

3. Die Eucharistie

Die Kirche baut sich auf und wächst durch die Eucharistie. Durch diese Feier bekundet sie ihre Einheit und empfängt gleichzeitig deren Vollendung. Darum ist Einheit im Glauben und volle, durch kein Schisma und keine Häresie gestörte Gemeinschaft des kirchlichen Lebens Vorbedingung für die rechte Feier der Eucharistie. Doch nicht nur die Kirche als ganze, auch alle einzelnen Glieder bedürfen immer wieder der Eucharistie, denn das Leben, das die ganze Kirche erfüllt, muß ebenso in jedem einzelnen Glied zur Reife kommen. Dies aber kann nur geschehen, wenn der einzelne Gläubige immer wieder an der Eucharistie teilhat. In der Regel sorgen daher die Kirchen, daß allen Gläubigen hinreichend oft die Gelegenheit offensteht, mit den Glaubensbrüdern der eigenen Kirche an der Eucharistie teilzunehmen. Doch die Erfahrung zeigt, daß nicht immer und überall für alle Gläubigen der Zugang zur Eucharistie im erforderlichen Ausmaß ermöglicht werden kann, wenn keinerlei Ausnahmen gemacht würden von der im Normalfall zu stellenden Forderung auf volle Kircheneinheit zwischen den Teilnehmern. Die gegenseitige volle Anerkennung ihrer heiligen Sakramente durch Katholiken, Orthodoxe⁷⁴ und Altorientalen ermöglicht es deren Kirchen, daß sie den Gläubigen in Ausnahmefällen gestatten, trotz der bestehenden Kirchenspaltung in einer der anderen genannten Kirchen die heilige Eucharistie zu erbitten, und daß sie umgekehrt Gläubige jener Kirchen zu ihrer eigenen Eucharistie zulassen.

Daß stets eine Ausnahme angebracht ist, wenn ein Christ in Todesgefahr keinen Priester seiner eigenen Kirche um die Spendung der Eucharistie bitten kann, ist selbstverständlich. Auch bei älteren oder gebrechlichen Gläubigen, die wegen der Diasporasituation der Orthodoxie einen weiten, ihnen nicht mehr zumutbaren Weg zu ihrer Pfarrkirche hätten und von ihrem Pfarrer auch nicht besucht werden können, kann der katholische Ortspfarrer Sorge tragen, daß sie zu den nach

⁷⁴ Von jener Minderheit, von der im zweiten Abschnitt berichtet wurde, daß sie den geistlichen Wert aller außerhalb der Orthodoxie gespendeten Sakramente bestreitet, sehen wir hier ab. Orthodoxe Priester und Bischöfe, die sich konsequent zu jener Auffassung bekennen, negieren selbstverständlich jede Möglichkeit eines brüderlichen Entgegenkommens der getrennten Kirchen im Bereich des sakramentalen Lebens. Sie sind, wie oben bereits gezeigt, nicht sehr zahlreich.

ihrem Herkommen richtigen Zeiten und unter den Bedingungen der Vorbereitung, die für sie selbstverständlich sind, den Leib des Herrn empfangen können, falls sie dies wünschen.

Trotz der inzwischen beträchtlich vermehrten Seelsorgestellen läßt sich nicht ausschließen, daß da und dort auch rüstigen orthodoxen Gläubigen der Zugang zu einer orthodoxen Pfarrkirche praktisch unmöglich ist. Auch in einem solchen Fall kann vielleicht der katholische Ortspfarrer in weiser Zurückhaltung Abhilfe schaffen. Handelt es sich um eine Familie mit Kindern, ist es gut, wenn der katholische Pfarrer weiß, daß die orthodoxe Kirche auch den kleinen Kindern ab der Taufe von Zeit zu Zeit die heilige Eucharistie reicht, damit er gegebenenfalls auch in dieser Hinsicht in brüderlichem Entgegenkommen den Dienst leisten kann, den der orthodoxe Priester leisten würde, wenn dieser die Familie betreuen könnte⁷⁵.

Deutsche, österreichische oder Schweizer Katholiken dürften in ihrer Heimat kaum in die Lage kommen, einen orthodoxen oder altorientalischen Priester um Zulassung zur Eucharistie bitten zu müssen, weil ihnen kein katholischer Priester zugänglich wäre. Bei Auslandsreisen könnte dies leicht anders sein. Darf schon bei Reisen, wenn sie länger dauern, oder nur bei einem Daueraufenthalt im Ausland davon ausgegangen werden, daß sich Ausnahmesituationen ergeben können?

Um diese Frage zu beantworten, muß einerseits der geistlichen Praxis der Reisenden Rechnung getragen werden, denn ein außergewöhnlich langes Fernbleiben von der Eucharistie kann unter Umständen das geistliche Leben von Gläubigen, die häufig kommunizieren, schwer

⁷⁵ Bekanntlich spendet die orthodoxe Kirche den Gläubigen die heilige Kommunion stets unter beiderlei Gestalten von Brot und Wein. Das heilige Brot wird vor der Kommunionsteilung in den Kelch mit dem heiligen Blut gelegt; dies ist möglich, da die orthodoxe Kirche für die Eucharistie keine ungesäuerten Hostien, sondern gesäuertes Brot verwendet. Mit einem Löffel reicht der Priester dem Kommunikanten beide heiligen Gestalten zusammen. Bei kleinen Kindern, die noch keine feste Speise essen können, wird nur ein winziges Partikelchen des heiligen Brotes verwandt. Wegen der Unterschiede in der Liturgieordnung wird der katholische Pfarrer mit der brüderlichen Hilfeleistung zuwarten müssen, bis das Kind feste Speise zu sich nimmt. Reicht er einem Kleinkind auf Wunsch die Kommunion, sollte er dem orthodoxen Empfinden entgegenkommen und dies nicht bei einem Hausbesuch, sondern *im Gotteshaus* tun, wenn auch, um Erstaunen bei Katholiken zu vermeiden, wohl am besten im kleinen Kreis.

stören. Andererseits ist, wie das Ökumenische Direktorium ausdrücklich fordert⁷⁶, auch die Frömmigkeitshaltung jener Gemeinde zu berücksichtigen, bei der der Katholik die Kommunion als Gast zu erbitten wünscht. Infolge der eucharistischen Bewegung hat sich bei den Katholiken des deutschen Sprachraums weithin die Überzeugung durchgesetzt, daß wirkliche Mitfeier der Eucharistie die Teilnahme am Mahl mit einschließt. Ein Großteil der Eucharistiegemeinde empfängt jeweils das Sakrament; tägliches oder sonntägliches Kommunizieren gilt als richtig. Das war nicht immer so. Noch vor nicht sehr langer Zeit gab es zahlreiche anders empfindende Gläubige, die eine von der eucharistischen Bewegung noch nicht beeinflusste Frömmigkeit lebten und sehr oft, manche von ihnen sogar täglich, der heiligen Messe beiwohnten, aber nur einmal im Jahr oder höchstensfalls einmal zu den verschiedenen heiligen Zeiten des Jahres zur Beichte und Kommunion gingen. Auf den Kommuniongang rüsteten sich diese Gläubigen mehr als es die Anhänger der neueren eucharistischen Frömmigkeit tun, die dafür den Leib des Herrn viel häufiger empfangen. Für sie war es ein Fest und der krönende Abschluß eines langen geistlichen Mühens, wenn sie zur Kommunion gingen; den anderen erscheint es richtig, im Bewußtsein ihres häufigen Versagens wieder und wieder Stärkung durch die Eucharistie zu suchen und darum das Sakrament sehr oft zu empfangen. Die Kommunion hat im Frömmigkeitsleben beider Seiten eindeutig die höchste, aber dennoch unterschiedlich geprägte Bedeutung. Den einen war sie der seltene und intensiv vorbereitete Höhepunkt, der ihnen gleichsam als Lohn dafür galt, daß sie sich unter Aufbietung aller Kräfte in Aszese, Gebet und tagtäglichem christlichen Handeln redlich abgemüht hatten; den anderen gilt sie als Nahrung für das geistliche Leben, als das Brot, das sie essen, um in seiner Kraft den guten Weg gehen zu können, und als eine Gottesgabe, die Hilfsmittel, nicht aber Lohn für das geistliche Ringen des gläubigen Christen darstellt und dessen sie gerade dann besonders bedürfen, wenn das geistliche Leben in Gefahr ist zu ermatten. Bei solch unterschiedlichem Verhalten ließ sich keine Form der Vorbereitung auf den Empfang der Eucharistie finden, die beiden Gruppen von Gläubigen entsprochen

⁷⁶ Vgl. das obige Zitat, S. 58.

hätte; es nimmt nicht wunder, daß sich bald eine der beiden Frömmigkeitshaltungen, nämlich die der eucharistischen Bewegung, allgemein durchsetzte. Seitdem unterscheiden sich die deutschsprachigen Katholiken in der Eucharistiefrömmigkeit auch stark von den Orthodoxen, bei denen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – der Eucharistieempfang der Gläubigen ein seltenes und intensiv vorbereitetes Ereignis bildet. Mehrtägiges Fasten und jedesmal die Beichte gehen in der Orthodoxie dem Kommunionempfang voraus. Es gibt herkömmliche Zeiten, zu denen die Gläubigen ihren Kommuniongang durchführen; an den übrigen Sonntagen des Jahres gibt es in der Mehrheit der orthodoxen Gemeinden keine Kommunikanten, es sei denn, aus außerordentlichen Gründen erbitte jemand ausdrücklich beim Priester Beichte und Kommunion.

Aus Rücksichtnahme gegenüber der Ortsgemeinde ist es gänzlich ausgeschlossen, daß der orthodoxe Klerus katholische Gläubige zur Kommunion zuließe, wenn diese mit der aus ihrer eigenen Eucharistiefrömmigkeit erfließenden Selbstverständlichkeit bei der sonntäglichen orthodoxen Eucharistiefeyer kommunizieren wollten. Abgesehen davon, daß sie großes Aufsehen erregten, weil sie, die Nichtorthodoxen, unter Umständen die einzigen Kommunikanten wären, müßten sie die orthodoxen Gläubigen auch deswegen befremden, weil sie ihnen in keiner Weise hinreichend vorbereitet erscheinen. Falls ein Katholik in einem orthodoxen Land, in dem er keinen katholischen Seelsorger erreichen kann, so lange verweilt, daß das dauernde Fernbleiben von der Eucharistie für ihn zu einer Gefahr für sein geistliches Leben würde, sollte er sich an einen orthodoxen Priester wenden, von dem bekannt ist, daß er die Handlungsweise gemäß Ökonomie⁷⁷ in kluger Weise anzuwenden versteht. In einem ausführlichen Gespräch mit diesem dürfte sich vermutlich eine praktikable Lösung finden lassen, die öffentliches Aufsehen vermeidet und dem bedrängten Gläubigen die erforderliche Hilfe bringt. Der betreffende Katholik soll sich dabei vor Augen halten, daß ihn das Ökumenische Direktorium auffordert, sich nach Kräften an die orientalische Disziplin bezüglich der sakramentalen Buße vor der Kommunion und bezüglich des eucharistischen Fa-

⁷⁷ Zur Ökonomie vgl. oben S. 40.

stens zu halten, wenn er in einem solchen Fall zur Kommunion in der orthodoxen Kirche zugelassen wird⁷⁸.

Der Unterschied in der Eucharistiefrömmigkeit macht auch erklärlich, weswegen die Katholiken häufiger als die Orthodoxen auf gemeinsames Kommunizieren trotz der Kirchenspaltung drängen. Da der fromme orthodoxe Christ es gewöhnt ist, die Eucharistie meist ohne Kommunionempfang mitzufeiern, hat er nicht das Empfinden, nur halb dabei gewesen zu sein, wenn er an einer heiligen Messe der Katholiken teilnimmt, ohne die Kommunion zu empfangen. Katholiken fällt es aufgrund ihres Frömmigkeitsweges hingegen schwer zu verstehen, warum sie wohl zur Teilnahme an der eucharistischen Liturgie, nicht aber zum eucharistischen Mahl zugelassen werden; das Verständnis fällt ihnen besonders schwer, wenn sie ein ökumenisches Treffen besuchen, bei dem sie die geistlichen Reichtümer der orthodoxen Kirche kennenlernen wollen, aber ihnen auch dort nur eine Teilnahme erlaubt ist, die aus der Sicht ihrer Frömmigkeit als eine nur halbe Einladung erscheinen muß. Aber nicht nur der Wunsch auf möglichst intensive ökumenische Begegnung mit der Schwesterkirche, auch echter geistlicher Hunger kann Katholiken, die aufgrund ihres Frömmigkeitsweges der Eucharistie öfter bedürfen, veranlassen, dringlicher um die Zulassung zur Kommunion in einer anderen Kirche zu bitten als die Orthodoxen. Denn ein Katholik, der es gewöhnt ist, sehr häufig die Eucharistie zu nehmen, empfindet es natürlicherweise als Härte, über Wochen oder gar Monate ihrer entbehren zu müssen, weil er keinen katholischen Priester erreicht; lebt er in einem orthodoxen Land, wird er den Wunsch haben, in der orthodoxen Gemeinde am Leib des

⁷⁸ Hält sich ein Katholik länger in der Sowjetunion auf, ist es ihm aufgrund der Verfügung der russischen Kirche, von der auf S. 50 die Rede war, leichter, die Zulassung zur heiligen Kommunion gewährt zu bekommen. Er möge sich dort aber erst recht eingehend mit dem Priester beraten und sich mit größtmöglicher Gewissenhaftigkeit an die landesübliche Disziplin halten, denn er muß bedenken, daß die russische Kirche nicht die publizistischen Möglichkeiten hat, um den einfachen Gläubigen die Neuordnung überhaupt richtig bekannt zu machen, von der notwendigen eingehenden Erläuterung einer derartigen ökumenischen Neuorientierung ganz zu schweigen. Da in vielen Gemeinden Rußlands noch lebhaft in Erinnerung ist, wie vor nicht sehr langer Zeit des öfteren atheistische Störtrupps die Gottesdienste verhöhnten und behinderten, kommt es bei den einfachen Gläubigen sehr leicht zu einer Abwehrhaltung, wenn sich fremde Personen in einer ihnen ungeziemend erscheinenden Weise dem Altar nähern.

