

wünschenswert: nicht nur für die Rechtsuchenden, sondern auch für Ordnung und Frieden in der Kirchengemeinschaft. Wenn z. B. zwischen einem Bischof und einem Pfarrer ein Streit darüber entstanden ist, ob eine Versetzung oder eine Entlassung rechtmäßig war oder nicht, ist es überaus erwünscht, daß sie sich an eine kirchliche Instanz wenden können, die den Gläubigen bekannt ist und die sie als unparteiischen und kundigen Richter akzeptieren. Anders findet der Rechtsstreit nie eine befriedigende Lösung: weder für die Parteien noch für die Kirchengemeinschaft. Für die Beurteilung der erwähnten persönlichen Probleme sind die oben mitgeteilten Vorschläge zur Verbesserung und Beschleunigung der Verfahren sicherlich anzuerkennen. Wahrscheinlich ist eine gründlichere Revision in nächster Zukunft nicht erreichbar. Dann wäre es klug, Geduld zu haben und die Verbesserungen zu unterstützen, die im Augenblick erreichbar sind. Trotzdem kann und darf man schon jetzt wenigstens Aufmerksamkeit und Überlegung für die Frage fordern, ob all diese Ehe- und Weiheprozesse und -verfahren nicht durch eine persönlichere, pastorale Behandlung ersetzt werden müßten. Von der Sakramententheologie darf man eine Durchdenkung des Problems erwarten, ob die existentielle Gültigkeit und

Ungültigkeit von Sakramenten mit juristisch festgelegten Normen zusammenfallen und ob – mit anderen Worten – die existentielle Gültigkeit oder Ungültigkeit überhaupt juristisch fixiert und aufgeklärt werden kann. Und wäre das auch möglich, weniger oder mehr – ist es denn für eine Glaubensgemeinschaft so wichtig, das zu tun? Wäre es nicht viel wichtiger, den Menschen, die solch ein persönliches Problem belastet, alle Hilfe zu geben, die man ihnen geben kann, um sie zu einer persönlich verantworteten Entscheidung zu führen; und zwar so persönlich verantwortet, daß diese Entscheidung auch für die Kirchengemeinschaft annehmbar ist.

<sup>1</sup> A. Gommenginger, Reform der kirchlichen Rechtsprechung: Orientierung 32 (1968) 25–27. Siehe auch A. Gommenginger, Verfassung und Strukturen in einem neuen Kirchenrecht: Orientierung 31 (1967) 25–28; J. Neumann, Gesamtkirchliches Grundgesetz: Tübinger Festschrift 1967 «Theologie im Wandel» (München 1967) 415–449. Weitere Literatur: Concilium 1 (1965) 670 und 685, Anm. 100 ff.

<sup>2</sup> AAS 32 (1940) b. 317.

<sup>3</sup> Archiv für katholisches Kirchenrecht 136 (1967) 40–45.

<sup>4</sup> A. Scheuermann, Vorschläge zum kirchlichen Eheprozeßrecht: Archiv für katholisches Kirchenrecht 136 (1967) 3–45. Siehe auch H. Flatten, Die freie Beweiswürdigung im kanonischen Prozeß: Theol. Quart. Schr. 139 (1959) 427–460 (vor allem 454–460).

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Ivan Žužek

## Aspekte des Sakramentenrechtes des christlichen

### Ostens

#### *A. Die Notwendigkeit einer adäquateren Sakramententheologie*

Die Sakramente sind Zeichen, in denen sich eine menschliche Gebärde und das göttliche Wort miteinander verbinden. Als solche haben sie die «Struktur Dessen, dessen Gnade sie in wirksamer Weise austeilen» (Crespel 7).<sup>1</sup>

Sie sind daher notwendig bescheiden und schlicht und erregen, nicht anders als Christus selbst in seiner menschlichen Natur, bei vielen Ärgernis (vgl. aaO.). Die kirchenrechtlichen Bestim-

mungen über die Verwaltung und Spendung der Sakramente gehören zu den bescheidensten Elementen des menschlichen Beitrages zur Art der Ausspendung der Gnade Gottes an sein Volk. Sie können kaum mehr tun, als die Sakramententheologie auf das konkrete Leben anwenden. Dabei spiegeln die Unvollkommenheiten der Kanones Mängel einer Theologie wider, die allzusehr dahin tendiert, die sieben Sakramente von dem Wurzel- und Ursakrament der Kirche und von Christus zu trennen, indem sie sie als «res», als «Sachen», behandelt (CIC, *De rebus*, can 726), die automatisch wirksam werden, nahezu unabhängig vom Glauben derer, die sie empfangen (vgl. aaO. 9)

Daß innerhalb der katholischen Kirche die Einsicht um sich greift, daß eine tiefer fundierte, stärker christozentrische Sakramententheologie dringend notwendig ist, nehmen die Christen des Ostens, die katholischen wie die orthodoxen, als gutes Zeichen dafür, daß ihre eigenen theologischen Auffassungen endlich die gebührende Beachtung finden. Sie haben daher begründete Hoff-

nung, daß ihre Ordnung in der Verwaltung und Spendung der Sakramente künftighin ebenfalls berücksichtigt wird. Die lange Zeit herrschende Tendenz, die Orientalen in diesem Punkt zu «latinisieren», hatte zwei Hauptgründe: einmal die Unfähigkeit, aufmerksam auf die Stimmen der großen Theologen des Ostens zu hören – zum zweiten die Neigung zu einem selbstgenügsamen Monolog. So hat es mit dem christlichen Osten niemals einen echten Dialog gegeben, noch war man bereit, die «legitime Verschiedenheit... im theologischen Ausdruck der Lehre» (De Oecumenismo 17) zu achten. Noch weniger aber glaubte der Westen zugeben zu können, daß bisweilen die östliche Tradition «bestimmte Aspekte des offenbaren Mysteriums... besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt» hat, als die westliche (aaO.).

