

Katholische Bistümer in Rußland

Bemerkungen zur Diskussion um das Verständnis des kanonischen Territoriums

In den Auseinandersetzungen zwischen dem Apostolischen Stuhl und dem Patriarchat der russisch-orthodoxen Kirche geht es, wenn man die Polemik beiseite läßt und den Konflikt auf seinen sachlichen Kern reduziert, vor allem um das theologische Verständnis und die praktische Verwirklichung des Begriffs „kanonisches Territorium“ sowie um die Konsequenzen, die sich daraus für das gegenseitige Verhältnis von katholischer und russisch-orthodoxer Kirche ergeben. Es stehen also praktische Fragen wie grundsätzliche ekklesiologische Fragen zur Diskussion¹.

Der Begriff „kanonisches Territorium“ ist in der westlichen Ekklesiologie und im lateinischen Kirchenrecht, anders als bei den katholischen Ostkirchen², nicht üblich. Die gemeinte Sache ist jedoch auch in der lateinischen Tradition bekannt. Sie kommt etwa darin zum Ausdruck, daß ein Bischof zwar universalkirchliche Mitverantwortung hat, aber Jurisdiktion nur innerhalb seiner Diözese; ein Titularbischof, welcher auf den Titel einer untergegangenen Diözese ordiniert ist, darf sich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten im heutigen Bereich dieser ehemaligen Diözese einmischen. Die katholische Kirche ist also ebenso wie die orthodoxen Kirchen territorial gegliedert.

Diese territoriale Gliederung geht auf älteste Tradition zurück. Sie wurzelt in der biblisch-patristischen, vom Zweiten Vatikanum erneuerten Überzeugung, daß die eine Kirche Jesu Christi in jeder Ortskirche anwesend ist³. Bereits das erste allgemeine Konzil, das von Nikaia 325, sieht es in Kanon 6 als alte Gewohnheit an, daß die Bischöfe von Alexandrien, Antiochien und Rom jeweils den Vorrang über ein größeres Gebiet haben⁴. Das folgende Konzil von Konstantinopel hat diese Regelung aufgegriffen und sie auf Konstantinopel ausgedehnt. Es hat außerdem bestimmt, daß kein Bischof sich in den Bereich eines anderen Bischofs einmischen darf⁵. Es galt das Prinzip: Es soll an einem Ort nur einen Bischof geben.

Auf dieses Prinzip beruft sich die russisch-orthodoxe Kirche in ihrem Protest gegen die Errichtung von katholischen Bistümern mit dem Bischofssitz an Orten von orthodoxen Bischofssitzen. Der Heilige Stuhl suchte dem genannten Prinzip Rechnung zu tragen und sprach nicht etwa von einem „Erzbistum von Moskau“ sondern vom „Erzbistum der Mutter Gottes in Moskau“. Diese feine Unterscheidung hat das Moskauer Patriarchat jedoch wenig überzeugt, zumal der katholische Erzbischof in Moskau seinen Sitz am Ort des Patriarchen von Moskau hat.

Auch die Argumentation des Moskauer Patriarchats ist nicht voll überzeugend

und dessen Verhalten nicht konsequent. Denn die orthodoxen Kirchen haben etwa in Alexandrien oder Antiochien, also an zwei der ältesten und prominentesten Bischofssitze, orthodoxe Patriarchate, obwohl dort ein koptischer bzw. syrischer Patriarch seinen Sitz hat und beansprucht, Bischof dieser Orte und Patriarch dieser alten Patriarchate zu sein. Heute gibt es russisch-orthodoxe Bischöfe in vielen westlichen Städten. Ihre Jurisdiktion bezieht sich zwar auf die in ihrem Bereich lebenden russisch-orthodoxen Christen; doch wie die katholischen Bischöfe in Rußland, so residieren auch die orthodoxen Bischöfe in Städten, in denen längst ein katholischer Bischof residiert⁶. Es ist nichts davon bekannt, daß die russisch-orthodoxe Kirche vor der Errichtung dieser Diözesen außerhalb ihres kanonischen Territorium die katholische Kirche informiert oder konsultiert hätte.