Herrn teilhaben zu dürfen. Der anders empfindende orthodoxe Fromme hingegen, der jedesmal lange Zeit verstreichen läßt, ehe er sich dem Sakrament naht, wird warten wollen, bis er wieder ein orthodoxes Gotteshaus aufsuchen kann, um festlich den Kommunionempfang zu begehren.

4. Das Bußsakrament

Zwei wichtige Gründe lassen es äußerst schwierig erscheinen, daß hinsichtlich dieses Sakraments über die Kirchengrenzen hinweg brüderliche Hilfe geleistet werde. Zum ersten ist zu bedenken, daß in diesem Sakrament die Aussöhnung mit Gott erfolgt, wenn dem Sünder die Aussöhnung mit seiner kirchlichen Gemeinschaft gewährt wird. Aussöhnung mit der kirchlichen Gemeinschaft aber heißt doch, daß dem Sünder erneut die volle Communion mit der in dieser Welt als verfaßte und geordnete Gesellschaft verwirklichten Kirche Jesu Christi zuteil wird. Damit der das Beichtsakrament verwaltende Priester dem Sünder den Frieden mit der ganz konkret zu verstehenden kirchlichen Gemeinschaft zusprechen kann, muß er sich von eben dieser Gemeinschaft dazu bevollmächtigt wissen. Sowohl die orthodoxe wie die katholische Kirchenordnung sieht daher vor, daß den Priestern, die durch ihre Priesterweihe bereits grundsätzlich zur Spendung des Bußsakraments befähigt wurden, eigens noch eine Bevollmächtigung erteilt werden muß, damit sie das Bußsakrament auch tatsächlich und legitim verwalten können; die Bevollmächtigung ist an gewisse Bedingungen nach Ort und Zeit gebunden, und nur wenn der Priester sich an diese hält, erteilt er die Lossprechung in rechter und geordneter Weise. So ist es denn normalerweise ausgeschlossen, daß ein Priester das Beichtsakrament für Gläubige einer anderen Kirche verwaltet.

In Notfällen allerdings muß man sich der Tatsache erinnern, daß die Kirche ihre Rechtsordnung erließ, um ihren Dienst zum Heil der Menschen zu ermöglichen und zu erleichtern. Eine Gesetzgebung, die allen pastoralen Notwendigkeiten durch klare Regelung zuvorkäme, kann es nicht geben. Deswegen sieht die Kirchenrechtsordnung ausdrücklich vor, daß Ausnahmen rechtmäßig sind, wenn das Urigieren der Satzungen den Heildienst der Kirche verunmöglichte oder schwer beein-

trächtigte und damit die kirchliche Rechtsordnung ihres Sinnes beraubte. Deswegen ist die Jurisdiktion zur Lossprechung von Gläubigen einer anderen Kirche, die es nach der Regel nicht gibt, in Notfällen dennoch nicht bestreitbar.

Die orthodoxe Kirche vermeidet ein den Heildienst gefährdendes und deshalb ungebührliches Urgieren der Satzungen durch die Praxis der kirchlichen Ökonomie, von der in der Handreichung schon mehrfach die Rede war. Der Beichtvater, der gemäß Akribie Gläubige anderer Kirchen abweisen müßte, kann sich in gewissen Fällen gemäß Ökonomie als bevollmächtigt erkennen, die Beichte abzunehmen und die sakramentale Lossprechung zu erteilen; da nach orthodoxem Herkommen in sehr großer Not die kirchlichen Oberen zum Handeln gemäß Ökonomie nicht nur ermächtigt, sondern sogar verpflichtet sind, ist nicht auszuschließen, daß eventuell in einem besonderen Fall auf einen orthodoxen Priester die Pflicht zukommen kann, die Beichte eines Katholiken zu hören. Die katholische Kirche hat die Überlieferung, daß nach der Regel »supplet Mater Ecclesia« die Kirche in Fällen wie dem unseren, in dem einem Priester die ausdrückliche Bevollmächtigung zum Handeln mangelt, den Mangel suppliert und so die Befähigung gibt, in der Ausnahmesituation zu tun, was im Regelfall nicht geschehen dürfte. Codex Iuris Canonici, Kanon 209, der die Fälle aufzählt, in denen die Kirche den Mangel der Jurisdiktion suppliert, erwähnt unser Problem zwar noch nicht; er ist durch die nachkonziliare katholische Kirchenrechtsentfaltung ergänzt worden, denn im Ökumenischen Direktorium heißt es:

»Der Zugang zu einem katholischen Beichtvater möge Orientalen, denen keine Beichtväter der eigenen Kirche zur Verfügung stehen, gewährt werden, falls sie von sich aus darum bitten. Unter denselben Umständen ist es den Katholiken erlaubt, sich an einen Beichtvater einer orientalischen, vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirche zu wenden. Auch hier soll die legitime Gegenseitigkeit eingehalten werden, daß kein Verdacht des Proselytismus entsteht.«⁷⁹

Das zweite Hindernis ist pastoraler Art und erwächst daraus, daß die Beichte auch der geistlichen Führung der Gläubigen dient. Die Beichte soll ja nicht nur zur Vergebung der begangenen Sünden führen, son-

⁷⁹ Ökumenisches Direktorium, Nr. 46.

dern auch zur Lebenskorrektur in der Zukunft verhelfen. Die übliche Beichtkatechese der Katholiken betont den ersteren Aspekt, wenn sie den Beichtpriester mit einem Richter und die Beichte mit dem Gericht Gottes vergleicht; die orthodoxe Beichtkatechese hebt besonders die Hilfe zur Lebenskorrektur hervor und vergleicht den Beichtvater mit einem Arzt⁸⁰. Doch in der Praxis unterscheiden sich diesbezüglich die beiden Kirchen wenig, denn das Beichtgespräch und die Beratung des Pönitenten erlangten auch bei den Katholiken großes Gewicht. Nun besitzen aber die Kirchen je eigene Erfahrungen und Überlieferungen für die Wahl der Wege und Mittel, die geeignet erscheinen, sich dem erstrebten Ziel der Lebenskorrektur zu nähern. Für den Beichtvater ist es schwer, brauchbare Ratschläge zu geben, wenn er den Weg nicht kennt, auf dem der Pönitent bisher geführt wurde, und wenn ihm die Frömmigkeitsübungen unbekannt sind, die in der kirchlichen Gemeinschaft des Pönitenten als Minimum von jedermann bzw. im Idealfall als Merkmal des eifrigen Christen erwartet werden. Unterschiedlich ist in den einzelnen Kirchen das Ausmaß, in dem das Benennen der einzelnen Sünden beim Beichtbekenntnis für erforderlich gilt; der fremde Priester wird darum Schwierigkeit haben beim Beurteilen, ob das Sündenbekenntnis von hinlänglicher Deutlichkeit war, um Ausdruck einer aufrichtigen Bußgesinnung zu sein und zur Lossprechung führen zu können. Verschieden sind die Gebete oder frommen Werke, die der Beichtpriester dem Pönitenten zur Verrichtung auferlegt, und sie werden überdies von den Katholiken als Bußwerke mit sühnendem Charakter, von den Orthodoxen als Epitimie rein medizinaler Art ver-

⁸⁰ Vgl. hierzu in dem Band »Buße und Beichte« der Regensburger Ökumenischen Symposien besonders die Ausführungen von D. Stăniloae, S. 52–54, sowie von A. Alevisopoulos, S. 65–68. Die dort behandelte Thematik sei hier kurz charakterisiert durch die Übernahme einiger Zeilen aus dem Beitrag von D. Stăniloae: »Die vertrauensvolle Liebe des Priesters muß dem Pönitenten nach dem sakramentalen Akt weiterhelfen, nicht mehr in die gebeichteten Sünden zurückzufallen. Der Büsser ist nicht schlechthin Delinquent, dem teils vergeben wäre und der teils noch Strafe tragen und Genugtuung leisten müßte; er ist Delinquent und Patient. Die Sünden waren sowohl Delikte als Auswirkungen einer Krankheit. Sie waren bis zu einem gewissen Grad Folgen von Schwäche und vermehrten diese Schwäche sogar noch. Sofern sie Delikte sind, vergibt sie der barmherzige Gott im Hinblick auf Christi Opfer. Sofern sie Krankheit sind, müssen sie geheilt werden durch den Priester und die Anstrengungen des Büssers. Der Beichtpriester ist nicht nur Richter, der wegen der Reue des Büssers Gottes Vergebungsurteil ausspricht, er hat auch die wichtige Rolle eines Arztes und Beraters.«

standen⁸¹. Mancher schlichte Christ kann in Verwirrung geraten, wenn ihm vom Priester, der die dem Beichtenden vertrauten Gepflogenheiten nicht kennt, Auflagen gemacht werden, die in keiner Weise mit dem zusammenzustimmen scheinen, was er erwartete. Wenn sich für einen Priester also der Notfall ergibt, die Beichte eines Gläubigen aus einer anderen Kirche hören zu müssen, sei er am besten bemüht, sich auf das Wesentliche zu beschränken; auf jeden Fall muß er sich seine Ratschläge reiflich überlegen, wenn er vom Pönitenten um konkrete Empfehlungen zur Förderung des Frömmigkeitslebens ersucht wird, damit er nicht etwa ein Heilmittel reicht, das bei diesem Menschen Verwirrung statt Seelenfrieden verursacht.

In der Diaspora können orthodoxe und altorientalische Christen hinsichtlich der Beichte leicht in eine Notlage geraten. Nicht nur daß ältere, kranke oder gebrechliche Menschen die oft umständlichen Anreisewege zu ihrer eigenen Pfarre kaum mehr schaffen und deshalb gezwungenermaßen für Gebet und Gottesdienst eine nahegelegene katholische Kirche aufsuchen. Da die Diasporapfarren der östlichen Kirchen großräumig und die Zahl ihrer Priester niedrig sind, haben vielfach die Gläubigen keine Möglichkeit, außer ihrem Pfarrer anderen Priestern ihrer Kirche zu begegnen. Die freie Beichtvaterwahl ist damit unmöglich. Nach kirchlichem Herkommen aber haben die Pönitenten darauf ein Anrecht; ja gerade jene heiligen Väter, die die Orthodoxie als Lehrer des geistlichen Lebens hochschätzt, schärfen ihren Schülern immer wieder ein, keinesfalls zu irgendeinem Beichtvater zu gehen, sondern sich sehr zu mühen, um den rechten zu finden. Vielfach gäbe es für manchen orthodoxen Christen, der Schwierigkeiten hat, bei seinem Pfarrer zu beichten, in erreichbarer Nähe einen orthodoxen Priester aus einer anderen autokephalen Kirche, zu dem er Vertrauen fände, doch die Sprachbarrieren verhindern dann häufig ein echtes Beichtge-

⁸¹ Für die Unterscheidung zwischen Bußwerk und Epitimie vgl. ebenda besonders die Ausführungen von H. Biedermann, S. 16f, von E. Theodorou, S. 58–60, und die von A. Alevisopoulos, S. 74f, angeführten Beispiele aus der Vorgehensweise zweier griechischer Beichtväter. E. Theodorou definiert die Epitimie als »heilende medizinische und pädagogische Mittel, die denen, die Buße tun, zur Besserung und Bestärkung in der Tugend dienen und auf die anderen als Beispiel wirken; die abendländische Auffassung von den satisfaktorischen Bußwerken konnte im orthodoxen dogmatischen System keinen Platz finden.«

spräch. Mancher orthodoxe Christ, der vergeblich in seiner Kirche suchte, schenkt sein Vertrauen einem katholischen Priester, mit dem er sprachlich zurechtkommt. Es entspräche dann sicherlich nicht der Liebe des guten Hirten, wenn dieser ihn abwiese.

5. Die Krankensalbung

Lange Zeit galt dieses Sakrament bei den Katholiken als »letzte Ölung«, d. h. als eine unmittelbare Vorbereitung der Todgeweihten auf das Sterben. In der Orthodoxie war nie eine solche Sicht des Sakramentes verbreitet. »Euchelaion«, zu deutsch: »Öl des Gebets«, nennen die Orthodoxen die Krankensalbung, denn sie erteilen dieses Sakrament von jeher während eines ausgedehnten Gebetsgottesdienstes, bei dem mehr um Heilung an Seele und Leib gebetet wird als unmittelbar um eine rechte Bereitung auf das Sterben. Seitdem sich auch die katholische Kirche im Gefolge der liturgischen Erneuerung müht, dieses Sakrament wieder zur Krankensalbung im eigentlichen Sinn werden zu lassen, nähern sich die beiden Kirchen hinsichtlich der Verwendung, die sie von diesem Sakrament machen, einander wieder an.

