen Gemeinschaften das Recht zur Spendung der heiligen Sakramente abstritt und nur mehr sich selbst im vollen Sinn für dazu berechtigt hielt. Die andere Traditionskirche bezweifelte uneingeschränkt nicht nur das Recht, sondern darüber hinaus auch noch die Befähigung aller anderen Gemeinschaften zur Sakramentspendung und meinte, dass ausschließlich sie selber von Gott zur sakramentalen Heilsvermittlung berufen sei.

Somit hielten beide Seiten seither die andere Traditionskirche für eine Gemeinschaft, die zwar manches Heilige bewahrte, das Wesentliche aber verloren hat; sich selber aber hielten sie für die alleinseligmachende Kirche. Nun gilt gemäß jener Ekklesiologie, der beide Traditionskirchen anhängen, von allen Menschen, die getrennt sind von der alleinseligmachenden Kirche, dass sie im Sinn des Evangeliums zu den "verlorenen Schafen" gehören, und auf den Klerikern der alleinseligmachenden Kirche liegt gemäß eben dieser Ekklesiologie die Gewissen-

⁴⁰ Dazu vgl. Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, Würzburg 1999, S. 220-224; und ders., Der Wandel im Verständnis der Lateiner von Schismen und von deren Überwindung (die Publikation des Aufsatzes ist in Vorbereitung).

spflicht, ihnen als "gute Hirten" nachzugehen und sie "heim zu holen".

Beide Seiten bestritten fürderhin nicht mehr bloß die Rechtgläubigkeit einzelner Punkte in der Glaubenslehre der je anderen Seite, wie dies auf beiden Seiten auch früher schon bestimmte Kirchenführer und Theologen in ihrer privaten Lehrautorität getan hatten, aber dafür nie eine amtliche Zustimmung ihrer Kirche erlangten. Nunmehr wurde bestritten, dass auch die je andere Seite die Sendung habe, als Kirche Christi tätig zu sein und für das Heil der Menschen zu wirken; und dies geschah 1729 und 1755 durch kirchenamtliche Dokumente. Zwar war es im 18. Jahrhundert noch nicht so weit gekommen, dass beide Seiten klar und deutlich die Aussage gemacht hätten, allein die wahre Kirche Gottes zu sein. Doch alle ekklesiologischen Voraussetzungen dafür, dass man sich im 19. Jahrhundert in der Tat laut zu dieser Überzeugung bekennen wird, waren bereits gemacht.

8) Als diese Entwicklung bereits weltweit eingetreten war trat 1744 Visarion Sarai in Siebenbürgen auf. Er lebte nach den Regeln, die das rumänische Herkommen für heiligmäßige Mönche vorschrieb, und er predigte den Unierten:

"Ihr tut mir leid. Eure unschuldigen Kinder tun mir leid, deren Seelen im ewigen Feuer verbrennen werden, weil sie von unierten Priestern getauft wurden. Die Taufe von unierten Priestern ist keine Taufe, sondern eine Verdammung, weil sie den Glauben der sieben Konzilien verlassen haben, um sich mit den ungläubigen Lateinern zu vereinigen. Deswegen sind die von ihnen Getauften nicht getauft, die von ihnen Getrauten sind nicht getraut, und von ihnen gespendete Sakramente sind keine Sakramente. Ihr sollt keine unierte Kirche betreten und keinen unierten Priester haben, weil ihr sonst verdammt werdet."⁴¹

In Siebenbürgen führte dies zu einem großen Eklat. Da Visarions Lebensweise den Forderungen Genüge leistete, welche die rumänische "*lege stramoșească*" für einen Heiligen erhob, erschien er den einfachen Gläubigen vertrauenswürdig; 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. Zudem schürte Visarion bei einfachen Gläubigen die Sorge, dass es um ihr ewiges Heil geschehen sei, wenn sie bei den "falschen" Priestern verbleiben. Leider ermahnte er seine Zuhörer nicht, den öffentlichen Frieden zu wahren. Seine Predigten verursachten daher nicht nur kirchliche Proteste gegen jene Priester, die sich als Unierte verstanden, sondern auch bürgerliche Unruhen.

Wie sich aus den Sondierungen ergab, die von den österreichischen Behörden nach den Wirren auf Visarions Predigten durchgeführt wurden, wurde nicht geklagt, dass die unierten Priester Änderungen vorgenommen hätten beim Reden über den Glauben oder im gottesdienstlichen Leben. Wenn gegen die

⁴¹ Zitiert nach Z. Păclișeanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, in: *Buna Vestire* 16(1977)3/4, S. 95 f.

unierten Priester also keine Vorwürfe hinsichtlich der Glaubensverkündigung oder bezüglich ihres Gottesdienstvollzugs vorlagen, muss es in ihrem sozialen Verhalten Züge gegeben haben, die dem nicht entsprachen, was vielen Gläubigen als Kennzeichen der Treue zur "*lege stramoșească*" galt. Diese Priester waren einfach "anders", als die Gläubigen erwarteten, und Visarion brauchte ihre "Vergehen" nicht einmal zu benennen. Das "Gespür" der Gläubigen vermochte das "Befremdende" an den Priestern, die als uniert galten, selbst zu "erkennen".