Der Unterschied zwischen den orthodoxen Bischöfen im Westen und den katholischen Bischöfen in Rußland besteht nach Auffassung des Moskauer Patriarchats darin, daß die orthodoxen Bischöfe im Westen einen pastoralen Auftrag und eine Zuständigkeit nur für die russisch-orthodoxen Christen haben, während die katholischen Diözesen in Rußland mit der ausdrücklichen Absicht des Proselytismus eingerichtet seien. Diese Argumentation stellt eine „Metabasis eis allo genos“, einen unzulässigen Gedankensprung dar, denn damit wird die Argumentation von der grundsätzlichen Ebene auf die Ebene der Tatsachen verlagert.

Nun wird man Fälle von dem, was Moskau unter Proselytismus versteht, nämlich missionarische Aktivität unter orthodoxen Christen, nicht bestreiten können. Doch damit ist noch nicht bewiesen, daß diese Einzelfälle mehr sind, als die bedauerlicherweise fehlgeleitete oder unbedachte Pastoral einzelner Übereifriger⁷, und daß es sich dabei um die offizielle Politik des Heiligen Stuhles handelt; damit kann aber nicht bewiesen werden, daß der angebliche Proselytismus gar das leitende Motiv für die Errichtung der Diözesen in Rußland ist. Umgekehrt wäre es nicht schwer, Fälle eines so verstandenen Proselytismus von Seiten einzelner orthodoxer Priester im Westen nachzuweisen, ohne daß damit unterstellt werden könnte oder gar soll, dies sei die Absicht und Politik des Moskauer Patriarchats.

Daraus folgt: Über die konkreten Vorwürfe muß man reden; man soll sie durch Abkommen über einen „Verhaltenskodex“ – soweit das möglich ist – zu vermeiden suchen. Dazu gehört auf beiden Seiten ein sensiblerer Umgang miteinander. Doch die grundsätzlichen ekklesiologischen Fragen sind davon zu unterscheiden. In diesen grundsätzlichen Fragen besteht im Prinzip Übereinstimmung. Übereinstimmung besteht auch darin, daß sich dieses Prinzip nur zwischen Kirchen, welche in voller Kirchen- und Sakramentengemeinschaft stehen, „rein“ durchführen läßt, während in Situationen eines Schismas (wie zwischen Kopten und Orthodoxen, Katholiken und Orthodoxen u. a.) aus pastoralen Gründen Doppelstrukturen nicht zu vermeiden, sondern eine tragische, aber leider pastoral notwendige Folge sind.

Wünschenswert ist, daß aus der prinzipiellen Übereinstimmung der engagierte Versuch wird, das Schisma durch ökumenische Annäherung schrittweise zu über-

winden und die konkreten Schwierigkeiten in einer Weise zu lösen, wie es dem Verhältnis zwischen Schwesterkirchen entspricht. Schwesterkirchen sollten ihre Probleme wie einen Familienstreit behandeln⁸, d.h. nicht durch öffentliche Polemik, die beiden Seiten schadet, sondern durch verbindliche Absprachen und, wenn Schwierigkeiten auftreten, durch vertrauensvolles brüderliches Gespräch. Die katholische Kirche ist dazu bereit. Sie hat die dafür leitenden Grundsätze bereits 1992 in einem Dokument der Kommission „Pro Russia“ niedergelegt und dabei Proselytismus ausgeschlossen⁹. Die dort formulierten Grundsätze gelten nach wie vor und warten darauf, in konkrete Absprachen umgesetzt zu werden.

Der Dissens zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen

Mit dem bisher Gesagten haben wir nur eine und zwar die einfachere Seite des mit dem Begriff „kanonisches Territorium“ gegebenen Problems angesprochen. Unter diesem ersten Aspekt besteht kein prinzipieller Unterschied; die Fragen ließen sich vielmehr bei gutem Willen pragmatisch lösen. Das Problem hat freilich auch noch eine grundsätzliche Seite, und da ist eine Lösung bisher leider noch nicht in Sicht.

In den altkirchlichen Texten, die wir zitiert haben, geht es nicht nur um einzelne Ortskirchen, sondern um ganze Ortskirchenverbände, die sich um wichtige zentrale Bischofssitze gruppieren: Alexandrien, Antiochien, Rom und bald auch Konstantinopel, das neue Rom. Seit Kaiser Justinian wurden diese Ortskirchenverbände Patriarchate genannt, die der territorialen Gliederung des römischen Reichs entsprachen. Die Patriarchate sind also ein Teil der antiken Reichskirche, die in Byzanz bis ins 15. Jahrhundert Bestand hatte.