Jenen, die ernsthaft erkrankt sind, soll die Gemeinde Christi nach Auffassung beider Kirchen die sakramentale Salbung erteilen. Allerdings unterscheiden sich beide Kirchen, wenn sie bestimmen, wer im Sinn dieses Sakraments als »ernsthaft erkrankt« zu gelten hat. Die Orthodoxie, die auch die Verwaltung des Bußsakraments mit der heilenden Wirksamkeit des Arztes vergleicht, versteht den Sünder als einen, der krank ist. So erteilt sie auch ihm das Sakrament der Krankensalbung⁸². Alljährlich in der Fastenzeit wird in den meisten orthodoxen Pfarrkirchen an einem bestimmten Tag dieses Sakrament gespendet für

⁸² Über das Sakrament der Krankensalbung wurde von den Regensburger Ökumenischen Symposien kein eigener Band vorgelegt. Eine knappe Aufklärung über die orthodoxe Auffassung zu diesem Sakrament kann gefunden werden bei F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München 1971, S. 186 f, im übrigen in der in Anm. 36 zitierten *Dogmatik*, griech. Ausgabe S. 347–363, franz. Ausgabe S. 368–384. Zur erneuerten Krankensalbung in der katholischen Kirche vgl. J. Auer, *Die Sakramente der Kirche*, Kleine katholische Dogmatik, Bd. VII, Regensburg ²1979, S. 195–212 u. S. 378 f.

alle bußfertigen Kranken, die erkrankt sind an Leib oder Seele und von Gebrechen des Leibes oder von der Last ihrer Sünden geplagt werden. Die orthodoxe Kirche spendet die Krankensalbung also auch solchen Gläubigen, die nach den einschlägigen Regeln der Katholiken als Gesunde gelten und für die das katholische Herkommen nicht die Krankensalbung, sondern das Bußsakrament als die rechte sakramentale Hilfe vorsieht. Wie bei den Katholiken kann selbstverständlich dieses Sakrament auch bei den Orthodoxen am Krankenlager zu Hause bzw. im Krankenhaus gespendet werden. Dafür hat die orthodoxe Kirche ein sehr feierliches Ritual entwickelt, das von sieben Priestern gemeinsam vollzogen wird. Zwar ist es möglich und durchaus üblich, es vereinfacht von weniger, gegebenenfalls auch von nur einem einzigen Priester vornehmen zu lassen. Aber allein der Umstand, daß die große Feierlichkeit als das eigentlich Übliche gilt, zeigt an, daß das Sakrament seltener bettlägerigen Kranken gespendet wird als bei den Katholiken, deren Spenderitus bis zu den jüngsten Reformen sehr einfach war. Die orthodoxen Christen lassen sich dieses Sakrament mit Vorzug zu den betreffenden Spendeterminen im Gotteshaus erteilen.

Eine gemeinsame Feier der Krankensalbung im Gotteshaus kennen seit der Liturgiereform auch die Katholiken. In Krankenhäusern und Altersheimen wird sie mancherorts bereits praktiziert; auch in einzelnen Wallfahrts- und Pfarrkirchen wird sie gefeiert. Orthodoxen Christen, die aus den oben erwogenen Gründen in der katholischen Ortsgemeinde zu Beichte und Kommunion zugelassen werden könnten, kann, wenn sie recht disponiert sind und darum ansuchen, bei einer solchen Feier das Sakrament der Krankensalbung gespendet werden. Seltener dürfte es geschehen, daß ein orthodoxer Christ den katholischen Priester um die Spendung der Salbung am Krankenlager bittet; selbstverständlich wird dieser, wo es nötig ist, in Stellvertretung des nicht mehr erreichbaren orthodoxen Seelsorgers den priesterlichen Dienst leisten. Wenn umgekehrt ein Katholik in Todesnot keinen katholischen Priester mehr erreichen kann und einen orthodoxen Priester ruft, wird dieser, wenn er seinen brüderlichen Dienst leistet, am besten auf die schlichteste ihm mögliche Spendeform zurückgreifen.

Interessante Besonderheiten weist die Disziplin der Krankensalbung in den altorientalischen Kirchen auf. Diese Kirchen unterscheiden sich in der Art und Weise, das Sakrament zu verwalten, nicht nur von

Katholiken und Orthodoxen, sondern auch untereinander⁸³. Ein genaueres Studium ihres kirchlichen Brauchtums erbringt, daß mit der Verwaltung dieses Sakraments noch manche für weitere Entfaltung geeignete pastorale Möglichkeiten verknüpft wären. Da das Erheben solcher Anregungen nicht zu den Aufgaben unserer Handreichung zählt, genügt es, für unseren Zusammenhang festzuhalten, daß eventuelle Anlässe für einschlägige brüderliche Hilfeleistung zwischen Katholiken und Altorientalen von der nämlichen Art sind wie zwischen Katholiken und Orthodoxen.

6. Das Weihesakrament

Selbstverständlich ist es ausschließliche Sache der einzelnen Kirchen, für die Aufstellung und Weihe ihrer Amtsträger Sorge zu tragen. Darum erübrigen sich hier Überlegungen zur eigentlichen Weihehandlung. Brüderliches Entgegenkommen ist möglich und wird gepflegt bezüglich der Ausbildung von Weiekandidaten und für die Fortbildung bereits amtierender Kleriker, denen oft die Erfahrungen der Schwesterkirchen von großem Nutzen sein können. Ein weites Feld gegenseitiger Hilfe beim Aufstellen der nötigen Amtsträger in der Diaspora ergibt sich auf dem wirtschaftlich-finanziellen Sektor des kirchlichen Lebens. Doch von solchen Problemen braucht in dieser Handreichung nicht gehandelt zu werden.

7. Die Ehe

Von verschiedenen Nuancen in der Theologie und von unterschiedlichem Herkommen in der kirchlichen Praxis war anlässlich der bisher besprochenen Sakramente mehrfach die Rede. Es handelte sich dabei um Akzentverlagerungen, nicht um grundlegende Gegensätze, denn die Unterschiede betrafen die Anwendung der Sakramente auf das

⁸³ Ein für die Behandlung der Krankensalbung auf dem Regensburger Ökumenischen Symposium erstellter Beitrag über das altorientalische Herkommen: E. Chr. Suttner, Die Krankensalbung (Das Öl des Gebets) in den altorientalischen Kirchen, in: *Ephemerides Liturgicae* 89 (1975) 371–396.

geistliche Leben der Gläubigen in der pastoralen Tradition der Kirchen. Um die Folgen der Verschiedenheiten, die ein brüderliches Helfen in Notfällen mitunter schwieriger gestalten, zu überwinden, genügt es, sich in Diskretion und pastoraler Klugheit um eine für beide Seiten mögliche praktische Vorgehensweise zu bemühen. Vor größeren Problemen stehen wir jedoch hinsichtlich des Sakraments der Ehe.

Bezüglich dieses Sakraments bestehen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche in zwei wichtigen Punkten gegensätzliche Auffassungen, die nicht in der gleichen Art wie die Unterschiede bei den anderen Sakramenten nebeneinander gelten können. Wir werden die beiden Punkte ausführlich besprechen und können erfreut auch berichten, daß beide Kirchen in jüngster Zeit eine gewisse Annäherung der Standpunkte erreichten; die Gegensätze selber konnten sie allerdings noch keineswegs überwinden. Unsere Ausführungen über das Sakrament der Ehe erhalten deshalb besonderen Umfang. Überdies bedarf es als Hilfe für die pfarrliche Praxis einiger Erläuterungen zu Problemen, die sich beim Abschluß konfessionsverschiedener Ehen ergeben, wenn ein Partner einer östlichen Kirche angehört; aus diesem Grund wächst der Umfang dieses Abschnitts noch mehr an.

Abweichende Auffassungen in der Ehelehre zwischen katholischer und orthodoxer Kirche

a) Über den Eheabschluß

Nach katholischer Dogmatik ist, wenn Christen heiraten, entweder ihre Ehe ein heiliges Sakrament, oder das, was sie tun, ist vor Gott und der Kirche null und nichtig. Nach dieser Auffassung gibt es keine Verbindung zwischen christlichen Brautleuten, die eine gottgewollte natürliche Ehe, aber keine geheiligte sakramentale Bindung wäre. Dies folgt aus der Tatsache, daß die katholische Lehre in den Brautleuten selber die Spender des Sakraments der Ehe sieht. Wenn diese, die Glieder der Kirche sind, einander in gültiger Weise das Jawort zu einem verbindlichen Ehevertrag geben, entsteht eine Bindung, die von der Kirche geheiligt ist, d. h. eine sakramentale Ehe. Die Anwesenheit und das Mitwirken des Priesters beim Schließen des Ehevertrages werden, wenn sie möglich sind, ausdrücklich gefordert, so daß der kirchliche

Charakter des Eheabschlusses normalerweise klar und deutlich manifestiert wird⁸⁴. Ausdrücklich aber wird festgehalten, daß es in Notfällen der vollen sakramentalen Gültigkeit des Eheabschlusses keinen Eintrag tut, wenn aus physischen oder aus moralischen Gründen kein Priester beteiligt sein kann⁸⁵. Auch in einem solchen Fall ist die von den Brautleuten vor Zeugen geschlossene Ehe eine vollgültige sakramentale Ehe, denn die katholische Dogmatik anerkennt bei der Eheschließung kein stufenweises Aufeinanderfolgen verschiedener Schritte, deren letzter sozusagen als krönender Abschluß dem, was die Brautleute taten, sakramentale Gnade und Heiligkeit hinzuverleiht. Würden Christen einander ein Ehegelöbnis aussprechen, von dem sie *ausdrücklich* wünschen, daß es ein rein irdisches Ding ohne die von Christus gewollte Heiligkeit der sakramentalen Ehe bliebe, dann gälte nach katholischer Auffassung ihr Unterfangen als null und nichtig.

Die in der Orthodoxie vorherrschende Lehre nimmt ein schrittweises Zustandekommen der sakramentalen Ehe an und vertritt, daß der Priester als Spender des Ehesakraments heiligt, was die Brautleute durch ihr Ehegelöbnis begründen. Im Orthodoxen Bekenntnis des Metropoliten Petr Mogila heißt es, daß der Ehestand entsteht, »wenn ernstlich ein Mann und eine Frau, ohne daß dabei ein Ehehindernis obwaltet, ein Verlöbnis schließen. Dieses Verlöbnis wird nicht als das wahre Eheversprechen anerkannt, wenn sie es nicht vor dem Priester

⁸⁴ Daß die katholische Kirche nicht nur auf der Anwesenheit (nicht bloß auf der Assistenzen), sondern auf einem echten Mitwirken des Priesters besteht, stellt heraus M. Kaiser, Bedeutung der kirchlichen Eheschließung, in: *Catholica* 25 (1971) 126–143. Aufgrund besonderer Vollmacht kann neuerdings anstelle eines Priesters auch ein Diakon der Eheschließung assistieren. Er ist dann, wie das neue Rituale »Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes« herausstellt, ermächtigt, alle ansonsten vom Priester beim Eheabschluß vorzunehmenden Amtshandlungen zu setzen.

⁸⁵ Codex Iuris Canonici, can. 1098, lautet: »Ist ein Pfarrer oder Ortsordinarius oder ein von ihnen delegierter Priester, der der Ehe gemäß can. 1095 und 1096 assistiert, nicht vorhanden oder nicht ohne schweren Nachteil erreichbar,

1. so ist in Todesgefahr eine nur vor zwei Zeugen geschlossene Ehe gültig und erlaubt; dasselbe gilt auch außerhalb der Todesgefahr, wenn vernünftigerweise vorauszusehen ist, daß dieser Zustand einen Monat lang andauern wird;

2. in beiden Fällen ist, wenn ein Priester zur Verfügung steht, der bei der Eheschließung zugegen sein kann, dieser herbeizurufen, und er soll zugleich mit den Zeugen der Ehemillenserklärung assistieren, unbeschadet der Gültigkeit der nur vor zwei Zeugen geschlossenen Ehe.«

bezeugen und sich die Hände reichen, daß sie einander Treue, Ehre und eheliche Liebe bezeugen und in keiner Gefahr einander verlassen wollen. Dann werden das Verlöbniß und das Versprechen vom Priester gesegnet und bekräftigt, und es geschieht das, was geschrieben steht: die Ehe soll bei allen ehrlich gehalten werden und das Ehebett unbefleckt.«⁸⁶ Nikodemus Milasch zitiert in seinem Handbuch des orthodoxen Kirchenrechts diesen Text und führt dazu aus: »In dieser Definition treten drei Seiten zutage: a) *das Schließen eines Verlöbnisses* zwischen einem Manne und einer Frau, b) die Kundgebung dieses Verlöbnisses in der Form eines *feierlichen Versprechens* in der Kirche vor dem Priester, daß sie einander Treue, Ehre und eheliche Liebe bis an das Lebensende bewahren und in keiner Gefahr einander verlassen wollen, und c) die Bekräftigung des Verlöbnisses, sowie des Versprechens, durch den *priesterlichen Segen*.« Der Athener Dogmatiker P. Trembelas schreibt: »Das gegenseitige Gelöbniß der Brautleute bildet eine unerläßliche Vorbedingung für die Feier des Ehesakraments; es ist die Ehe, insofern sie verstanden wird als natürliches, vom Schöpfer gesegnetes Bündnis.«⁸⁷ Weiterhin führt er aus: »Durch ihr gegenseitiges Gelöbniß tragen die Brautleute nicht als Spender (des Sakraments) bei, die christliche Ehe zu begründen, wie die römisch-katholische Kirche meint . . . Der Priester heiligt das natürliche Ehebündnis; er fügt die Hände der Neuvermählten ineinander und übermittelt ihnen durch die Gebete, die er über sie verrichtet, die unsichtbare Gnade, welche die Ehe zur Würde des Sakraments erhebt und weihet.«⁸⁸

Dieser Auffassung gemäß fragt nach orthodoxem Ritual der Priester am Beginn der Trauung die Brautleute, ob der Ehwille besteht. Braut und Bräutigam werden nicht wie im zentralen Augenblick des römisch-katholischen Trauungsritus aufgefordert, sich gegenseitig das Ehegelöbniß zu geben, denn zwischen ihnen wird ein schon bestehendes Eheband vorausgesetzt, das bei der kirchlichen Feier noch seine volle Weihe erhalten soll. Solcherart ist die in der Orthodoxie der

⁸⁶ Orthodoxes Bekenntnis, 1. Teil, 115. Antwort, zitiert nach N. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 579, von wo auch das folgende Zitat entnommen ist.