Für die Neukodifizierung des Sakramentenrechtes ist die wichtigste Voraussetzung ein neuer Zugang zu einer «ökumenischen Theologie». Zwar besitzen auch manche der älteren Abhandlungen über das, was man als Orientalische Sakramententheologie bezeichnete, heute gelegentlich noch einen beachtlichen Wert (Jugie, De Vries, Spačil), doch verfallen verschiedene Autoren dabei auf eine Art vergleichender Theologie, welche die Unterschiede besonders herausstellt.

Das Dekret über den Ökumenismus (13) wendet sich gegen eine solche Theologie. Die Artikel 5 und 6 des Dekretes über die katholischen orientalischen Kirchen betont nachdrücklich die berechnete Verschiedenheit der theologischen Traditionen und erklärt eigens, «daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe (des Ostens) mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört» (17). J. Chrysostomus tritt in einem jüngst erschienenen Artikel B. Schultze entgegen, der nichts von zwei Theologien – einer östlichen und einer westlichen – wissen will. Chrysostomus (41) anerkennt zwar durchaus, daß man nicht, wie Schultze sagt (78), «eine tausendjährige theologische Entwicklung überspringen» kann, sieht aber keinen Grund, weshalb diese Entwicklung als Modell für die orientalische Theologie gefordert werden sollte.

Im gegenwärtigen Codex des Orientalischen Kirchenrechtes fehlt bis heute der Abschnitt über die Seminarien, doch ist dies ein Glück, da in ihn bestimmt der Kanon 1366 § 2 des lateinischen Kirchenrechtes eingebaut gewesen wäre, der den Unterricht in der theologischen Lehre des hl. Thomas von Aquin verbindlich auferlegt, wie es

beim Kanon 589 § 1 des lateinischen Codex der Fall war, der von der Heranbildung und Schulung der Ordensleute handelt. Für die Ordensleute der Ostkirchen (Motu proprio «Postquam Apostolicis», can. 128) ist also der maßgebliche und hauptsächliche Lehrer der hl. Thomas. Um diesen Grundsatz annehmbarer zu machen, fügt der Kanon allerdings hinzu, daß der hl. Johannes Damascenus sein Vorläufer war.

Die Orientalen halten den hl. Thomas, den keine Theologie übersehen kann, hoch in Ehren, doch sind sie vertrauter mit ihrer eigenen Form, die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung auszudrücken. Der verstorbene Patriarch Maximos IV. hob vor der Zentralkommission des Zweiten Vatikanums einige Punkte hervor, die deutlich die Empfindungen der Orientalen dem Thomismus gegenüber zum Ausdruck bringen, ohne der außergewöhnlichen Größe des Aquinaten Abbruch zu tun:

1. Man kann nicht behaupten, die thomistische Systematisierung besitze innerhalb der Kirche eine universale Bedeutung. Der Osten hat ein anderes theologisches System, das man nicht aus den Wegen katholischen Denkens ausklammern sollte.

2. Die thomistische Terminologie läßt sich nicht immer mit der der orientalischen Kirchen in Einklang bringen, vor allem nicht in der Sakramentlehre (materia, forma, ex opere operato).

3. Es besteht die Gefahr, daß man unbeabsichtigt der Lehre des hl. Thomas ein größeres Gewicht beimißt als dem Denken der Kirchenväter in ihrer Gesamtheit.

4. Der hl. Thomas teilte die Vorurteile seiner Zeit gegen die Orientalen und sollte im Gespräch mit den Orthodoxen nur mit der nötigen Vorsicht herangezogen werden.

5. Und schließlich hat die Scholastik Schritt für Schritt gewisse Positionen des hl. Thomas verhärtet und dadurch das Gespräch mit den Orthodoxen noch mehr erschwert.

Zusammenfassend stellte Maximos IV. fest, daß «das Göttliche unendlich reich und vielfältig in seinen Formen ist. Nichts läßt mehr verarmen, als wenn man es aus einer einzigen Perspektive betrachtet» (aaO. 499).

#### *B. Die Anerkennung der Sakramente der anderen Christen bei den Orthodoxen*

Diese Frage hängt weithin von der Anerkennung der Weihen der anderen Christen durch die Orthodoxen ab. Tatsächlich kann nach Auffassung der

Orthodoxen nur jemand, der wirklich Priester oder wirklich Bischof ist, die Sakramente in gültiger Weise spenden, mit einziger Ausnahme der Taufe.

In jüngster Zeit sind einige gute Werke erschienen, die auf dieses ganze Problem ein neues Licht werfen. Sie geben Anlaß zu der Hoffnung, daß die Orthodoxen einen Weg finden werden, wie sie ihre alten Grundsätze im Hinblick auf die Bewegung für die Einheit der Kirchen, die in der Geschichte nicht Ihresgleichen hat und zweifellos vom Heiligen Geist ausgelöst ist, modifizieren. Wenn etwas für den christlichen Osten typisch ist, dann seine Fähigkeit, sich auf die Charismen Gottes einzustellen. Verschiedene orthodoxe Autoren, wie zum Beispiel Zander (92), ziehen mehr oder weniger ausdrücklich den Schluß, daß die alten Kanones in unserer Zeit «keine Hilfe bieten», da ihre Beobachtung den Orthodoxen die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung unmöglich macht. Afanasieff (63) anerkennt, daß «die Mehrzahl der kanonischen Entscheidungen» der alten Konzile «sich nicht länger im buchstäblichen Sinne auf das moderne kirchliche Leben anwenden läßt». «Die Kirche verlangt eine schöpferische Haltung dem heutigen Leben gegenüber», erklärt der gleiche Autor (65) und hebt hervor, daß «die Lehre von der Unwandelbarkeit der Kanones, zu denen wir heutzutage häufig in Widerspruch geraten, eine Ablehnung jeder schöpferischen Haltung dem Leben der Zeit gegenüber darstellt».