Für die Frage des kanonischen Territoriums stellen sich damit zwei Probleme: Wie verhält sich innerhalb des Territoriums eines Patriarchats oder einer Metropole der erste Bischof zu den anderen Bischöfen dieses Bereichs, und zum andern: Wie verhalten sich die kanonischen Territorien der verschiedenen Patriarchate, konkret Rom und Konstantinopel, Konstantinopel und Moskau, Rom und Moskau zueinander? In beiden Fragen geht es um das konkrete Verständnis der Kirche als „Communio“. Dabei betrifft vor allem die zweite Frage den harten Kern des Dissenses zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen.

Die erste Frage kann unter Verweis auf den berühmten Kanon 34 der Apostolischen Canones (wahrscheinlich spätes 4. Jahrhundert), der verschiedene ältere Bestimmungen aufgreift, beantwortet werden. Der Kanon lautet:

„Die Bischöfe jedes Volkes müssen wissen, welcher unter ihnen der erste ist, den sie als ihr Haupt anerkennen und ohne dessen Zustimmung sie keine wichtige Angelegenheit entscheiden sollen; jeder soll sich nur mit seinem Distrikt beschäftigen und mit den Gebieten, die davon abhängen. Aber derjenige, welcher das Haupt ist, soll ebenfalls nichts tun ohne die Zustimmung aller. So wird Eintracht herrschen und Gott in allem verherrlicht werden durch Christus im Heiligen Geist.“¹⁰

Aus diesem viel zitierten Kanon ergibt sich das in den Ostkirchen gültige synodale Prinzip, das jedoch – anders als gewöhnlich dargestellt – zugleich eine bedeutsame rechtliche Stellung des Metropoliten bzw. Patriarchen einschließt. Denn es bindet nicht nur den Metropoliten bzw. Patriarchen an die Zustimmung der Synode, es räumt diesem zugleich mehr ein als einen „*primatus honoris*“, einen Ehrenprimat im Sinn einer bloß äußeren Honorifizenz. Als „*primus inter pares*“, als Erster unter Gleichen hat er eine beachtliche Rechtsstellung. Ohne ihn kann sich die Synode weder versammeln noch gültige Beschlüsse fassen; auch ein einzelner Bischof ist in wichtigen Fragen auf die Zustimmung des ersten Bischofs angewiesen. Der erste Bischof hat also ein Initiativrecht, und er kann darüber hinaus Beschlüsse sowohl der Synode wie eines einzelnen Bischofs blockieren.

Diese für die Ostkirchen charakteristische Struktur, die synodal und patriarchal ist, unterscheidet sich von der mehr monarchischen Struktur im Westen. Doch auch im Westen gab es in der Antike wie im Mittelalter synodale und kollegiale Institutionen, die durch das Zweite Vatikanische Konzil wieder bewußt gemacht und in neuer Form wieder ins Leben gerufen wurden. So haben wir es in Ost und West in unterschiedlicher Ausprägung mit einem gemeinsamen Erbe zu tun. Das Ziel der ökumenischen Bewegung ist nicht ein Uniformismus, sondern diese Vielfalt in der Einheit in einer neuen Weise wieder zu verwirklichen.

Es geht also nicht darum, den Ostkirchen die westliche Struktur aufzuoktroyieren. Das Zweite Vatikanum hat ausdrücklich festgestellt, daß die Ostkirchen das Recht haben, sich gemäß ihrer eigenen Ordnung zu regieren¹¹. Auch das Recht der katholischen Ostkirchen ist nur vorläufiger Natur; es stellt keine Vorentscheidung dar für eine Ordnung, welche für die orthodoxen Kirchen im Fall einer vollen *Communio*-Einheit mit Rom gelten soll¹². Die ostkirchliche Patriarchalstruktur mit einem je eigenen kanonischen Territorium steht darum nicht zur Disposition. Im Gegenteil: Das Konzil spricht in anerkennenden Worten von den Patriarchaten als den Stammütern des Glaubens¹³.