⁸⁷ P. Trembelas, Dogmatik der orthodoxen Kirche, Bd. III, griech., Athen 1961, S. 343; franz., Chevetogne 1968, S. 364.

⁸⁸ Ebenda, S. 343 bzw. S. 363f.

neueren Zeit fast durchwegs verbreitete Auffassung. Allerdings wird sie von führenden orthodoxen Hierarchen als »Theologoumenon«⁸⁹ bezeichnet, weil bekannt ist, daß orthodoxerseite die kirchliche Segenspendung beim Eheabschluß erst im Jahr 895 unter Kaiser Leo VI. streng gefordert und erst Ende des 11. Jahrhunderts unter Kaiser Alexius I. für alle zur bindenden Vorschrift wurde⁹⁰.

b) Über die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe

Daß die sakramentale Ehe ein bis zum Tod des einen Ehepartners unauflösliches Band darstellt, ist die in unserem Jahrtausend vertretene Lehre der katholischen Kirche. Wir klammern die Diskussion um die einschlägige Haltung der abendländischen Kirche des 1. Jahrtausends, die neuerdings von Historikern eröffnet wurde, aus⁹¹ und können die aktuelle Praxis der katholischen Kirche so umreißen: Wenn feststeht, daß eine sakramentale Ehe vorliegt, die bereits vollzogen wurde, steht es der kirchlichen Autorität nur zu, gegebenenfalls einer Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett, niemals aber einer Scheidung und vor dem Tod des einen Partners einer Wiederverheiratung des anderen zuzustimmen.

Die zeitgenössische orthodoxe Dogmatik behandelt die Unauflöslichkeit der Ehe im Kontext ihrer Ausführungen über die vom Schöpfer gesegnete und von Jesus ausdrücklich anerkannte natürliche Ehe. So führt Trembelas in seiner Dogmatik aus, die natürliche Ehe sei vom Schöpfer des Menschengeschlechts als unauflösbare Gemeinschaft von Mann und Frau gewollt und ausdrücklich von Jesus als solche bestätigt

⁸⁹ Unter einem Theologoumenon versteht die orthodoxe Dogmatik eine Lehre, die von Theologen als ihre eigene Meinung legitimerweise vorgetragen werden kann, weil keine kirchliche Lehrentscheidung dagegen spricht, die aber im strengen Sinn keine Glaubenslehre darstellt, weil sie nur durch die persönliche Autorität der betreffenden Theologen, nicht durch die Lehrautorität der Kirche verbürgt ist.

⁹⁰ Vgl. J. Zhishman, Das Eherecht in der orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 125 f.; E. Herman, De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum, in: *Orientalia Christiana periodica* 4 (1938) 189–234. Eine lange Reihe von Stellungnahmen anerkannter orthodoxer Theologen und Kanonisten, die nicht die Unentbehrlichkeit eines priesterlichen Segens für das Zustandekommen der sakramentalen Ehe gelehrt zu haben scheinen, erstellte M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, Bd. III, Paris 1930, S. 447–459. Zur Sache vgl. auch den in Anm. 98 zitierten Kommentar.

⁹¹ Die einschlägigen Untersuchungen sind zusammengestellt in einer ausführlichen Bibliographie von J. F. Castano in: *Angelicum* 49 (1972) 463–502.

worden. Nur für den Fall des Ehebruchs habe Jesus, wie das Mt-Evangelium bezeuge, ausdrücklich dem schuldlosen Teil die Scheidung und eine neue Ehe erlaubt. Trembelas nennt es daher eine »Übertreibung«, daß die abendländische Kirche auch bei Ehebruch nur die Trennung von Tisch und Bett gewährt⁹². Er übergibt allerdings mit Schweigen die Frage nach einer dogmatischen Begründung für die gerade in seiner Heimat, in der Kirche von Griechenland, auch dann sehr häufig gewährte Wiederverheiratung, wenn es sich nicht um schuldlos verlassene Ehepartner handelt.

Anders, aber ebenfalls auf die natürliche Ehe bezogen, begründet N. Milasch die Ehescheidung; seine Argumentation vermag eine Fülle von Anlässen zu rechtfertigen. Er schreibt: »Die Unauflösbarkeit der Ehe ist nach der Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche eine der wesentlichen Eigenschaften der Ehe. ›Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen‹, heißt es in der heiligen Schrift. Daher kann die gesetzlich geschlossene Ehe nur durch den Tod, oder durch ein anderes Vorkommnis, welches sozusagen die kirchliche Idee der Unauflösbarkeit der Ehe besiegt, die moralische und religiöse Grundlage derselben zerstört, und ein Tod in anderem Sinne ist, gelöst werden. Der Tod allein, mag er ein natürlicher, moralischer oder religiöser sein, vermag also die eheliche Verbindung zu lösen, die Ehe zu trennen. Diese Doktrin der orthodox-orientalischen Kirche beruht sowohl auf dem von ihr festgehaltenen Begriffe der Ehe als Sakrament des neuen Testaments, und auf der Bedeutung der Ehe für die Familie, die Gesellschaft und die Religion, als auch auf der positiven Lehre des Neuen Testaments. Allein durch die Ehetrennung, welche der bei den Ehegatten eingetretene moralische oder religiöse Tod verursacht, oder, um den Ausdruck des Evangeliums zu gebrauchen, durch die ›Scheidung von Mann und Frau‹, wird das Gebot, ›daß der Mensch das nicht trennen solle, was Gott vereint hat‹ ebensowenig verletzt, wie durch die bezügliche Handlung der kirchlich anerkannten gesetzgebenden Obrigkeit. Diese Trennung erfolgt vielmehr von sich selbst, sobald die eheliche Verbindung zerstört, die Grundlage der Ehe zwischen den Ehegatten geschwunden ist, der Zweck der ehelichen Verbindung nicht mehr erreicht werden kann, mit einem Worte, sobald die Ehe nicht mehr be-

⁹² P. Trembelas, a.a.O., S. 337ff, bzw. S. 358ff.

steht. Die betreffende Obrigkeit trennt also die Ehe nicht, sondern stellt nur in gesetzlicher Form die Tatsache fest, das eine gesetzliche Ehe ihrer Grundlage verlustig wurde, sonach durch Gott selbst getrennt sei. Dieselbe Strenge, welche die orthodox-orientalische Kirche in ihrer Doktrin über die Unauflösbarkeit der Ehe und über die Wahrung ihrer Heiligkeit bekundet, zeigt dieselbe auch in der Entscheidung über die Frage, wann eine Ehe als getrennt anzusehen ist.⁹³

In allen orthodoxen Kirchen wurden zu allen Zeiten und werden auch in der Gegenwart Ehen geschieden. Es gibt in den einzelnen Kirchen eine unterschiedliche Anzahl von Gründen, die in der Praxis als hinreichend für die Scheidung betrachtet werden; sogar innerhalb einer autokephalen Kirche kann die Scheidungspraxis nach Regionen und deren Überlieferungen bzw. wegen ungleicher Anwendung des Prinzips der kirchlichen Ökonomie durch die einzelnen Bischöfe Schwankungen unterliegen⁹⁴. Ein lediglich von bürgerlichen Instanzen gefälltes Scheidungsurteil ist in keiner orthodoxen Kirche hinreichend, damit eine kirchliche Wiederverheiratung erfolgen kann; wer die zivile Scheidung erlangt hat, muß – je nach der Gepflogenheit seiner Kirche – vor der Trauung auch noch ein kirchliches Scheidungsurteil oder zumindest eine Beurkundung der Heiratsfähigkeit durch den Diözesanbischof einholen.

Versuche zur Annäherung der Standpunkte

Katholiken und Orthodoxe heben in der Gegenwart wieder deutlicher, als sie es vor nicht sehr langer Zeit zu tun gewohnt waren, hervor, daß die für die Kircheneinheit erforderliche Übereinstimmung in ei-

⁹³ N. Milasch, a.a.O., S. 629f.

⁹⁴ Manche orthodoxe Theologen führen lebhaft Klage, daß dabei auch bedauerliche Mißbräuche vorkamen, weil nicht alles, was hier oder dort bei Scheidungsurteilen gebilligt wurde, mit der wahren orthodoxen Lehre vereinbar sei; vgl. z. B. Bischof Pierre von Cherson, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der orthodoxen Kirche, in: J. David – F. Schmalz (Hrsg.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* Aschaffenburg 1969, S. 343. Eine 85 Nummern umfassende Bibliographie mit jeweils kurzen Inhaltsangaben zu Arbeiten aus den letzten 20 Jahren über die Ehescheidung in der orthodoxen Kirche ist veröffentlicht von D. Stiernon, in: *Lateranum* 42 (1976) 290–312. Ergänzend hierzu: L. Bressan, *Il divorzio nelle Chiese Orientali*, Bologna 1976; E. Melia, *Le divorce dans l'Eglise orthodoxe*, in: *Episkepsis* nr. 121 vom 25. 3. 1975; G. Larentzakis, *Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche*, in: *Theol.-prakt. Quartalschrift* 125 (1977) 250–261.

nem bestimmten Ausmaß voneinander abweichende Ordnungen erlaubt. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt im Ökumenismusdekret fest:

»Schon von den ältesten Zeiten her hatten die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen, die von den heiligen Vätern und Synoden, auch von ökumenischen, sanktioniert worden sind. Da nun eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche . . . nicht im geringsten der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig beiträgt, so erklärt das Heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß die Kirchen des Orients, im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind. Die vollkommene Beobachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingung durchaus erforderlich sind.

Was oben von der legitimen Verschiedenheit gesagt wurde, dasselbe soll nun auch von der verschiedenen Art der theologischen Lehrverkündigung gesagt werden. Denn auch bei der Erklärung der Offenbarungswahrheit sind im Orient und im Abendland verschiedene Methoden und Arten des Vorgehens zur Erkenntnis und zum Bekenntnis der göttlichen Dinge angewendet worden. Daher darf es nicht wundernehmen, daß von der einen und von der anderen Seite bestimmte Aspekte des offenbarten Mysteriums manchmal besser verstanden und deutlicher ins Licht gestellt wurden, und zwar so, daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß. Gerade gegenüber den authentischen theologischen Traditionen der Orientalen muß anerkannt werden, daß sie in ganz besonderer Weise in der Heiligen Schrift verwurzelt sind, daß sie durch das liturgische Leben gefördert und zur Darstellung gebracht werden, daß sie genährt sind von der lebendigen apostolischen Tradition und von den Schriften der Väter und geistlichen Schriftsteller des Ostens und daß sie zur rechten Gestaltung des Lebens, überhaupt zur vollständigen Betrachtung der christlichen Wahrheit hinführen. Dieses Heilige Konzil erklärt, daß dies ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört.«⁹⁵

In seiner oben zitierten Ansprache vor Kardinal Willebrands⁹⁶ führte der derzeitige ökumenische Patriarch Dimitrios aus: »Wir aner-

⁹⁵ Ökumenismusdekret, Art. 16 und 17.