Dennoch muß man die Auffassung derjenigen Orthodoxen berücksichtigen, denen nicht klar ist, wie die Kanones der alten ökumenischen Konzile ohne ein neues Konzil, das für sie die höchste Autorität darstellt, abgeändert werden können. Das Werk von Kotsonis bietet das beste Beispiel für den Ernst und die Strenge der alten Kanones im Hinblick auf die Anerkennung der Sakramente der Häretiker und Schismatiker. Der 46. Kanon der Heiligen Apostel und der 32. Kanon von Laodizäa erklären die eucharistische Konsekration von Häretikern für ungültig. Der 1. Kanon von Karthago (ebenso wie der 46. und 47. Kanon der Apostel) betrachten sogar die von Häretikern gespendete Taufe und Firmung für ungültig. Für die Ehe und das Sakrament der Buße gibt es keine ausdrücklichen Kanones, aber Kotsonis (195, Anm. 35) weist an Hand umfangreicher bibliographischer Verweise nach, daß auch die Ehe nur dann als gültig betrachtet werden kann, wenn sie von einem orthodoxen Priester gesegnet ist, und daß die Absolution nur dann gültig ist, wenn ein orthodoxer Priester, der dafür die besondere Genehmigung seines Bi-

schofs besitzt, sie erteilt hat. Das Sakrament der Krankensalbung ist ebenso ungültig, wenn es von Häretikern oder Schismatikern gespendet wird, da diese keine wirklichen Priester sind. Die heiligen Weihen der Heterodoxen werden von dem 1. Kanon von Karthago und dem 45. und 47. Kanon der Apostel für ungültig erklärt. In Übereinstimmung mit dem 1. Kanon von Karthago erklärt Kotsonis (44): «Der heterodoxe Geistliche wird nicht allein nicht als solcher, sondern auch als Ungetaufter betrachtet.» Hinsichtlich der Weihen aber sind die Aussagen der alten Kanones nicht übereinstimmend. Ein Kanon (der 68. der Apostel) betrachtet alle Weihen jedes Heterodoxen als ungültig, während drei Kanones (der 19. von Nizäa I, der 8. von Laodizäa, der 12. des Theophilus von Alexandria) nur die Weihen einiger Häretiker für ungültig erklären und vier weitere Kanones (der 8. von Nizäa I, der 9. und 68. von Karthago und der 1. des Basilius) die Gültigkeit der Weihen der anderen anerkennen. Alle diese Kanones wurden gleichermaßen auf dem Trullanum (can. 2) bestätigt und besitzen somit die gleiche Gültigkeit. Daher aber wissen die orthodoxen Kirchen nicht, welche Haltung sie heute den katholischen und evangelischen Christen gegenüber einnehmen sollen, die niemals von den Kanones als Häretiker oder Schismatiker erklärt worden sind. Kotsonis gibt dem 68. Kanon der Apostel den Vorzug, weil er einen allgemeinen Grundsatz aufstellt, der maßgeblich sein sollte, solange von den einzelnen orthodoxen Kirchen nichts anderes entschieden ist (56).

Wir haben hier eine strenge, buchstäbliche Beobachtung der Kanones. Auf Grund des Prinzips der Ökonomie aber können Weihen und andere Sakramente als gültig anerkannt werden.

Die genaue Bedeutung des Begriffes der Ökonomie ist kürzlich von Thomson untersucht worden. Seine Arbeit gibt einen ausgezeichneten Überblick über die verschiedenen von orthodoxen Autoren vertretenen Theorien zum Prinzip der Ökonomie, und die in Anmerkungen beigefügten Literaturangaben sind sozusagen lückenlos.

Die Theorie der Ökonomie beruht auf dem Grundsatz, daß es außerhalb der orthodoxen Kirche keine Gnade gibt. Daher sind die Sakramente der Nichtorthodoxen rein äußere Formen. Aus besonderen Gründen aber kann, nach Auffassung verschiedener orthodoxer Autoren, die Kirche diesen Riten dadurch Gültigkeit verleihen, daß sie sie auf wunderbare Weise belebt, indem sie ihnen die Ströme der Gnade erschließt, die sie nach Auffassung ihrer Spender und Empfänger vermitteln.

Doch sind diese und ähnliche Meinungen keineswegs unbestritten. Andere orthodoxe Theologen (wie z. B. Alivisatos) sprechen der Kirche die Gewalt ab, «das Nicht-Vorhanden-Gewesene (has-not-been) zu Vorhanden-Gewesenem (has-been) umzuwandeln», wie Florovsky (123) es formuliert. Thomsons Schlußfolgerungen sind daher schmerzlich: Es gibt bei den Orthodoxen keine amtliche Lehre über die Theorie der Ökonomie und unter den Theologen keinerlei Übereinstimmung darüber; die extreme Theorie (Was ungültig ist, kann die Kirche gültig machen), «scheint aus einem Versuch entstanden zu sein, zu erklären, inwiefern die Kirche die Gültigkeit der gleichen Sakramente zu verschiedenen Zeiten oder zur gleichen Zeit in verschiedenen autokephalen Kirchen anerkennen oder bestreiten konnte» (aaO. 418: In Rußland wurde die katholische Taufe als gültig betrachtet, während in Griechenland katholische Christen bei ihrer Konversion neu getauft wurden); wenn «was ungültig ist, gültig gemacht werden kann, werden alle Sakramente zu unverbindlichen Symbolen» und «die Ökonomie wird *das* Sakrament schlechthin» (aaO.) usw.