Doch auch in dieser Frage gibt es eine Spannung zwischen der prinzipiellen theologischen Ebene und der Ebene des praktischen Lebens der Kirche. Denn seit die alten Patriarchate von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem durch die arabischen Eroberungen im 7. Jahrhundert weitgehend ihre alte Bedeutung verloren haben und seit dem Untergang von Westrom (endgültig 476) und von Ostrom bzw. Byzanz (endgültig 1453) ist die altkirchliche Patriarchalstruktur, welche auf das System der Reichskirche zurückgeht, in ihrer bisherigen Form anachronistisch geworden. Dieses System konnte sich im dritten Rom, in Moskau, (mit über 200jähriger Unterbrechung von 1700 bis 1917) halten; doch nach dem Untergang des Zarenreiches und nach den kommunistischen und postkommunistischen Umwälzungen ist auch das Moskauer Patriarchat mit einer völlig neuen Situation konfrontiert, auf die es in dem Dokument zur kirchlichen Soziallehre (2000) konstruktiv zu reagieren begonnen hat¹⁴.

Dazu kommen andere wichtige Veränderungen. Im Zug des modernen national-staatlichen Denkens sind im 19. und 20. Jahrhundert neue orthodoxe Patriarchate entstanden (vor allem Serbien 1922, Rumänien 1925, Bulgarien 1953). In der Logik dieser Entwicklung erstreben heute postsowjetische, unabhängig gewordene Staaten wie zum Beispiel die Ukraine, welche Moskau nach wie vor als sein kanonisches Territorium betrachtet, auch kirchliche Unabhängigkeit. Zum andern ist als Folge der Bevölkerungsverschiebungen im 20. Jahrhundert eine weltweite Diaspora aller orthodoxen Kirchen außerhalb ihrer angestammten kanonischen Territorien entstanden. Fast überall in der Welt ist es zu mehrfachen Parallelstrukturen zwischen den orthodoxen Kirchen selbst, teilweise sogar zwischen russisch-orthodoxen Jurisdiktionsbezirken¹⁵ und im Verhältnis zur katholischen Kirche gekommen. Dies stellt die orthodoxen Kirchen vor neue Probleme, die bisher ungelöst und unter den orthodoxen Kirchen teilweise kontrovers verhandelt werden.

Die Präsenz katholischer Bistümer in Rußland ist also alles andere als ein isoliertes Phänomen; sie steht in einem größeren Zusammenhang. Die alte reichskirchliche und ethnische Patriarchalstruktur ist in einer globalisierten Welt mit enormen Bevölkerungsverschiebungen großen Wandlungen unterworfen, für die bisher keine Seite eine befriedigende Lösung gefunden hat. Keine Kirche kann heute länger ausschließlich im Rahmen ihres angestammten kanonischen Territoriums denken und handeln; die Frage nach der universalkirchlichen Dimension stellt sich in der veränderten Situation für alle Kirchen. Für die russisch-orthodoxe Kirche hat Wladimir Solowjow diese Frage bereits 1889 in seinem genialen, heute noch mehr als damals aktuellen Werk „*La Russie et l'Eglise universelle*“ aufgeworfen.

Die Frage der universalkirchlichen Einheit

Mit dem zuletzt angesprochenen Problem stehen wir vor dem harten Kern des Dis-senses zwischen Ost und West: das gegenseitige Verhältnis und die Communio-Einheit zwischen den verschiedenen kanonischen Territorien, also die Frage der universalkirchlichen Einheit. Man kann die Frage auch so stellen: Läßt sich das Einheitsmodell, welches auf der Metropolitan- und Patriarchalebene für das Verhältnis des ersten Bischofs zu den anderen Bischöfen gilt, in analoger Weise auch auf die Ebene der Universalkirche anwenden? Damit ist die Frage nach der Rolle des ersten der Bischöfe, des Bischofs von Rom, und die Frage nach dem Primat des römischen Bischofs gestellt.