⁹⁶ Vgl. oben S. 52.

kennen die bestehende und vielerlei Gesichtspunkte dieses Themenkreises (= die hl. Sakramente) betreffende als ›Vielgestalt‹ oder ›Pluralität‹ bekannte Verschiedenartigkeit. Doch vorbehaltlos sagen wir, daß sie . . . unsere in der Vielgestaltigkeit der Liturgie, der Pastoral, der Entwicklung des kanonischen Rechts und anderer kirchlicher Fragen erstrebte und auch weiterhin zu erstrebende Einheit aufbaut. Diese Einheit darf keine eng verstandene Ähnlichkeit und starre Gleichförmigkeit der Gestalten und Ausdrucksformen sein; es geht vielmehr um die Selbigkeit des Glaubens, der Lehre, der Gnade und des Bekenntnisses zu Christus bei voller Achtung vor den überkommenen und in der theologischen Überlieferung bezeugten Institutionen jeder der Kirchen.«

Einerseits dürfen die orthodoxe und die katholische Kirche also die legitimen Verschiedenheiten nicht in Frage stellen, aber andererseits müssen sie auch die volle Würde des Ehesakraments ohne Abstrich zu wahren streben und deshalb nach einer Annäherung der Standpunkte in den beiden grundsätzlichen Fragen suchen.

a) Bezüglich des Abschlusses einer sakramentalen Ehe

Hinsichtlich des Eheabschlusses zog die katholische Kirche aus dieser Anerkennung der eigenständigen orthodoxen Disziplin bereits Konsequenzen. Während ehemals das katholische Eherecht unterschiedslos die Ehen aller Christen, die in der katholischen Kirche weder getauft wurden noch ihr irgendwann durch Konversion angehört hatten, für gültig betrachtete, ohne nachzufragen, ob diese kirchlich oder nur standesamtlich geschlossen wurden⁹⁷, entschied das oberste römische Gericht in einem Fall vom 28. 11. 1970, daß eine zwischen zwei Orthodoxen geschlossene Ehe zur Gültigkeit auch des priesterlichen Segens in der liturgischen Form bedarf, die von der orthodoxen Kirche für das Zustandekommen einer sakramentalen Ehe vorgeschrieben ist. Als

⁹⁷ Vgl. die gleichlautenden Canones 1099 des Codex Juris Canonici und 90 des im Motu proprio »*Crebrae allatae*« vom 22. 2. 1949 promulgierten *Ius matrimoniale Orientalium*. Eine deutsche Übersetzung der Eherechtsvorschriften des abendländischen wie des orientalischen katholischen Kirchenrechts mit einem Kommentar, der alle durch das Zweite Vatikanische Konzil verursachten Wandlungen in beiden katholischen Ehe-rechten notiert, bei J. Prader, *Das religiöse Eherecht der christlichen Kirchen, der Mohammedaner und der Juden*, Frankfurt 1973, S. 22–48.

diese Entscheidung erging, lag dem Gericht der Fall eines orthodoxen Paares aus Rumänien vor, das nur eine Zivilehe geschlossen hatte, und die Frage war gestellt: »Steht in diesem Fall fest, daß die Ehe ungültig ist wegen Formmangels bzw. wegen des Mangels des kirchlichen Aktes?« Das Urteil war affirmativ für den vorliegenden Fall. In einer Audienz, die Papst Paul VI. am 28. 12. 1970 dem Kardinalpräfekten des Tribunals gab, wurde das Urteil als Grundsatzentscheidung zur Veröffentlichung bestimmt; allen Ortsordinarien, die in der gleichen Materie beim Tribunal angefragt hatten, wurde es mit einem Begleitschreiben des Kardinalpräfekten zugestellt, in dem verfügt war, daß in jedem einzelnen gleichartigen Fall ein ehegerichtliches Verfahren durchgeführt werden müsse, bei dem »insbesondere untersucht werde, ob die Ehe ohne schweren Nachteil vor einem Priester hätte geschlossen werden können«; ein Urteil, das die Ungültigkeit der Ehe feststellt, dürfe aber erst nach Bestätigung durch die Apostolische Signatur Rechtskraft erlangen⁹⁸. Zumindest in jenen Fällen, in denen den orthodoxen Gläubigen der Zugang zum Priester offenstünde, ist damit die orthodoxe Kirchengesetzgebung für den Eheabschluß von der katholischen Kirche voll als verbindlich anerkannt.

Damit ist jedoch die Frage, welcher Wert künftig den Ehen jener orthodoxen Christen zuerkannt werden soll, die ohne priesterlichen Segen heiraten, erst zum Teil beantwortet. N. Milasch, der sein Handbuch zu einer Zeit verfaßte, als die Orthodoxie überall ihr gottesdienstliches Leben entfalten konnte, schrieb uneingeschränkt: »Die unabhängig von der Kirche geschlossene Zivilehe wird von der letzten im Sinne der dogmatischen und kanonischen Lehre über die Ehe als nicht bestehend angesehen. Von der Kirche wird nur jene Ehe anerkannt, welche nach den in den Kanonensammlungen enthaltenen gesetzlichen Vorschriften geschlossen wird. Wollen die Ehegatten, daß die Zivilehe die Anerkennung der Kirche erlange, dann muß die Ehe

⁹⁸ Der Text des Urteils und des Begleitschreibens an die Ortsordinarien ist veröffentlicht in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 60 (1971)306–308; ein Kommentar zum Urteil in derselben Zeitschrift, 61(1972)96–102. In welchem Umfang katholische kirchliche Instanzen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nichtkatholisches Eherecht anwandten, zeigt J. Prader, *Zur Anwendung nichtkatholischen Eherechts durch kirchliche Instanzen*, in: P. Leisching (Hrsg.), *Ex aequo et bono* (= Festschrift Plöchl), Innsbruck 1977, S. 347–363.

auch in der Kirche geschlossen werden.«⁹⁹ Lügen die Verhältnisse auch heute noch so, wie es war, als Milasch sein Handbuch verfaßte – wäre, mit anderen Worten, den orthodoxen Christen überall leicht die Möglichkeit geboten, ihre Ehe kirchlich einsegnen zu lassen – dürften wir davon ausgehen, daß orthodoxe Christen, die keine kirchliche Trauung vornehmen lassen, auch nicht die Absicht haben, eine christliche Ehe zu schließen. Zusammen mit der orthodoxen Kirche verwirft auch die katholische Kirche seit dem eben erwähnten Grundsatzurteil die Ehen solcher Christen. Nun kam es jedoch in verschiedenen Ländern zu schweren Behinderungen des kirchlichen Lebens, und viele orthodoxe Ehepaare konnten oder können keine kirchliche Einsegnung vornehmen lassen, auch wenn sie eine solche durchaus wünschen. Wird sich angesichts dieser Notlage die Orthodoxie über das oben erwähnte Theologoumenon von der Unerläßlichkeit priesterlicher Mitwirkung am Abschluß einer sakramentalen Ehe hinwegsetzen und einräumen, daß die Kirche Jesu Christi, die normalerweise der Ehe orthodoxer Christen durch einen Priester sakramentale Würde verleiht, dies in Ausnahmesituationen auch aufgrund der Kirchengliedschaft der Brautleute tut?¹⁰⁰ Oder bleibt die Orthodoxie bei ihrer derzeitigen Kirchenordnung, nach der jede nicht priesterlich eingeseignete Ehe orthodoxer Christen als natürliches Ehebündnis bewertet werden muß? Wird dann die katholische Dogmatik aus der Tatsache, daß das unterschiedliche geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe der orthodoxen Kirche vom Zweiten Vatikanischen Konzil voll anerkannt wurde, die Folgerung ziehen, daß es für Christen östlicher Tradition eben doch eine gottgewollte natürliche Ehe gibt? Welcher Grad von Unauflöslichkeit ist einer solchen Ehe dann zuzuerkennen? Die hier aufgeworfenen Fragen sind keineswegs rein theoretischer Art, sondern erheischen der Antwort, weil in nicht wenigen Fällen davon abhängt, ob Menschen, die aus Ländern mit behindertem kirchlichem

⁹⁹ N. Milasch, a.a.O., S. 648f.

¹⁰⁰ J. Meyendorff, *Marriage: An Orthodox Perspective*, St. Vladimir's Seminary Press 1970, S. 27, ist der Auffassung, daß die orthodoxe Kirche dieser Lösung nicht gänzlich ablehnend gegenübersteht: »In manchen extremen Situationen ist die orthodoxe Kirche auch heute zu jener Haltung gezwungen, die sie während der ersten Jahrhunderte einnahm. In der Sowjetunion zum Beispiel . . . kann die Kirche die Ehe von Christen auch ohne eine eigene kirchliche Zeremonie tolerieren und toleriert sie auch in der Tat.«

Leben zu uns kommen, hier eine neuerliche Ehe eingehen dürfen oder nicht. Im offiziellen theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche, dessen Vorbereitung inzwischen begonnen hat, wird unsere Frage geklärt werden müssen.

b) Bezüglich der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe

Als ebenfalls grundsätzliches Problem erhebt sich die Frage, ob das Zweite Vatikanische Konzil mit der Anerkennung der eigenständigen orthodoxen Disziplin – einer Disziplin, die die Ehescheidung stets kannte und praktizierte – einschlußweise anerkannte, daß in den orthodoxen Kirchen sakramentale Ehen geschieden werden können. In diesem Zusammenhang sei auf die Rücksichtnahme verwiesen, die bereits das Konzil von Trient gegenüber der Ehescheidungspraxis der orthodoxen Kirche übte, als es den Kanon 7 über das Sakrament der Ehe erließ. In der Vorlage war ursprünglich vorgesehen, daß das Konzil ein Anathem ausspreche über jene, die eine Ehescheidung für möglich erklärten. Der Kanon wurde in langem Hin und Her geändert; in der Form, wie er zu guter Letzt vom Konzil verabschiedet wurde, spricht er das Anathem nur mehr über jene aus, die bestreiten, daß es der Kirche zustehe, die Ehescheidung gänzlich zu verwerfen. Th. Freudenberger wies nach, daß diese Änderung geschah, weil die Konzilsväter wußten, daß die orthodoxe Kirche Ehescheidungen durchführte, und weil sie beim Verteidigen der abendländischen Praxis ausdrücklich ein Anathem über die Griechen vermeiden wollten.¹⁰¹ Diese Rücksichtnahme ist beachtlich. Doch ist es zweierlei, wenn es das Konzil von Trient vermeidet, um der Ehescheidungspraxis willen ein förmliches Anathem über die Orthodoxen auszusprechen, oder wenn eventuell das Zweite Vatikanische Konzil eine einschlußweise Anerkennung der orthodoxen Ehescheidungspraxis ausgesprochen haben sollte. Die Frage, ob letzteres geschah, kann weder beiseite geschoben noch ohne gründliche Untersuchung im einen oder im anderen Sinn beantwortet werden. Denn einerseits geht es nicht an, die grundsätzliche Anerkennung der orthodoxen Kirchenordnung durch das Zweite Vatikanische Konzil ohne eingehende Prüfung kurzerhand zurückzunehmen, so-

¹⁰¹ Th. Freudenberger, Das Konzil von Trient und das Ehescheidungsrecht der Ostkirche, in: Wegzeichen (= Festschrift Biedermann), Würzburg 1971, S. 149–187.

bald zwischen orthodoxem und katholischem Herkommen ein echter Unterschied zutage tritt, wie das in der Einstellung zur Ehescheidung der Fall ist. Andererseits kann kein Konzilsbeschluß von der Pflicht entbinden, das Verhalten der Kirchen immer wieder am Worte Gottes zu messen und auf Wandel zu drängen, falls ein ernsthaftes Prüfen erbringt, daß sich da oder dort in einer der Kirchen Mißbräuche einschlichen; Divergenzen in schwerwiegenden Angelegenheiten sind daher genau zu untersuchen.

Wie sich in den Ausführungen zu den konfessionsverschiedenen Ehen ergeben wird¹⁰², handelt es sich auch hier um ein Problem, das Dringlichkeit für die Seelsorgepraxis besitzt. Es wird ebenfalls im theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche zu überdenken sein. Vorläufig gibt es noch keine amtlichen Schritte, die wie in der oben besprochenen Frage des Abschlusses einer sakramentalen Ehe die Standpunkte beider Kirchen bereits angenähert hätten. Nur von je einem von katholischer und orthodoxer Seite unterbreiteten Vorschlag läßt sich berichten, die vielleicht dienlich sein könnten, das Herkommen beider Kirchen in Relation zueinander zu setzen und den Gegensatz, der in unserer Frage die Vorgehensweise der beiden Kirchen kennzeichnet, als nicht unüberbrückbar zu erweisen.

Der katholische Vorschlag wurde unterbreitet von J. Ratzinger¹⁰³. Dieser erhebt den dogmengeschichtlichen Befund, daß es in Ost und West die Väter von Anfang an übereinstimmend für unmöglich erklärten, eine christliche Ehe zu scheiden und zu Lebzeiten des einen Gatten dem anderen die Wiederverheiratung zu erlauben; jedoch hätten die Väter unterhalb oder innerhalb dieser eigentlich die Kirche bestimmenden Hochform in der konkreten Pastoral auch eine geschmeidigere Praxis gekannt. Im Hochmittelalter habe im Westen die augustinische Tradition, die schon in der Väterzeit besonderes Gewicht auf die unwiderrufliche Treuepflicht legte, mit der die Getauften in der Ehe einander verbunden sind, definitiv den Sieg errungen über die andere Tendenz, die mit Origenes und Basilius der »Nachsicht« breiteren Raum

¹⁰² Vgl. unten den Abschnitt über die aus dem unterschiedlichen Umfang der Ehehindernisse erwachsenden Probleme, S. 118–121.

¹⁰³ J. Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe, in: F. Henrich – V. Eid (Hrsg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, S. 35–56.

geben wollte. Dennoch sei, so legt Ratzinger dar, die Gesamtperspektive nicht geändert worden; trotz völliger Klarheit darüber, daß allein die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe als die kirchliche Grundform gelten könne, habe es der Westen auch im Hochmittelalter noch gelten lassen, daß »gegen das Geschriebene und doch nicht ganz sinnlos« (wie sich einst Origenes ausgedrückt hatte) in der konkreten pastoralen Praxis umgrenzte Notlösungen vorkommen dürfen. Über die Weiterentwicklung schreibt Ratzinger:

»An dieser Stelle muß wohl die Frage eingeschaltet werden, wieso die gemeinsame patristische Basis, die zunächst keinen Unterschied zwischen westlicher und östlicher Kirche erkennen läßt, zu zwei so völlig verschiedenen rechtlichen Ausformungen geführt hat: zu der recht harten Haltung Gratians einerseits, der die Spannung zwischen den beiden bei Origenes sichtbaren Ebenen nicht gänzlich aufgehoben, aber das entscheidende Gewicht der Hochform deutlich verstärkt hat; auf der anderen Seite zu der Praxis der Ostkirchen, bei der die Grundform eben nur noch als Hochform stehenbleibt, aber das, was vorher nur als »nicht gänzlich sinnlos« am Rande geduldet und nach Möglichkeit eingeschränkt war, die konkrete Praxis immer stärker bestimmt.