Am schärfsten von allen orthodoxen Theologen wendet sich offenbar Florovsky gegen die Theorien über die Ökonomie: «Die Interpretation im Sinne der Ökonomie ist nicht Lehre der Kirche. Sie ist nur private theologische Meinung, die sehr spät aufgetreten und sehr umstritten ist, denn sie entstand in einer Periode theologischer Verwirrung und Dekadenz aus einem übereilten Bemühen, die orthodoxe Theologie so scharf wie möglich von der römischen abzuheben» (125, zu Thomson 391). Es läßt sich kaum erkennen, wie die Entscheidung der verschiedenen Kirchen, die Gültigkeit von Sakramenten anzuerkennen oder nicht anzuerkennen, sich auf das Prinzip der Ökonomie gründen kann, wenn niemand genau weiß, was dieser Begriff bedeutet. Doch darf man hoffen, daß die heute betriebene ernsthafte Forschung nach dem, was in den verschiedenen theologischen Traditionen Gemeingut und einheitliches Prinzip ist, auf dem Weg über einen in Ehrfurcht und brüderlicher Liebe geführten Dialog zu neuen Wegen der Anpassung der alten Kanones an das moderne Leben führen wird – mag man diese Anpassung als Ökonomie oder etwas anderes bezeichnen. Wichtig sind weder die Kanones noch die Ökonomie, sondern daß eine solche Anpassung auf der Grundlage einer neuen Theologie erfolgt, die anerkennt, daß «getrennte Kirchen und Gemeinschaften... nicht ohne Bedeutung und Gewicht im

Geheimnis des Heiles» sind und daher vom Geist Christi «als Mittel des Heiles» gebraucht werden, «deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet» (Dekret über den Ökumenismus 3). Man möchte hoffen, daß die Orthodoxen sich eine ähnliche Haltung der katholischen Kirche und den übrigen christlichen Gemeinschaften gegenüber zu eigen machen. Ja tatsächlich scheint es, als bestehe eine solche auf Gegenseitigkeit beruhende Haltung bereits heute; anders lassen sich die wirklich herzlichen Beziehungen zwischen «Schwesterkirchen», wie Papst Paul VI. es im Hinblick auf die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen bei seinem Besuch in Konstantinopel und seinem Treffen mit dem Patriarchen Athenagoras I. in Rom formulierte, nicht erklären. Die sogenannte «indirekte» Anerkennung von Heterodoxen gespendeter Sakramente, die, wie Kotsonis glauben möchte (47), implizite in dem Austausch amtlicher Schreiben zwischen den Oberhäuptern orthodoxer und nicht-orthodoxer Kirchen und in Anreden wie «Lieber Bruder in Christus» enthalten sind, findet sich heute in nahezu allen Dokumenten, die mit den zwischenkirchlichen Beziehungen zusammenhängen. Diese und manche andere Zeichen einer solchen Anerkennung haben die alten Kanones in ihrer Strenge und Starrheit als nicht mehr zeitgemäß abgestempelt. Was die katholischen Weihen und Sakramente im allgemeinen anbetrifft, so scheint kein Orthodoxer mehr ernstlich an ihrer Gültigkeit zu zweifeln, obwohl noch viele von ihnen die katholischen Christen als Schismatiker oder gar Häretiker betrachten, deren Sakramenten die orthodoxe Kirche «den Strom der Gnade abschneiden» (vgl. die von Thomson auf Seite 391 zitierten Worte des russischen Patriarchen Sergius) oder, wenn sie guten Glaubens sind, auf Grund des Prinzips der Ökonomie wieder zuleiten kann.

### *C. Die heutige Auffassung der Orthodoxen über die anglikanischen Weihen*

Die Gültigkeit der anglikanischen Weihen ist eins der schwerwiegendsten ökumenischen Probleme für katholische wie orthodoxe Christen. Der katholische Standpunkt ist bekannt und in jedem Lehrbuch der Dogmatik, in dem die Bulle *Apostolicae curae* von 1896 erläutert ist, behandelt. Die jüngsten Stellungnahmen zu dieser strittigen Frage sind die Werke von Francis Clark, der auf dem Standpunkt beharrt, daß sie ungültig sind, und

von Hughes (vgl. *Concilium* 1 (1968) 62), der, ermutigt durch den Wunsch Kardinal Heenans nach einer eigens zu diesem Zweck gebildeten Kommission von Katholiken und Anglikanern und durch die Ausführungen, die Bischof Green von Port Elizabeth am 12. Dezember 1963 auf dem Vatikanischen Konzil machte, die Frage erneut zu stellen sucht.