Die orthodoxen Kirchen verstehen die Einheit der universalen Kirche als Communio von Ortskirchen bzw. Ortskirchenverbänden, d. h. Patriarchaten und anderen autokephalen Kirchen, die je ihr eigenes kanonisches Territorium haben und sich untereinander als Schwesterkirchen betrachten. In diesem Sinn gilt auch die katholische Kirche als Schwesterkirche. Das ist von Seiten der katholischen Kirche ak-

zeptabel im Blick auf einzelne katholische Ortskirchen und Ortskirchenverbände. Die katholische Kirche selbst, welche nicht nur die lateinische Kirche umfaßt, versteht sich dagegen als universale Kirche, welche – wie in dem genannten Schreiben der Glaubenskongregation festgehalten – als solche nicht Schwesterkirche einer Kirche sein kann, welche durch ein kanonisches Territorium definiert ist. In dem unterschiedlichen Gebrauch des Titels Schwesterkirche kommt also ein nicht zu übersehender ekklesiologischer Unterschied zum Ausdruck.

Die Situation ist freilich nicht so aussichtslos wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn wenn die orthodoxen Kirche von einem „*primatus honoris*“ des Bischofs von Rom als eines „*primus inter pares*“ sprechen, dann *könnte* diese Aussage auch im orthodoxen Sinn nicht nur als ein Vorrang an Honorifizenz verstanden werden; denn ein „*primatus honoris*“ schließt wie bei den Patriarchen juristische Vorrechte nicht grundsätzlich aus. Im Prinzip *könnten* die orthodoxen Kirchen von ihren Voraussetzungen aus einen synodal eingebundenen Jurisdiktionsprimat anerkennen, der sich freilich von dem auf dem Ersten Vatikanischen Konzil definierten und vom Zweiten Vatikanischen Konzil rezipierten unterscheiden würde.

In der Tat hat sich Rom bereits im ersten Jahrtausend nie bloß als ein territorial begrenztes Patriarchat neben anderen Patriarchaten verstanden, sondern schon sehr früh eine universale Verantwortung wahrgenommen, die vom Osten nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Allerdings wurde dieser Primat bereits im ersten Jahrtausend in Ost und West verschieden ausgelegt¹⁶.

Die Unterschiede zwischen dem Primat, wie er sich analog aus dem Kanon 34 der Apostolischen Canones ergeben würde, und dem Primat, wie ihn das Erste Vatikanische Konzil definiert hat, besteht darin, daß der Papst nach dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil frei ist, den Primat sowohl in kollegialer Form, die in etwa dem ostkirchlichen synodalen Prinzip entspricht, wie persönlich ohne direkte Mitwirkung des Episkopates auszuüben. In beiden Fällen kommt ihm eine unmittelbare Jurisdiktion zu, d. h. eine Jurisdiktion, die zwar das Recht der Bischöfe achten und stärken soll, aber sich direkt auf jede Einzelkirche und direkt auf jeden einzelnen Gläubigen beziehen kann¹⁷. Ob und wie der Papst je nach den geschichtlichen Notwendigkeiten der Kirche¹⁸ davon Gebrauch macht, hängt von seinem pflichtgemäßen Ermessen ab. Außerdem kommt seinen unfehlbaren Entscheidungen in Sachen des Glaubens und der Sitten Autorität „*ex sese*“ zu, d. h. ohne nachträgliche Zustimmung und nachträglichen Konsens einer anderen und insofern höheren Instanz. Man kann deshalb nicht von einer Entscheidung des Papstes an ein allgemeines Konzil appellieren¹⁹.

Das sind Festlegungen, welche von den orthodoxen Kirchen bisher nie anerkannt worden sind. Im Gegenteil: Sie haben ihnen bis in die Gegenwart immer deutlich widersprochen²⁰. Für die katholische Kirche dagegen sind sie verbindlich. Eine absolute Autonomie von Patriarchaten innerhalb ihres kanonischen Territoriums ist damit ausgeschlossen; sie wäre allerdings auch bei analoger Anwendung von Kanon

34 der Apostolischen Canones nicht möglich. Ob und wie in diesen Fragen eine Annäherung und eine Verständigung möglich ist, konnte in der „Gemeinsamen internationalen theologischen Kommission zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen“ bisher noch nicht behandelt und geklärt werden. Die Hoffnung ist, daß es eines Tages gelingen wird, diese Unterschiede nicht mehr als sich ausschließende Gegensätze, sondern als komplementär zu verstehen.

Auch manche orthodoxe Theologen sehen, daß die Frage mit einem bloßen Nein nicht erledigt ist, sondern daß heute vielmehr eine konstruktive Antwort auf die Frage nach einem universalen Dienst der Einheit notwendig ist. Auch die innerorthodoxen Spannungen legen es nahe, über ein Amt der Einheit neu nachzudenken²¹.