Einem immer mehr sich ausbreitenden Mißverständnis entgegen muß hier freilich zunächst noch einmal das grundsätzlich Gemeinsame beider Strukturen unterstrichen werden. Auch die sehr weitgehende Scheidungspraxis der Ostkirchen hält als Struktur die Position Origenes-Basilus fest. Das bedeutet, daß es auch für sie eine gültige sakramentale Ehe zu Lebzeiten des ersten Gatten nicht geben kann; daß die zweite Ehe nicht zu einer eigentlich kirchlichen Ehe wird. Sie bleibt tolerierte Ehe, und der Sakramentenempfang wird auf dem Weg der Toleranz (heute Ökonomie genannt) gewährt. Was sich verschiebt, ist nicht die lehrmäßige Struktur, sondern die praktische Relation: Die Möglichkeit am Rande wird zu einer Alltäglichkeit und verdeckt damit in der Praxis, was in der Lehre als Hochform und Grundform weiterhin gilt.

Erst auf diesem Hintergrund kann nun sachgemäß gefragt werden, wieso einerseits im Westen die Praxis tolerierender Gewährung unterhalb der Hochform der dogmatischen Aussage zusehends verschwand, im Osten hingegen zu solcher Stärke wuchs, daß sie die Hochform nahezu verdeckt.«¹⁰⁴

Sich den Nöten der Gegenwart zuwendend, konstatiert Ratzinger, daß die Kirche, die nie aufhören kann, den Glauben des neuen Bundes zu verkünden, ihr konkretes Leben dennoch oft genug ein Stück unter-

¹⁰⁴ Ebenda, S. 45 f.

halb der Schwelle des Schriftwortes ansetzen muß und in klaren Notsituationen begrenzte Ausnahmen zur Vermeidung von noch Schlimmerem zulassen kann. Daher wirft er die Frage auf, ob angesichts des dogmengeschichtlichen Befundes die katholische Kirche der Gegenwart der Notlage wiederverheirateter Katholiken entgegenkommen und ihnen unter sorgfältig zu bestimmenden Bedingungen einen Status zubilligen kann, der ihnen wieder die Gottesdienstgemeinschaft der Kirche gewährt. Er schreibt:

»Ich möchte versuchen, mit aller gebotenen Vorsicht einen konkreten Vorschlag zu formulieren, der mir in diesem Rahmen zu liegen scheint. Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für beide Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist (so daß die Zerstörung dieser zweiten Ehe eine sittliche Größe zerstören und moralischen Schaden anrichten würde), da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindemitgliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden.«¹⁰⁵

Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion unter bestimmten Bedingungen wurde in letzter Zeit in der katholischen Kirche ernsthaft erwogen¹⁰⁶. Ausgehend von der Aussage der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik Deutschland, daß es Fälle gebe, »in denen Geschiedene, die wiederverheiratet sind, nach gewissenhafter Prüfung keine Möglichkeit der Rückkehr zum Partner der früheren Ehe sehen und die zugleich ihre jetzige Verbindung nicht aufgeben können, ohne eingegangene Verpflichtungen zu verletzen,« und von der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur entsprechenden Synodenvorlage, in der gesagt wurde, daß es Katholiken gebe, die in einer kirchlich nicht zu ordnenden Ehe leben, deren Bußbereitschaft jedoch all das umfasse, was ihnen nach ihrer persönlichen Überzeugung als faktisch möglich und sittlich verantwortbar erscheint, und deren eigene Gewissensentscheidung ihnen daher das Bewußtsein gebe, zum Sakramentenempfang recht disponiert zu sein –

¹⁰⁵ J. Ratzinger, a.a.O., S. 53f.

¹⁰⁶ Vgl. die ausführliche Information über den Stand der Diskussion, die vorgelegt wird von K. Hörmann, Kirche und zweite Ehe, Innsbruck 1973.

ausgehend also von diesen beiden Aussagen untersucht A. Zirkel die Frage: Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? Er kommt zu dem Schluß: »Nicht um *manche* wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten *zuzulassen*, sondern um *alle auszuschließen*, bedürfte es einer Änderung des geltenden Rechts. Nicht seine *Änderung*, sondern seine *Anwendung* eröffnet den wiederverheirateten Geschiedenen in manchen Fällen den Weg zu den Sakramenten«¹⁰⁷. Zirkel umging die dogmatische Frage, was die Kirche hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe wirklich verbindlich lehrt und was nicht¹⁰⁸, und beschränkte sich auf eine Analyse der geltenden Rechtsnormen. Die Analyse erbrachte, daß *ohne Änderung des in der katholischen Kirche geltenden Rechts der Vorschlag verwirklicht werden könnte, den J. Ratzinger nach Prüfung der dogmatischen Frage formulierte*.

J. Meyendorff stellte jüngst heraus, daß es nicht angehe, von der orthodoxen Kirche zu behaupten, sie billige die Ehescheidung¹⁰⁹. Scharf widerspricht er der landläufigen Meinung, daß die katholische und die orthodoxe Kirche in der Scheidungsfrage völlig unvereinbare Auffassungen verträten; er stellt klar, daß in *allen* Fällen, in denen die Orthodoxie eine Wiederverheiratung geschehen lasse, nur von einem Vorgang die Rede sein dürfe, der ebenfalls nur geduldet ist, wie jener, den J. Ratzinger in der eben zitierten Untersuchung eine »Ausnahme unterhalb der Schwelle des Schriftwortes« nannte. Nach Meyendorff ist die Scheidungsfrage in der Orthodoxie von folgenden zwei Prinzipien aus zu bedenken:

»1. Die Ehe ist ein Sakrament, das den Partnern in der Kirche durch den Segen des Priesters erteilt wird und das, wie jedes Sakrament, seine Bedeutung hat für das ewige Leben im Gottesreich; sie wird daher durch den Tod eines der Partner nicht gelöst, sondern schafft zwischen ihnen – wenn sie das wünschen und »wenn es ihnen gegeben ist« (Mt 19, 11) – ein ewiges Band.

2. Als Sakrament ist die Ehe keine magische Sache, sondern eine Gnadengabe. Als Menschen mögen die Partner, als sie diese Gnade in noch nicht

¹⁰⁷ A. Zirkel, Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus? Mainz 1977, S. 54. – ¹⁰⁸ Vgl. ebenda, S. 8.

¹⁰⁹ Vgl. den Abschnitt »Divorce« in Meyendorffs oben (Anm. 100) zitierter Untersuchung, S. 42–47. Vgl. auch: D. Salachas, Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale, in: Nicolaus. Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica 1 (1973) 48–68; G. Ferrari, Dissoluzione del matrimonio e »Oikonomia«, in: Nicolaus 5 (1977) 59–96.

reifem Zustand erstrebten, einen Fehler begangen haben, oder sie können sich als unfähig erweisen, diese Gnade Früchte bringen zu lassen. Dann kann die Kirche zubilligen, daß die Gnade nicht »empfangen« wurde, kann die Trennung tolerieren und die Wiederverheiratung erlauben. Selbstverständlich ermutigt sie aber niemals die Wiederverheiratung – wie wir oben sahen nicht einmal im Fall der Witwenschaft¹¹⁰ – wegen des ewigen Charakters des Ehebandes, sondern toleriert sie nur, wenn sie in konkreten Fällen als die beste Lösung erscheint für konkrete Personen.«

Meyendorff verweist auf die klare Verurteilung der Ehescheidung durch den Herrn selber, räumt dann aber ein: »Die Scheidungsmöglichkeit wegen »Unzucht« und die allgemeinere Erlaubnis Pauli, daß eine Frau sich von ihrem Gatten trennen dürfe (2 Kor 7, 11), zeigt deutlich, daß das Neue Testament die Unauflöslichkeit der Ehe nicht im Sinn einer völligen Unterdrückung der menschlichen Freiheit versteht. Und Freiheit bedeutet zugleich die Möglichkeit der Sünde und aller ihrer Folgen; Sünde schließlich kann eine Ehe zerstören.« Dennoch erlaube das Neue Testament nirgends ausdrücklich die Wiederverheiratung nach der Scheidung, und Paulus, der von der Wiederverheiratung Verwitweter abrät, aber sie erlaubt, sei strengstens gegen die Wiederverheiratung Geschiedener. Die Mehrheit der Väter, stellt Meyendorff fest, habe sich mit Paulus gegen die Wiederverheiratung Verwitweter und Geschiedener gestellt. Dennoch habe die Kirche das Evangelium nie »als ein System gesetzlicher Vorschriften verstanden, die die menschliche Gesellschaft von heute auf morgen akzeptieren könnte«, sondern als ein Angeld des kommenden Reiches, das nicht zu einem diesseitigen Pflichtenkodex werden könne. So hätten die Väter auch die unter christlichen Kaisern durch staatliche Gesetzgebung ermöglichte Scheidung hingenommen. »Pastorale Mahnworte wegen des Übels der Ehescheidung waren in der Tat zahlreich; aber das Tolerieren der bestehenden staatlichen Gesetze wie auch der »Tatsachen des Lebens«, die eben vorkamen, ist ebenso allseitig offenkundig, im Osten wie im Westen. War dies einfachhin Laxheit oder Kapitulation? Sicherlich nicht.

¹¹⁰ Meyendorff beruft sich hier auf vorangehende Ausführungen, S. 32–34, wo er dargelegt hatte, daß ursprünglich jeder Christ, der eine zweite Ehe einging – ob nach Witwenschaft oder nach Scheidung – Buße zu leisten hatte, da die Kirche »in ihrer gesamten kanonischen und liturgischen Tradition sehr beharrlich daran festhielt, daß eine zweite Ehe nicht mit dem christlichen Ideal zusammenstimmt und nur aus Nachsicht mit der menschlichen Schwachheit geduldet wird«.

In dieser ganzen Periode blieb die Kirche ohne eine einzige uns bekannte Ausnahme der von der neutestamentlichen Offenbarung gesetzten *Regel* treu: nur die erste und einzige Ehe wurde in der Kirche während der Eucharistiefeier gesegnet. « Eine Wiederverheiratung nach der Witwenschaft habe nur durch bürgerliche Akte erfolgen können, und die Partner einer solchen Ehe seien erst nach einer Bußzeit wieder zur Eucharistie zugelassen worden; bei Wiederverheiratung nach einer Ehescheidung sei die Bußzeit um ein Mehrfaches länger gewesen. Auch wenn Meyendorff einräumt, daß in der Behandlung Geschiedener mehrfach sehr lax verfahren wurde, stellt er doch fest:

»Die Kirche hat die Scheidung weder ›anerkannt‹ noch ›gewährt‹. Die Scheidung galt als schwere Sünde; aber die Kirche unterließ es nie, den Sündern eine neue Chance zu gewähren, und sie war stets bereit, diese wieder anzunehmen, wenn sie bereuten.

Erst nach dem 10. Jahrhundert, als ihr die Kaiser das gesetzliche Monopol der Registrierung und rechtlichen Bestätigung aller Ehen übertrugen, war die Kirche genötigt, ›Scheidungen auszusprechen‹. Sie tat das in der Regel gemäß der Zivilgesetzgebung des Rhomäerreiches, später gemäß den Gesetzen der verschiedenen Länder, in denen sie lebte. Doch diese neue Situation verdunkelte im Bewußtsein der Gläubigen die Einzigartigkeit der christlichen Ehelehre stark. Sowohl der kirchliche Eheabschluß als auch die ›kirchliche Scheidung‹ erschienen als reine Formalitäten, die Sachverhalten, welche vom christlichen Standpunkt aus in der Tat völlig illegitim waren, eine äußere Legalität verliehen.

Für die Praxis und in voller Übereinstimmung mit der Schrift und der kirchlichen Tradition möchte ich vorschlagen, daß unsere kirchlichen Autoritäten keine ›Scheidungen‹ mehr gewähren (denn diese werden ohnehin durch die zivilen Gerichtshöfe besorgt), sondern statt dessen, wo es nötig ist, ›Erlaubnisse zur Wiederverheiratung‹ erteilen. Diese Erlaubnisse sollten zumindest in irgendeiner Form Buße auferlegen (je nach dem individuellen Fall) und das Recht auf kirchliche Segnung nach dem Ritus der ›Zweitehe‹ erteilen.

Ein solcher Wandel wird die Haltung unserer Kirche klarmachen und den Priestern die Möglichkeit geben, ihr Amt des Lehrens, Führens und seelischen Heilens fruchtbarer auszuüben.«

Wie oben gesagt, legten J. Ratzinger und J. Meyendorff die hier wiedergegebenen Thesen und Vorschläge in ihrer persönlichen Autorität als Theologen vor; von keiner der beiden Kirchen erfuhren ihre Ausführungen bisher eine amtliche Annahme. Werden die beiden Kirchen aber vielleicht beim offiziellen theologischen Dialog aufgrund der

Vorarbeiten beider Theologen die Brücke bauen über die Kluft, die in der Scheidungsfrage nach Meinung vieler die katholische und die orthodoxe Ehelehre zutiefst scheidet? Wird die katholische Kirche im Licht der vom Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich als richtig anerkannten orthodoxen Ehedisziplin vielleicht zu der Auffassung finden, daß auch sie gläubigen Menschen, die in ihrer Ehe scheiterten, vor der Zivilbehörde wieder heirateten und schließlich als aufrichtige Büßer zurückkehren, neuerdings das Sakrament der Buße und der Eucharistie spenden darf, wie es die alte Kirche tat? Und wird die Orthodoxe Kirche, die für diese Fälle sogar die Praxis einer kirchlichen Segnung der nur tolerierten Verbindung entwickelte, ihre auch von orthodoxen Theologen beklagte, manchmal übergroße Bereitschaft in der Praxis des Gewährens¹¹¹ dahingehend überprüfen, daß nur mehr solche Geschiedene mit kirchlichem Segen wieder heiraten dürfen, die in der Tat als bußfertige Sünder angesehen werden können?