Die Orthodoxen haben sich verschiedene Auffassungen über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen zu eigen gemacht. Der Ökumenische Patriarch hat im Jahre 1922 in aller Form erklärt, die anglikanischen Weihen besäßen «dieselbe Gültigkeit wie die der römischen, altkatholischen und armenischen Kirche» (vgl. Thomson 369), ohne indessen zu definieren, was für eine Gültigkeit die Sakramente dieser Kirchen besitzen. Nach Auffassung von Kotsonis (34) erfolgte diese Anerkennung nur für den Fall einer Union zwischen den beiden Kirchen, so daß in diesem Fall keine Neuspending der Weihen an die anglikanischen Geistlichen notwendig gewesen wäre. Man beachte im Licht des oben Gesagten, daß, selbst wenn im Falle einer Union keine erneute Weihe erforderlich sein sollte, dies – zumindest für manche Orthodoxe (und natürlich für die Katholiken) – keineswegs bedeutet, daß die Weihen vor einer Union gültig wären, denn im Falle einer Union würden sie durch die Kirche neu belebt. Gleichwohl folgten im Jahre 1923 die Kirchen von Jerusalem und Zypern Konstantinopel in der Anerkennung der anglikanischen Weihen; 1930 schloß sich die Kirche von Alexandria und 1936 unter bestimmten Bedingungen auch die rumänische Kirche dieser Anerkennung an. 1948 wurde die Gültigkeit dieser Weihen ausführlich auf einer theologischen Konferenz mehrerer orthodoxer Kirchen in Moskau diskutiert (vgl. Dejanija). Im Verlauf dieser Diskussion ergab sich ein beträchtliches Auseinandergehen der Meinungen, und man beschloß schließlich, die ganze Frage zurückzustellen, bis die anglikanische Kirche ihre Lehren, ihre dogmatischen, kirchenrechtlichen und ekklesiologischen Auffassungen ändern werde, oder mit anderen Worten: bis die anglikanische Kirche offiziell den orthodoxen Glauben an die Sakramente verkünden würde.

1966 trat auf Grund eines Beschlusses der Dritten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos in Belgrad eine interorthodoxe Kommission für den Dialog mit den Anglikanern zusammen. Eine der Hauptfragen war die der Gültigkeit der anglikanischen Weihen. Wiederum erwies sich die Meinungsverschiedenheit unter den Sprechern als zu

groß, und man gelangte zu keiner Übereinstimmung. Man beschränkte sich auf die Erklärung (Erzbischof Basils Bericht A, 102), daß die von verschiedenen Kirchen zu diesem Punkt getroffenen Synodalbeschlüsse zwar gültig seien, nicht aber die offizielle Lehre der Orthodoxie darstellten, und daß daher für den Augenblick ein Dialog nur auf dem Wege über Kontakte mit den orthodoxen Einzelkirchen möglich ist.

Einige Monate später nahmen bei einem offiziellen Treffen in London, vom 10. und 11. November 1966, die Russen die Gelegenheit wahr, diese Frage erneut zu behandeln (siehe Erzbischof Basils Bericht B). Die Russen hatten im vergangenen Jahrhundert (vgl. Gill) verschiedentlich Kontakte mit der anglikanischen Kirche gehabt und nach dem Erscheinen von *Apostolicae curae* im Jahre 1896 einige ausgezeichnete Arbeiten über die anglikanischen Weihen geliefert. Auf dem Londoner Treffen wurde nun die in jüngerer Zeit von Woronow verfaßte, auf diesen Werken basierende Untersuchung diskutiert, obwohl die russischen Delegierten erklärten, sie stelle nicht die amtliche Lehre der russischen Kirche dar (Basil B, 204). Woronow (23) gelangt zu folgenden Schlüssen:

1. Die anglikanische Kirche betrachtet die Priesterweihe nicht als Sakrament, das heißt als heilige Handlung göttlicher Einsetzung, in der der Ordinierte die besondere Gnade des Priestertums empfängt, die der nicht-ordinierte Laie in keiner Weise besitzt. Diese Gnade ist so unerlässlich, daß jemand, der sie nicht empfangen hat, nicht allein nicht das Recht hat, sondern auch nicht die Gewalt, ganz gleich unter welchen Umständen, die heiligen Sakramente zu spenden, mit einziger Ausnahme der Taufe (und auch diese nur in ganz bestimmten, genau umrissenen Fällen).

2. Indem sie die Wandlung des Brotes und des Weines in den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn Jesu Christi leugnet und dadurch die Eucharistie nicht als ein unblutiges Opfer göttlicher Einsetzung (genauer gesagt: eines Sühneopfers) versteht, entfernt sich die anglikanische Kirche beträchtlich von der authentischen Idee vom Wesen des Priestertums. Dadurch aber entfernt sie sich ebenso von der Intention der Kirche, (durch die Ordination) eine Hierarchie zu errichten und ständig zu erneuern, die aus Priestern besteht, für die es eine Hauptaufgabe und -pflicht ist, in der Kirche die sieben heilbringenden Sakramente zu verwalten, unter denen das höchste die heilige Eucharistie ist (vgl. Anm. auf Seite 9a).

So sieht Woronow im gegenwärtigen Augen-

blick keine Möglichkeit, die anglikanischen Weihen anzuerkennen, solange die anglikanische Kirche nicht die orthodoxen Konzeptionen des Priestertums und der Eucharistie annimmt.

Auf dem Londoner Treffen wurde die «Sakramentalität» des Ordo und der Eucharistie in einem gewissen Umfang von anglikanischen Vertretern verteidigt, doch wurde klar zu erkennen gegeben, daß die anglikanische Kirche auch die entgegengesetzten Auffassungen als berechtigt anerkennt. Damit wurde das Treffen zu einem Mißerfolg. Tatsächlich kann man sich kaum vorstellen, wie die Russen anglikanische Geistliche als Priester anerkennen sollen, wenn diese sich selbst nicht als solche bezeichnen.