Inzwischen hat Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „*Ut unum sint*“ zu einem brüderlichen Dialog eingeladen über die Frage, wie der Petrusdienst heute in einer Weise ausgeübt werden kann, die sich einer neuen Situation öffnet²². Die orthodoxen Kirchen – auch die russisch-orthodoxe Kirche – haben außer der von Antiochien auf diese Frage bisher nicht offiziell reagiert. So hat der Päpstliche Einheitsrat im Mai 2003 ein akademisches Symposium über das Petrusamt abgehalten, zu dem alle bedeutenden orthodoxen Patriarchate unter Einschluß des russisch-orthodoxen Patriarchats eingeladen waren. Leider hat Moskau wenige Tage vor Beginn des Symposiums seine bereits zugesagte Teilnahme wieder zurückgezogen.

Das Symposium hat unter anderem deutlich gemacht, welche Möglichkeiten einer Relecture, einer Reinterpretation und einer Rerezeption des Ersten Vatikanischen Konzils heute in der katholischen Theologie im Rahmen einer *Communio-Ekklesiologie* diskutiert werden und welche neuen Zugänge in der heutigen orthodoxen Theologie bestehen. Vernünftigerweise konnte niemand erwarten, daß sich bereits eine Lösung der schwierigen biblischen, historischen, systematischen und kanonistischen Fragen finden werde. Es hat sich aber gezeigt, daß ein unpolitischer, friedlicher und brüderlicher Dialog auf hohem akademischem Niveau möglich und fruchtbar ist und daß alle Seiten die Fortführung eines solchen Dialogs nicht nur für wünschenswert, sondern auch für dringend geboten halten²³.

Bleibt zu hoffen, daß alle orthodoxen Kirchen, insbesondere die russisch-orthodoxe Kirche den offiziellen internationalen Dialog über diese drängenden Fragen möglichst bald wieder aufnehmen. Denn wenngleich schon jetzt viele pragmatische Lösungen möglich wären, eine grundsätzliche Lösung der Frage des kanonischen Territoriums läßt sich endgültig nur innerhalb einer gemeinsamen universalkirchlichen *Communio-Ekklesiologie* finden. Dazu braucht es nach menschlichem Ermessen noch etwas Geduld; aber als Christ darf man die Hoffnung nie aufgeben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. W. Kasper, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, in: *La Civiltà cattolica* 153 (2002 I) 531–541 (dt. in: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 3 (2002) 230–239). Dazu: Metropolit Filaret, *Eine orthodoxe Stimme zum Konzept des „kanonischen Territoriums“*, in: *Ost-West* 3 (2002) 294–300; V. Chaplin, *Handeln im Bewußtsein der Ver-*

antwortung vor Gott u. den Menschen, in: ebd. 301–313; H. Legrand, La difficile comunicazione, in: *Il Regno* 47 (2002) 530–533; Th. Bremer, Ist die Lage völlig verfahren? Katholische u. orthodoxe Kirche in Rußland, in: *HerKorr* 56 (2002) 459–463; G. Stricker, Enttäuschung in Moskau, in: *Glaube in der 2. Welt* 30 (2002) 14–15; J. Speigl, Das Prinzip des kanonischen Territoriums – ein ekklesiologisches Thema, in: *Ost-West* 4 (2003) 57–158.

² Vgl. CCEO can. 146–150.

³ LG 26; CD 11. Vgl. W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche u. Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: *dieser Zs.* 218 (2000) 795–804.

⁴ Zit in: Dekrete der ökumenischen Konzilien, hg. v. J. Wohlmuth (Paderborn 1998) 8f.

⁵ Can. 2, zit. in ebd. 31. Vgl. Synode von Antiochien (341) can. 9 (CSP 110f.); Synode von Sardika (342/43), can. 3, 11, 12 (CSP 162f., 175–178), Apostolische Canones (4. Jh.) can. 14, 34f. (CSP 14, 24f.) (SC Bd. 336, 279, 285).

⁶ So gibt es einen russisch-orthodoxen Bischof von Wien und ganz Österreich, von Budapest und ganz Ungarn, einen Erzbischof von Brüssel und ganz Belgien, von Berlin und ganz Deutschland.