Die Vermutung ist nicht von der Hand zu weisen, dass sich ihr "Gespür" vor allem an den Auswirkungen gerieben haben mag, welche die juristische und soziale Förderung des unierten Klerus unter den neuen Verhältnissen in Siebenbürgen bereits erbracht hatte. Denn das Verhalten derjenigen Priester, die gemäß den neuen Bedingungen am Sitz des unierten Bischofs geweiht wurden, dürfte um eine beachtliche Nuance anders gewesen sein als dasjenige der Priester, die über die Karpaten gegangen waren, um dort ohne Rücksicht auf die erstrebte neue Ordnung geweiht zu werden. Die große Umwälzung anlässlich Visarions Auftreten erwuchs zum einen aus der Anhänglichkeit von Siebenbürgens Rumänen an ihre "*lege stramoșească*", zum anderen aber ebenso sehr aus dem erwähnten weltweiten Umbruch in der Ekklesiologie, der in der Version, wie Visarion ihn dem einfachen rumänischen Volk darlegte, Angst vor der ewigen Verdammnis verursachte.

Fast zeitgleich erregte in der Gegend von Konstantinopel auch ein Mönch namens Auxentios Aufsehen, der im Ruf stand, ein Seher und Wundertäter zu sein.⁴² Mit Eifer predigte er, wer nur durch Übergießen getauft wurde, müsse durch dreimaliges Untertauchen erneut getauft werden, dann erst sei er wirklich getauft. Visarion bestritt die Bevollmächtigung zur Sakramentenspendung, wenn der Spender einer anderen Kirchengemeinschaft angehörte; etwa gleichzeitig bestritt Auxentios die Möglichkeit einer wirklichen Sakramentenspendung, wenn der Spender einem anderen Ritus folgt als die Griechen. Nach schweren Auseinandersetzungen in Konstantinopel, die auf das Auftreten des Auxentios folgten und andere Probleme mit betrafen, erging im Januar 1755 das erwähnte Dekret der Patriarchen.

9) Nicht nur die Antwort von Seiten der Behörden auf die Unruhen, die nach Visarions Auftreten das öffentliche Leben störten, sondern auch eine ekklesiologische Entgegnung von Seiten der unierten Theologie auf Visarions Behauptung, die von unierten Priestern gespendeten Sakramente seien nichtig, ließen nicht auf sich warten. 1746 verfasste Gherontie Cotore eine Erläuterung der in Florenz untersuchten theologischen Themen.⁴³ An das Ende seiner Untersuchung stellte er drei Fra-

⁴² Vgl. A. Wittig, Zur Auseinandersetzung um die (Wieder-)Taufe, in: Ostk. Stud. 34(1985)29-32.

⁴³ Erste im Druck erschienene Ausgabe der Arbeit: Laura Stanciu (Hg.), Gherontie Cotore, Despre Articulașurile ceale de price, Alba Iulia 2000.

gen⁴⁴ und bestritt bei ihrer Beantwortung die Kirchlichkeit der Nicht-Unierten. Seine Fragen lauteten:

- "Können Griechen, Rumänen, Moskowiter und andere Schismatiker gerettet werden, solange sie außerhalb der katholischen Kirche Roms verbleiben und sich nicht mit ihr unieren, wie unsere heiligen Väter?"
- "Sind die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker, die nicht vom Vikar Jesus Christi, das heißt vom Papst, bestätigt sind, vor Gott legitime und wirkliche Hierarchen?"
- "Vollziehen die Bischöfe und Metropoliten der Schismatiker ohne Bestätigung durch den Papst die heiligen Sakramente gut?"

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

Resümee

Der Mönch Visarion Sarai steht in einer konfessionsübergreifenden Entwicklung in der Ekklesiologie und gehört einer ebenfalls konfessionsübergreifenden kontroverstheologischen Strömung an, die zwar Bezug nimmt auf Beschlüsse des Konzils von Florenz, diese aber sinnwidrig auffasst. Der Beitrag versucht, beide theologischen Entwicklungen zu skizzieren, die ihren Anfang nahmen gegen Ende des 17. Jahrhunderts und sich im Lauf des 18. Jahrhunderts sowohl auf griechischer als auch auf lateinischer Seite durchsetzten. Geschildert werden die Positionen der Florentiner Väter und die Zustimmung und Ablehnung dazu in der nachfolgenden Zeit; die Vereinheitlichungsbestrebungen im kirchlichen Leben der Lateiner nach dem Tridentinum und deren Auswirkungen auf ihre Kontroverstheologie und auf jene der Unierten; die analogen kontroverstheologischen Tendenzen in einem neuen Schulwesen der Griechen, das im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts geschaffen wurde; der völlige Umbruch der Ekklesiologie bei Lateinern und Griechen im 18. Jahrhundert; der schwere Zusammenstoß im Denken der im 18. Jahrhundert überaus eng gewordenen Lateiner und Griechen anlässlich der Siebenbürgener Predigten des Visarion Sarai.

⁴⁴ Ebenda, S. 85-90.