#### *D. Die Anerkennung der orthodoxen Sakramente durch die katholische Kirche*

In *Concilium* 10 (1967) 69 habe ich mich dafür eingesetzt, daß alle von ihrer Hierarchie und ihren Priestern vollzogenen Jurisdiktionsakte in den orthodoxen Kirchen, die nicht der Schrift, der katholischen Lehre oder dem natürlichen Gesetz widersprechen, anerkannt werden. Dieses Eintreten stützte sich auf Texte des Zweiten Vatikanums, die eine hierarchische Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen anzuerkennen scheinen, und zwar insofern gemeinsame Elemente für die Ausspendung der Gnade Gottes an das christliche Volk vorhanden sind. Vor allem bei der Verwaltung und Spendung der Sakramente und Sakramentalien (vgl. Bobrinskoi) erfassen die «gemeinsamen Elemente» nahezu alle Aspekte des Lebens der Kirche, und zwar so weitgehend, daß Katholiken nicht selten die von Orthodoxen herausgegebenen liturgischen Bücher verwenden und umgekehrt. Das Konzil anerkennt, daß die Orthodoxen «wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz naher Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind» (Dekret über den Ökumenismus 15).

Kein ernstzunehmender katholischer Christ hat je die Gültigkeit der orthodoxen Sakramente im allgemeinen bezweifelt. Denn sie werden mit der ihnen eigenen Materie und Form von einem Amtsträger verwaltet, der die rechte Intention hat und im Namen Christi handelt. Doch für drei orthodoxe Sakramente, die eine echte Jurisdiktion verlangen, hat es unter den katholischen Autoren verschiedene Zweifel über die Gültigkeit gegeben, so daß nicht vollkommen klar ist, ob mit der Fest-

stellung des Konzils, die Orthodoxen besäßen «wahre Sakramente», alle sieben Sakramente oder nur einige von ihnen gemeint sind.

Für die Taufe, die Weihen, die Eucharistie und das Sakrament der Ehe besteht keine Schwierigkeit. Für die Spendung des ersten ist keine besondere Vollmacht auf seiten des Spenders erforderlich; für die Spendung des zweiten und dritten genügt die potestas ordinis; und was den Eheschluß anbetrifft, so sind die Orthodoxen nicht an die vom katholischen Kirchenrecht vorgeschriebene Form gebunden. Die Meinungen der Autoren gehen – oder besser gesagt gingen – auseinander bei den Sakramenten der Buße, der Firmung und der Krankensalbung. Ihre Zweifel über die Gültigkeit der betreffenden Sakramente, wenn sie von Orthodoxen gespendet werden, rührten von der Überzeugung her, die orthodoxen Bischöfe besäßen keinerlei Jurisdiktion, da sie nicht in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Papst stehen. Damit wären, sobald eine potestas jurisdictionis für die gültige Spendung von Sakramenten erforderlich ist, die orthodoxen Bischöfe unfähig, ihren Priestern diese zu übertragen. Doch Autoren wie Coussa (25–26), Herman (1053), Jugie (1136) haben zugegeben, die Absolution der orthodoxen Priester sei gültig auf Grund einer stillschweigenden Gewährung der erforderlichen Jurisdiktion, die der Papst ihnen zum Wohl der Seelen einräume. Mehr konnten sie ihnen nicht zugestehen, da alle orthodoxen Geistlichen sich, wie Jugie erklärt, summarisch im Zustand der Exkommunikation befinden und außerhalb der Kirche stehen (1136). Jugie erklärte sogar, daß jede Auffassung, die den orthodoxen Bischöfen oder Priestern irgendeine ordentliche oder delegierte Jurisdiktion zuerkennen würde, «für die Ohren der Theologen unannehmbar wäre» (col. 1138). Nun aber betont das Konzil, daß die Orthodoxen sich «in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche» befinden (Dekret über den Ökumenismus, 3), und das Ökumenische Direktorium (Art. 19) bestätigt in aller Deutlichkeit, daß Kanon 2314 des Codex iuris canonici über die Exkommunikation wegen Häresie oder Schisma nicht auf diejenigen anwendbar ist, die in einer orthodoxen Kirche geboren sind, weil sie sich der Sünde der Spaltung nicht schuldig gemacht haben. Ähnlich unannehmbar ist auch Herman's Meinung (1053–55), der zufolge die orthodoxen Bischöfe jure divino unfähig sind zu irgendeiner ordentlichen Jurisdiktion. Diese Meinung ist deshalb unannehmbar, weil sie von einer Theologie ausgeht, die den Standpunkt

vertritt, die Orthodoxen seien vollkommen von der kirchlichen Gemeinschaft abgeschnitten. Hier müßte beachtet werden, daß es selbst vor dem Zweiten Vatikanum Autoren gab, die in ihren allgemeinen Ausführungen über das Sakrament der Buße den orthodoxen Bischöfen und Priestern eine delegierte oder sogar eine ordentliche Jurisdiktion zuerkannten (vgl. Herman 1050–53). Allerdings waren die Argumente, mit denen sie ihre Auffassung belegten (vgl. A. B. in *L'Ami du clergé*) zu schwach, um die beiden Haupteinwände gegen eine klare Anerkennung der Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe zu überwinden: die Exkommunikation und die Leugnung jeder selbst partiellen Gemeinschaft zwischen katholischen und orthodoxen Christen.