Eheabschluß und Ehescheidung in den altorientalischen Kirchen

Von den altorientalischen Kirchen¹¹² fordert die Syrische Orthodoxe Kirche für die Anerkennung des Eheabschlusses die kirchliche Trauung. Scheidungen einer kirchlich geschlossenen Ehe seien nach ihrer heimatlichen Praxis nicht möglich, betonen die Priester der syrischen Christen aus der Osttürkei, wo die überwältigende Mehrheit der Gläubigen dieser Kirche im deutschen Sprachraum herkommt. W. de Vries, dessen Informationen über das zeitgenössische sakramentale Leben der

¹¹¹ Was die Kirche von Griechenland anbelangt, muß hier auf das griechische »Gesetz über die Ehescheidung wegen lange dauernder Unterbrechung der ehelichen Gemeinschaft« vom Februar 1979 verwiesen werden. Durch das Gesetz wurde das Zerrüttungsprinzip eingeführt; Ehen können nach sechsjähriger Trennung der Ehegatten auf Antrag eines jeden der beiden Gatten geschieden werden. Zur Entwicklung des griechischen Scheidungsrechts vgl. die Dokumentationen von B. Plank in *OstStud* 27 (1978) 327–330; 28 (1979) 197f. Von den griechischen Bischöfen will man erreichen, daß sie künftig wegen ihres Eides, die Gesetze Griechenlands zu respektieren, allen aufgrund dieses Gesetzes Geschiedenen die Wiederheirat gewähren. Sollten sich die Bischöfe beugen, ergäbe sich eine auch von orthodoxen Hierarchen und Theologen zutiefst bedauerte Zuspitzung unseres Problems.

¹¹² Zum Ehescheidungsrecht der altorientalischen Kirchen vgl. J. Dauviller – C. le Clerq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, S. 96–122.

Syrischen Orthodoxen Kirche hauptsächlich aus dem Gebiet der heutigen Staaten Syrien und Libanon stammen, zeugt hingegen von der Möglichkeit der Ehescheidung und Wiederverheiratung auch in dieser Kirche¹¹³.

Die koptische Kirche fordert ebenfalls die kirchliche Trauung als Bedingung für die Gültigkeit der Ehe. Als gültigen Scheidungsgrund anerkennt die koptische Kirche den Ehebruch; dem unschuldigen Teil erlaubt sie die Wiederverheiratung; Abfall vom Christentum wird dem Ehebruch gleichgestellt. Daneben entwickelte sich aber die Praxis, auch wegen anderer Gründe Scheidungen zu gewähren, so daß bis in die jüngste Zeit eine schier grenzenlose Möglichkeit zur Ehescheidung gegeben war¹¹⁴. Reformen waren überfällig. Eine Neuordnung des koptischen Eherechts erfolgte 1955¹¹⁵. Seit 1971 führt der derzeitige Patriarch Schenuda III. einen entschiedenen Kampf gegen jeglichen Laxismus der koptischen Kirche in der Ehescheidungsfrage¹¹⁶. Die Situation hat bereits einen wesentlichen Wandel erfahren, stößt aber in einzelnen Diözesen noch auf starke Widerstände, so daß zum augenblicklichen Zeitpunkt nicht von einer einheitlichen Haltung der koptischen Kirche in der Scheidungsfrage gesprochen werden kann¹¹⁷. Die Wiederverheiratung Geschiedener kann in der koptischen Kirche nur erfolgen, wenn das zuständige kirchliche Gericht die Ehescheidung ausgesprochen und die Wiederverheiratung erlaubt hat.

Die armenische Kirche anerkennt auch die standesamtliche Trauung

¹¹³ W. de Vries, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940, S. 249–254.

¹¹⁴ Vgl. C. Kopp, Glaube und Sakramente der koptischen Kirche, Rom 1932, S. 212–214; O. Meinardus, Christian Egypt. Faith and Life, Kairo 1970, S. 284f; O. H. E. Burmester, The Egyptian or Coptic Church, Kairo 1967, S. 129f; für die Einstellung der koptischen Kirche zu einer zweiten Ehe vgl. auch ebenda, S. 143f: »The Service of Digamy«.

¹¹⁵ Die Vorschriften von 1955 sind in französischer Übersetzung veröffentlicht durch J. Masson, Canon du Statut Personnel des Coptes Orthodoxes, in: *Orientalia Christiana periodica* 28(1962)49–74; 336–361; ein alphabetisches Register (S. 358–361) erleichtert den Gebrauch.

¹¹⁶ Vgl. E. S. Freig, Statut personnel et autonomie des Chrétiens en Egypte, in: *Proche-Orient Chrétien* 24(1974)251–295, bes. S. 271, wo ein wichtiges einschlägiges Dekret Schenudas III. im Wortlaut wiedergegeben ist.

¹¹⁷ Vgl. J. Masson, A la suite de la réforme du droit copte sur le divorce, in: *Orientalia Christiana Periodica* 43 (1977) 442–449.

als eine gültige Form der Eheschließung. In vielen Ländern betrachtet sie die zivile Scheidung als auch für den kirchlichen Bereich rechtskräftig¹¹⁸.

Probleme beim Abschluß bekenntnisverschiedener Ehen

Wir befassen uns hier weder mit den Gründen, um deretwillen die Kirchen Verbote bekenntnisverschiedener Ehen aussprachen, d. h. mit den Gefährdungen für das Frömmigkeitsleben der Familien, die aus der verschiedenen kirchlichen Bindung der Ehegatten entstehen können und unter Umständen zu religiöser Gleichgültigkeit führen mögen; noch befassen wir uns mit dem, was die Kirchen in neuerer Zeit veranlaßte, die Verbote zu lockern bzw. aufzuheben: mit der Mobilität der Bevölkerung, die solche Ehen nahezu unvermeidlich macht, und mit der positiven Tatsache, daß die getrennten Kirchen einander näherkommen können, wenn Klerus und Gemeinden die Möglichkeit nutzen, über die andersgläubigen Ehegatten der Gemeindemitglieder ein wirklichkeitsgetreueres Bild von den anderen Kirchen zu erwerben, als sie es bisher besaßen. Hinsichtlich dieser Gründe für eine Ablehnung bzw. Zustimmung liegen die Dinge bei Ehen zwischen Katholiken und östlichen Christen nicht anders als in allen sonstigen Fällen, in denen bekenntnisverschiedene Ehen geschlossen werden. Wir dürfen diesbezüglich also auf die eingehende Behandlung der Problematik bekenntnisverschiedener Ehen in den letzten Jahren verweisen. Nur eine Reihe kirchenrechtlicher Fragen soll erörtert werden, durch die sich der Abschluß von Ehen zwischen Katholiken und Christen östlicher Kirchen von den übrigen im deutschen Sprachraum geläufigen Abschlüssen bekenntnisverschiedener Ehen unterscheidet¹¹⁹.

¹¹⁸ Vgl. K. Krikorian, *Eherecht und Praxis in der armenischen Kirche*, in: *Festschrift Plöchl*, 2. Teil (angekündigt). Das oberste Tribunal der Apostolischen Signatur machte sich die Auffassung, daß Ehen armenischer Christen, die nur vor dem Standesamt geschlossen werden, gültig seien, nicht zu eigen, sondern entschied am 23. 11. 1974, daß die katholische Kirche die Ehen der Armenier ebenso behandle wie jene der Orthodoxen seit dem Urteil vom 28. 11. 1970, d. h. daß diese, sofern sie ohne Assistenz und Segen des Priesters geschlossen wurden, für ungültig zu halten seien. Das Urteil ist publiziert in: *Apollinaris* 49(1976)19-29.

¹¹⁹ Bezüglich des Ehehindernisses der Bekenntnisverschiedenheit und der Formpflicht bei Ehen zwischen Katholiken und Gläubigen aus östlichen Kirchen zeigen wir im folgenden die nachkonziliare Entwicklung des katholischen Kirchenrechts auf. Für

a) Das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit

Codex Iuris Canonici und das katholische *Ius matrimoniale Orientale* zählen das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit, das vorliegt, wenn ein Katholik einen ungetauften Partner heiraten will, zu den trennenden Hindernissen. Wenn ein trennendes Ehehindernis vorliegt, ist der Abschluß einer kirchlich gültigen Ehe unmöglich, solange die zuständige kirchliche Obrigkeit nicht von diesem Hindernis dispensiert hat. Das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit hingegen, das gegeben ist bei Ehen zwischen Katholiken und Christen anderer Konfession, zählt zu den verbotenden Hindernissen. Verbotende Hindernisse machen den Eheabschluß ohne kirchliche Dispens zwar unerlaubt, jedoch nicht ungültig. Allerdings schärfen die gleichlautenden Bestimmungen beider Rechtsordnungen auch das nur verbotende Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit mit dringlichen Worten ein: »Die Kirche verbietet überall auf das strengste die Eingehung einer Ehe zwischen zwei Getauften, von denen ein Teil katholisch ist und der andere einer häretischen oder schismatischen Bekenntnisgemeinschaft als eingeschriebenes Mitglied angehört.«¹²⁰ Durch *Motu proprio* »*Matrimonia mixta*« vom 31. 3. 1970 wurde die Einstufung der beiden Ehehindernisse nicht geändert, doch ihre Einschärfung gemildert:

- »1. Die Ehe zwischen zwei Getauften, bei der ein Ehepartner katholisch und der andere nicht katholisch ist, ist ohne vorhergehende Befreiung des Ortsordinarius erlaubterweise nicht zu schließen, da sie in sich ein Hindernis zur vollen geistig-seelischen Einheit der beiden Ehegatten darstellt.
2. Die Ehe zwischen zwei Personen, bei der ein Ehepartner in der katholischen Kirche getauft bzw. in sie aufgenommen worden ist, und der andere Ehepartner ungetauft ist, ist ungültig, wenn sie ohne vorhergehende Befreiung des Ortsordinarius geschlossen wird.
3. In Anbetracht der Verhältnisse sowie der zeitlichen, örtlichen und personellen Gegebenheiten weigert sich die Kirche nicht, von den beiden oben genannten Hindernissen zu befreien, wenn ein gerechter Grund vorliegt.«

sonstige Entwicklungen im Eherecht der katholischen Kirche verweisen wir auf den in Anm. 16 benannten Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts.

¹²⁰ Can. 1060 CIC, bzw. can 50 »*Crebrae allatae*«. Wir zitieren hier und im folgenden die katholischen Eherechtsnormen nach der Übersetzung von J. Prader (vgl. Anm. 97).

Das kanonische Recht hatte vorgesehen¹²¹, daß vom Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit aus schwerwiegenden Gründen nur dann befreit werden dürfe, »wenn der nichtkatholische Teil verspricht, die Gefahr des Glaubensabfalls vom katholischen Teil fernzuhalten und beide Teile versprechen, alle (aus der Ehe) geborenen Kinder katholisch taufen und erziehen zu lassen,« und wenn ferner »die moralische Gewißheit hinsichtlich der Einhaltung des Versprechens besteht«. Demgegenüber verfügt »Matrimonia mixta«: »Um vom Ordinarius die Befreiung von den Hindernissen zu erlangen, muß sich der katholische Ehepartner bereit erklären, die Gefahr, den Glauben zu verlieren, zu beseitigen. Er hat zudem die schwere Verpflichtung, das aufrichtige Versprechen abzugeben, nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden.« Dem nichtkatholischen Partner wird also nicht mehr ein förmliches Versprechen der katholischen Kindererziehung als Vorbedingung abverlangt, noch wird die moralische Gewißheit gefordert, daß der katholische Teil eine solche durchsetzen kann. Die Zuständigkeit, nähere Einzelheiten zu regeln, überträgt »Matrimonia mixta« den einzelnen Bischofskonferenzen, so daß es innerhalb des gemeinsamen Rahmens zu einer jeweils eigenen regionalen Praxis kommen konnte.

Die Ausführungsbestimmungen der deutschen Bischofskonferenz, erlassen am 23. 9. 1970, verfügen:

- »1. Die Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit
 - a) Die unterzeichneten Ortsordinarien bevollmächtigen hiermit die Seelsorger, die allgemeine Trauungsvollmacht haben, Katholiken, die entweder innerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches Wohnsitz oder Nebenwohnsitz haben oder in ihrer Pfarrei getraut werden wollen, vom Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit – und ad cautelam der Religionsverschiedenheit – zu dispensieren. Sie erkennen an, daß bei den Gegebenheiten in Deutschland in jedem Fall ein Dispensgrund gemäß »Matrimonia mixta« nr. 3 vorliegt. Daher braucht für die Dispenserteilung nicht eigens ein Dispensgrund angegeben zu werden.
 - b) Voraussetzung für die Dispens ist, daß der katholische Partner die in 2a aufgeführten Fragen bejaht und kein weiteres Ehehindernis vorliegt.
 - c) Treten Schwierigkeiten auf oder glaubt der Seelsorger, die Dispens nicht erteilen zu können, so soll er das Dispensgesuch dem Ortsordinarius zur Entscheidung vorlegen.