⁷ Vor allem seit der Anerkennung der Gültigkeit der Sakramente der orthodoxen Kirchen durch das Zweite Vatikanische Konzil gibt es keinen Grund zur Mission unter orthodoxen Christen. Das Dokument der Internationalen theologischen Kommission „Uniatism: Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion“ (Balamand 1993) hat deshalb Proselytismus und Uniatismus als Methoden zur Erreichung der vollen *Communio* für die Gegenwart und für die Zukunft abgelehnt (Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982–1998, Geneva 2000, 690–685).

⁸ So mit Recht Metropolit Filaret in dem in A. 1 zitierten, sehr hilfreichen, um Verständnis und Frieden bemühten Beitrag, der sich wohlthuend von anderen, polemischen Äußerungen unterscheidet. Auf das Konzept der Schwesterkirchen (UR14; Enzyklika „*Slavorum apostoli*“, 1985, 27; „*Ut unum sint*“, 1995, 55–57 u.a.), das seit dem Briefwechsel zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras (vgl. *Tomos agapes*, Rom-Istanbul 1971) üblich geworden ist, kann hier nicht eigens eingegangen werden. Auf die Präzisierungen im Schreiben der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000 wird weiter unten zurückzukommen sein.

⁹ Vgl. Päpstliche Kommission „*Pro Russia*“, General Principles and Practical Norms for Coordinating the Evangelizing Activity and Ecumenical Commitment of the Catholic Church in Russia and in other Countries of the C. I. S, in: *Information Service* 81, 1992/ III–IV, 104–108. Im gleichen Sinn hat sich das Dokument von Balamand (A. 7) ausgesprochen.

¹⁰ *Les Constitutions apostoliques*, Bd. 3, Buch 7 u. 8, in: SC 336 (Paris 1987) 285. Die älteren Canones sind in A. 4 genannt. ¹¹ UR 16

¹² OE 30; Apostolische Konstitution (zur Einführung des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*) „*Sacri canones*“ (1990), in: *Code des canons des églises orientales* (Cité du Vatican 1997) 9.

¹³ LG 23; vgl. OE 7, 9; UR14.

¹⁴ Wie sehr freilich ältere Vorstellungen nachwirken, zeigt die aufschlußreiche politologische Untersuchung von K. Behrens, *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“? Religion u. Politik im postsowjetischen Rußland (1991–2000)* (Paderborn 2000).

¹⁵ Vgl. G. Stricker, Russisch-orthodoxe Außenpolitik, in: *HerKorr* 57 (2003) 302–306.

¹⁶ UR 14 faßt den historischen Befund knapp und präzise zusammen. Neben den bekannten Texten bei Irenaeus (*Adv. haer.* III, 3, 3f.), Tertullian (*De Praescr.* 36, 1–3) und dem Osterfeststreit wird unter anderem immer wieder auf die Canones 3–5 der Synode von Sardika (342/43) hingewiesen, deren Interpretation jedoch umstritten ist. Manche sprechen von Rom als Appellations- oder Quasiappellationsinstanz, andere von einer Revisions- wieder andere von einer Kassationsinstanz. Vgl. besonders H. J. Sieben, *Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus*. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte, in: *ThPh* 58 (1983) 501–534. ¹⁷ DH 3060f.; LG 22.

¹⁸ Diese wichtige Präzisierung findet sich in dem von Kardinal J. Ratzinger und Erzbischof T. Bertone unterzeichneten Appendix *Il primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa*, in: *Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico* (Città del Vaticano 1998) 501. ¹⁹ DH 3074; LG 25.

²⁰ Dies gilt auch für ökumenisch aufgeschlossene Theologen wie etwa J. Meyendorff, *The Orthodox Church* (New York 1981) 210–215; P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Bologna 1981) 183–191.

²¹ Vgl. u.a. J. D. Zizioulas, *Being as communion* (New York 1985) 132–138 und das bemerkenswerte Buch von O. Clément, *Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté* (Paris 1997).

²² Enzyklika „*Ut unum sint*“ (1995) 85f. Ein fast vollständiger Überblick über die eingegangenen Antworten in: *Information Service* 2002/I–II, 29–42.

²³ Die Vorträge und Zusammenfassungen der Diskussion sollen im nächsten Jahr in Buchform veröffentlicht werden.