Die Gültigkeit der von orthodoxen Priestern gespendeten Firmung wird aus zwei Gründen als anfechtbar angesehen: 1. In verschiedenen Kirchen wird die Salbung nicht ipsa ministri manu ausgeführt, wie das Dekret des Heiligen Offiziums vom 14. Juni 1885 ausdrücklich verlangt, sondern mit Hilfe irgendeines Werkzeuges; und das Konzil hat nichts unternommen, um den dadurch motivierten Zweifel an der Gültigkeit zu beseitigen. 2. Sehr viele Autoren vertreten den Standpunkt, einfache Priester könnten dieses Sakrament als ministri extraordinarii nicht gültig spenden ohne eine spezielle Delegation der erforderlichen Vollmacht durch den Papst oder – nach Meinung anderer – durch ihre Bischöfe.

Die Theologen versuchen die Notwendigkeit einer solchen jurisdiktionellen Vollmacht mit recht unterschiedlichen Argumenten zu erklären (vgl. einen Überblick bei Cappello no. 147), die vielleicht im Gespräch mit den Orthodoxen neu geprüft werden könnten. Die orthodoxen Autoren verlangen für die gültige Spendung der Firmung von seiten des Priesters nur die potestas ordinis, wenn sie auch zugeben, daß der Priester dabei als Vertreter des Bischofs tätig wird (vgl. Melia 5). Doch eine solche Meinung wird von Cappello (aaO.) als irrig und zumindest implizite durch das Schreiben Pius' X. vom 26. Dezember 1910 verteilt bezeichnet.

Besitzen die orthodoxen Priester die vermutlich notwendige Jurisdiktionsvollmacht? Es gab Theologen, die dies selbst für Priester der Orientalischen Katholiken bestritten, bis Benedikt XIV. diese Frage entschied (vgl. Deslandes). Er erklärte, der Heilige Stuhl anerkenne stillschweigend das Vorhandensein dieser Jurisdiktion, da er, obwohl ihm von jeher diese orientalische Praxis be-

kannt sei, sie nicht verurteile, sondern gestatte. Hat Benedikt XIV. sie auch für die Orthodoxen anerkannt? Bis zum heutigen Tag gingen die Meinungen der Autoren über diesen Punkt auseinander. Der Heilige Stuhl hat für gewöhnlich die von den Orthodoxen gespendete Firmung als nur möglicherweise gültig anerkannt und für Weihkandidaten, die vorher orthodox waren, eine Neu-Firmung, secreto et sub conditione, verlangt (Herman 1053, Anm. 32).

Auch hinsichtlich des Sakramentes der Krankensalbung haben verschiedene Autoren Zweifel über die Gültigkeit angemeldet, wenn es von orthodoxen Priestern gespendet wird. Die sicherere (tutior) Meinung lautet, daß für die gültige Spendung dieses Sakramentes eine besondere Weihe der Öle erforderlich ist (Cappello vol. III, no. 58), die von einem Bischof oder einem Priester vorgenommen werden muß, der eine besondere Delegation (Jurisdiktion) dazu besitzt. Hier erhebt sich dieselbe Schwierigkeit: Auf der einen Seite können die orthodoxen Bischöfe, wenn sie weder Gewalt noch Jurisdiktion besitzen, ihren Priestern nicht die Vollmacht delegieren, die Weihe der Öle vorzunehmen; auf der anderen Seite ist es nicht sicher, daß der Heilige Stuhl den orthodoxen Priestern stillschweigend die Vollmachten dazu gewährt. Da aber die orientalischen Priester selbst die Öle für jede einzelne Spendung des Sakramentes weihen, folgt daraus, daß dieses Sakrament bei den Orthodoxen nur dann mit Sicherheit gültig ist, wenn es von einem Bischof gespendet wird.

Wir dürfen hoffen, daß es nach dem Konzil keinen Autor mehr gibt, der solche Zweifel hegt. Die Anerkennung «wahrer Sakramente» unter den Orthodoxen und einer «gewissen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche» durch das Konzil, sowie die Äußerungen des Papstes, in denen er die orthodoxen Bischöfe als «Hirten des Teiles der Herde Christi, der ihnen anvertraut ist»,<sup>2</sup> anerkennt und die orthodoxen Kirchen als «Schwesterkirchen» bezeichnet, die Erlaubnis der Interkommunion unter gewissen Bedingungen für die Eucharistie, das Sakrament der Buße und die Krankensalbung, die Anerkennung der Gültigkeit der von orientalischen Priestern gespendeten Firmung mit der einzigen Einschränkung, daß das dabei verwendete Chrisam von einem Bischof geweiht sein muß, und – allgemein – die gesamte Haltung der katholischen Kirche der ökumenischen Bewegung gegenüber, beweisen, daß die Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe und Priester anerkannt ist, zumindest so-

weit sie göltig alle sieben Sakramente spenden können. Ja, die Konzilstexte scheinen noch bedeutend mehr zu besagen und können durchaus als Grundlage für das zu Beginn dieses Absatzes unseres Artikels erwähnte weiterreichende Plädoyer dienen.

<sup>1</sup> Die in der Klammer hinter dem Autorennamen angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die Werke der betreffenden Autoren, die in der diesem Artikel beigefügten Bibliographie genannt sind. Der bibliographische Anhang ist nach den Untertiteln des Artikels eingeteilt.

<sup>2</sup> Beim Treffen mit Athenagoras am 25. Juli 1967 in Konstantinopel (Osservatore Romano vom 27. Juli 1967, 2001.6).

## BIBLIOGRAPHIE

*A. Die Notwendigkeit einer adäquateren Sakramententheologie*

- J. N. Crespel, Parole et Sacrement: *Verbum Caro* 21 (1967) 83, 1–27;  
 M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, De sacramentis vol. III (Paris 1930), vol. V (Paris 1935), 636 ff.  
 W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern: *OrChrA*, 133 (Rom 1947); Sakramententheologie bei den Syrischen Monophysiten: *OrChrA* 125 (Rom 1940).  
 Th. Spačil, *Doctrina theologiae orientis separati de sacramentis in genere*: *OrChrA*, 113 (Rom 1937).  
 J. Chrysostomus, Ist eine autonome bzw. bodenständige Theologie der katholischen Orientalen notwendig und möglich?: *Una Sancta* 20 (1965) 33–42.  
 B. Schultze, Catholic Theology in East and West, Uniformity or Diversity: (engl. Ausg.) 16 (1964) 187–206; *Teologia latina e teologia orientale*, Problemi e orientamenti di teologia dogmatica, Bd. 1 (Mailand 1957) 547–579.  
 Maximos IV, vgl. *L'Eglise Grecque Melkite au Concile* (Beirut 1967) 498–499.

*B. Die Anerkennung der Sakramente der andern Christen bei den Orthodoxen*

- L. A. Zander, *Vision and Action* (London 1952).  
 N. N. Afanassieff, The Canons of the Church: Changeable or Unchangeable: *St. Vladimir's Seminary Quarterly* II (1967) 54–58.  
 J. Kotsonis, The Validity of the Anglican Orders: *The Greek Orthodox Theological Review* (Frühjahr 1958 bis Sommer 1958).  
 F. J. Thomson, Economy, An Examination of the various Theories of Economy held within the Orthodox Church, with special Reference to the Economical Recognition to the Validity of Non-Orthodox Sacraments: *JThS* 16 (1965) 368–420.  
 A. Alivisatos, *Οικονομία κατά κανονική Διείση τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*, Athen 1949.  
 G. Florowsky, The Limits of the Church: *ChQR* 117 (1933) Oktober (nach einem Zitat bei Thomson).

*C. Die heutige Auffassung der Orthodoxen über die anglikanischen Weihen*

- F. Clark, *Anglican Orders and Defect of Intention* (London 1956); *Eucharistic Sacrifice and the Reformation* (London and Westminster

1960); *Les ordinations anglicanes, problème œcuménique*: *Gr* 45 (1964) 60–93.

J. J. Hughes, Two English Cardinals on Anglican Orders: *Journal of Ecumenical Studies* 4 (1967) 1–26; *The Papal Condemnation of Anglican Orders 1896*: *aaO.*, 235–267; ders., *Neue Studien über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen* (mit jüngsten bibliographischen Angaben): *Concilium* 4 (1968) 62–67.

*Dejanija soveščanija Glav i predstavitelej avtokefal' nych Pravoslavnyh Cerkve v svjazi s prazdnovanijem 500 letija avtokefalij Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* (Protokolle der Besprechungen zwischen den Leitern und Vertretern der autokephalen orthodoxen Kirchen...) Moskau Bd. I und II, 1949.

Basil, Erzbischof, Report A, *La Commission Inter-Orthodoxe pour le dialogue avec les anglicans*: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, 15 (1967) 74–106. – Report B, *Les entretiens théologiques concernant les ordres anglicans entre l'Eglise Anglicane et l'Eglise Orthodoxe Russe*: *aaO.*, 201–214, – und – auf Russisch –: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Moskauer Patriarchatszeitschrift) 7 (1967) 45–53.

J. Gill, *The Church of England and Reunion*: *Unitas* 2 (1947) 145 bis 162; *Russian Orthodoxy and Anglicanism*: *aaO.* 6 (1951) 137–148.  
 L. Woronow, *La question de la hiérarchie Anglicane à la lumière de la théologie Orthodoxe russe*: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, Nrr. 54–55, 75–122; 56, 179–221; 57, 4–23.

*D. Die Anerkennung der orthodoxen Sakramente durch die katholische Kirche*

- I. Žužek, *Ansichten über die künftige Struktur des ostkirchlichen kanonischen Rechts*: *Concilium* 10 (1967) 665–675.  
 B. Bobrinskij, *Les sacramentaux dans l'Eglise Orthodoxe*: *Le Messenger Orthodoxe* 26 (1964) 50–56.  
 A. Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. I (Rom 1948).  
 Ae. Herman, *Quibus legibus subiciantur dissidentes rituum orientalium*: *Il diritto ecclesiastico* 62 (1951) 1043–1058.  
 M. Jugie, *Pénitence dans l'Eglise Gréco-Russe*, *DThC* XII (I), col. 1127–1138.  
 A. B., *Le sacrement de Pénitence est-il administré valablement chez les schismatiques, dit Orthodoxes, en dehors des cas de danger de mort?*: *L'Ami du clergé*, 59 (1949) 554–555.  
 F. M. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. I, (Turin-Rom 1951), vol. III (1958).  
 E. Melia, *Le sacrement de confirmation*: *Le Messenger Orthodoxe*, 8 (1959) 4–11.  
 J. Deslandes, *Le prêtre oriental ministre de la confirmation*: *EO*, 29 (1930) 5–15.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## IVAN ŽUŽEK

geboren am 2. September 1924 in Ljubljana (Jugoslawien), Jesuit, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana und am päpstlichen orientalischen Institut, ist Lizentiat der Theologie und Doktor des kanonischen Rechtes (1962) und seit 1963 Professor für Kirchenrecht, der russischen Sprache am päpstlichen orientalischen Institut. Er veröffentlichte Studien über den Hauptkodex des russischen kanonischen Rechtes (1964).