¹²¹ Can. 1061 CIC bzw. can. 51 »Crebrae allatae«.

2. Die Erklärung und das Versprechen des katholischen Partners

- a) Dem katholischen Partner werden im Brautexamen folgende Fragen vorgelegt: »Wollen Sie in Ihrer Ehe als katholischer Christ leben und den Glauben bezeugen?« – »Sind Sie sich bewußt, daß Sie als katholischer Christ die Pflicht haben, Ihre Kinder in der katholischen Kirche taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen? – Versprechen Sie, sich nach Kräften darum zu bemühen, dieses sittliche Gebot zu erfüllen, soweit das in Ihrer Ehe möglich ist?«
- b) Die Fragen unter 2a werden in die Brautexamens-Niederschrift aufgenommen.«

Punkt 1 der Ausführungsbestimmungen der österreichischen Bischofskonferenz unterscheidet sich in keiner für unseren Zusammenhang bedeutsamen Weise vom entsprechenden deutschen Text. Punkt 2a lautet: »Dem katholischen Partner wird im Brautexamen folgende Erklärung vorgelegt: »Ich will in meiner Ehe am katholischen Glauben festhalten. Ich erkenne an, daß mein Glauben von mir verlangt, mich für die Taufe und Erziehung unserer Kinder in der katholischen Kirche einzusetzen. Ich werde mich bemühen, dem zu entsprechen unter Rücksichtnahme auf das Gewissen meines Partners.««

In den Schweizer Ausführungsbestimmungen, erlassen am 16. 9. 1970, heißt es:

»1. Kirchliche Erlaubnis

Die kirchliche Erlaubnis für die Mischehenschließung wird unter folgenden Bedingungen gegeben:

- a) Der römisch-katholische Partner erklärt, dem Glauben seiner Kirche treu zu bleiben und diesen Glauben leben und bezeugen zu wollen. Er verpflichtet sich, die Glaubensüberzeugung seines Partners zu achten und ihm die volle Freiheit zu lassen, seinen Glauben zu leben und zu bezeugen. Der Katholik ist im Gewissen verpflichtet, seiner Kirche, die er als von Christus gestiftet bekennt, verbunden zu bleiben. Aber auch sein Partner muß dem von ihm als wahr anerkannten Glauben folgen.
- b) Der römisch-katholische Partner verspricht, nach Aussprache mit dem anderen christlichen Partner, für die katholische Taufe und die katholische Erziehung der Kinder das zu tun, was ihm unter Achtung der Glaubensüberzeugung des nichtkatholischen Ehegatten und ohne Gefährdung der ehelichen Gemeinschaft möglich ist.

Wir stellen mit Freude fest, daß gemeinsamer christlicher Glaube eine gemeinsame christliche Erziehung ermöglicht. Es ist daher ein erstes Erfordernis, daß beide Ehepartner willens sind, ihre Kinder christlich zu erziehen. Die christliche Erziehung fordert aber die Taufe und die Eingliederung in die Kirche. Da es keine kirchenfreie christliche Erziehung gibt, sind die

Partner einer Mischehe vor eine schwere Entscheidung gestellt. Die religiöse Kindererziehung ist eine Pflicht beider Gatten. Daher kann der katholische Partner nicht allein das Versprechen ablegen, daß seine Kinder in der Tat katholisch getauft und in seinem Glauben erzogen werden. Er muß aber willens sein, für die katholische Taufe und Erziehung seiner Kinder einzutreten, soweit es ihm unter den konkreten Umständen in seiner Ehe möglich ist. Unter den konkreten Umständen das Mögliche tun bedeutet: sich ehrlich aussprechen und unter Würdigung der Gründe und der Gewissensüberzeugung des Ehepartners einen Entscheid fällen, den beide bejahen können. Niemand kann einen Katholiken von dieser Gewissensverpflichtung dispensieren. Sie bleibt auch nach dem Eheabschluß für das ganze Leben bestehen. Wenn sich Gewissensüberzeugungen unvereinbar gegenüberstehen, müßte von einer Eheschließung abgesehen werden.

c) Dem Apostolischen Schreiben gemäß hat der nichtkatholische Partner kein Versprechen mehr abzulegen. Er muß aber um die Verpflichtung des katholischen Partners wissen. Wir erwarten von ihm, daß auch er das Gewissen seines katholischen Partners achtet und keinen Druck auf ihn ausübt.

2. Form des Versprechens

Bei der Ehevorbereitung soll der Priester beiden Brautleuten in einem seelsorgerlichen Gespräch die genannten Bedingungen darlegen. Er muß sich vergewissern, daß der katholische Partner die oben erwähnten Versprechen leistet. Er soll aber auch auf die Fragen und Probleme des nichtkatholischen Partners eingehen und dafür besorgt sein, daß dieser sich der Verpflichtungen des katholischen Partners bewußt wird.

Die Versprechen des katholischen Partners sind durch den Priester in den Ehedokumenten festzuhalten.

3. Erteilung der Erlaubnis

Die schweizerischen Bischöfe bevollmächtigen die Pfarrer, Katholiken, die in ihrer Pfarrei wohnen, die Erlaubnis (Dispens vom Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit) zu geben, sofern die genannten Bedingungen (II, 1) erfüllt sind. In den Ehedokumenten ist ein entsprechender Vermerk anzubringen. Treten Schwierigkeiten auf oder glaubt der Priester, die Dispens nicht erteilen zu können, so soll er erst nach Rücksprache mit dem Bischöflichen Ordinariat (Generalvikariat) entscheiden.«

Da dem orthodoxen Kirchenrecht die Unterscheidung der Ehehindernisse in trennende und verbietende fremd ist, ist in der Orthodoxie anders als bei den Katholiken eine zwar unerlaubt, aber doch gültig geschlossene Ehe unbekannt. Liegt also das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit vor, kann ohne kirchliche Dispens kein Eheabschluß erfolgen. Eindeutige Aussagen freilich, in welchen Fällen es vorliegt, sind schwer zu erlangen. N. Milasch schreibt¹²²:

¹²² N. Milasch, a.a.O., S. 643-645.

»Mit Rücksicht auf den . . . religiösen Zweck der Ehe und im Hinblick auf die Notwendigkeit, daß die Ehegatten sich in der Pflege religiöser Gefühle unterstützen und in diesem Sinne gemeinsam auf ihre Kinder einwirken, was jedoch in einer Familie, in welcher Mann und Frau nicht eines Glaubens sind, untunlich erscheint, hat die Kirche die Mischehen niemals gutgeheißen und hält auch dormalen an diesem Standpunkt fest¹²³. Wenn aber auch die Kirche eine Mischehe nicht gutheißt, so muß sie diese doch dulden¹²⁴; denn Mischehen wurden seit den ältesten Zeiten der Kirche geschlossen und standen unter dem Schutz der bürgerlichen Gesetze¹²⁵. Zur Verhütung eines größeren bels und um Ärgernisse hintanzuhalten, mußte die Kirche in außergewöhnlichen Fällen solche Ehen gestatten, wobei sie dafür Sorge trug, daß der orthodoxe Charakter der Familie, welche aus einer Mischehe entstanden ist, wenigstens im Wesentlichen erhalten wird, und die Kinder in der Lehre der orthodoxen Kirche erzogen werden . . . Wenngleich nur jene Ehe als vollkommen gesetzlich anerkannt wird, welche zwischen zwei Personen derselben Konfession geschlossen worden ist, so wird in Ausnahmefällen die Mischehe gestattet; nur müssen die einer solchen Ehe entstammenden Kinder in der orthodox-orientalischen Kirche getauft und nach ihren Grundsätzen erzogen werden. In eventuellen Eheprozessen muß der der orthodox-orientalischen Kirche angehörende Ehegatte dem nichtorthodoxen Ehegatten gegenüber alle Vorteile genießen. – Hierdurch war jedoch nicht jede Mischehe unterschiedslos gestattet. Es wurde zwischen der Ehe orthodoxer Christen mit Häretikern und jener orthodoxer Christen mit Schismatikern unterschieden. ber die Ehe orthodoxer mit häretischen

¹²³ Was der in der Heimat der serbischen Orthodoxie wirkende N. Milasch 1905 schrieb, bestätigt 1970 der in den USA lebende und lehrende J. Meyendorff, a.a.O., S. 38f, wenn er schreibt: »Sicher kann man, ohne Glieder derselben Kirche zu sein, Freundschaft genießen, Interessen teilen, echten Zusammenklang der Charaktere erfahren und natürlich ineinander »verliebt sein«. Aber es ist fraglich, ob alle diese menschlichen Affinitäten in die Wirklichkeit des Gottesreiches umgestaltet und verklärt werden können, wenn man nicht dieselbe Erfahrung von diesem Reich teilt, wenn man nicht dem gleichen einen Glauben verpflichtet ist. Kann man »ein Fleisch« in Christus werden, ohne zusammen an Seinem eucharistischen Fleisch und Blut teilzuhaben? Kann ein Paar teilhaben am Mysterium der Ehe – an einem Mysterium, »das Christus und die Kirche betrifft« – ohne zusammen Anteil zu haben am Mysterium der Göttlichen Liturgie?«

¹²⁴ J. Meyendorff, a.a.O., S. 40: »Mischehen gab es in der Vergangenheit oft. In unserer pluralistischen Gesellschaft, in der die Orthodoxen nur eine kleine Minderheit darstellen, machen sie einen sehr großen und stets wachsenden Prozentsatz aller in unseren Kirchen eingeseogneten Ehen aus, und leider gilt dasselbe auch außerhalb der Orthodoxie. Wir wissen alle, daß einige von ihnen zur Gründung glücklicher Familien führten, und es wäre unklug und utopisch, sie insgesamt zu entmutigen.«

¹²⁵ Milasch beruft sich auf die bürgerlichen Gesetze, weil in der Orthodoxie die Gesetzgebung der christlichen Kaiser und der orthodoxen Nationalstaaten als Quelle des Kirchenrechts anerkannt ist; vgl. seine Ausführungen, a.a.O., S. 50–54.

Christen enthält der 72. Trullanische Kanon folgende Bestimmung: »Es soll keinem orthodoxen Manne gestattet sein, mit einer Häretikerin die Ehe zu schließen, und auch nicht einer orthodoxen Frau mit einem Häretiker. Sollte aber solches geschehen, so ist die Ehe als ungültig zu betrachten und dieselbe als eine nichtige aufzulösen. Denn das, was unvereinbar ist, darf nicht vermengt werden; das Lamm nicht mit dem Wolfe und das Volk der Sünder nicht mit der Gemeinde Christi vereinigt werden. Wer diese Vorschrift verletzt, soll aus der Kirchengemeinde ausgeschlossen werden . . . Das kanonische Recht der morgendländischen Kirche beurteilt dagegen die Ehen orthodoxer Christen mit Schismatikern in anderer Weise. Die Kirche gestattet solche Ehen in Fällen begründeter Notwendigkeit und zur Verhütung eines größeren Übels . . . Bezüglich der Ehen zwischen orthodoxen Christen und Schismatikern gelten folgende Normen: 1. derartige Ehen sollen mit allen Mitteln verhindert werden; erweist sich dies als unzulässig, so ist 2. dahin zu wirken, daß der schismatische Teil den orthodoxen Glauben annehme; gelingt dies nicht, so ist 3. vom schismatischen Teil die schriftliche Verpflichtung zu fordern, daß er die Bewahrung des orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Gebräuche in der Familie nicht behindern werde und 4. daß alle einer solchen gemischten Ehe entstammenden Kinder im Geiste der orthodoxen Kirche erzogen werden¹²⁶.«

Somit war für Milasch die Eheschließung zwischen Orthodoxen und Katholiken möglich, denn er betrachtete die katholische Kirche als schismatisch, nicht als häretisch. Doch dieser Beurteilung stimmt die Orthodoxie nicht einhellig zu. Deswegen ist die Lösung, die Milasch gibt, keineswegs unumstritten. J. Zhishman zeigt auf¹²⁷, daß sowohl zur Zeit des Photius (9. Jahrhundert) als auch lange nach dem Jahr 1054, das man für das Datum der endgültigen Trennung anzunehmen pflegt, Ehen zwischen Lateinern und Orthodoxen gebilligt wurden; erst in der Neuzeit wurden strikte Verbote erlassen: »In den unmittelbar türkischen Ländern . . . werden die Katholiken und konsequent die Evangelischen als Häretiker betrachtet, seitdem sie im Jahr 1756 durch den Horos des Patriarchen Kyrill V. von Konstantinopel als solche er-

¹²⁶ J. Meyendorff, a.a.O., S. 41: »Die von einigen orthodoxen Diözesen (und bis vor kurzem auch noch in der römisch-katholischen Kirche) angewandte Praxis, von den Partnern einer Mischehe eine schriftliche Verpflichtung zu verlangen, in der sie ihre Kinder im orthodoxen Glauben zu erziehen versprechen, erscheint – mindestens dem Verfasser dieses Buches – als sehr fragwürdig sowohl hinsichtlich der Prinzipien als auch der Wirksamkeit. Entweder der orthodoxe Partner ist in seinen Überzeugungen fest genug, um seine religiöse Orientierung auch den Kindern mitzugeben (und nach Möglichkeit die ganze Familie in die Kirche hereinzuholen), oder er wird sowieso resignieren.«

¹²⁷ J. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 512–561.

klärt worden sind¹²⁸. Es finden sonach dort hinsichtlich der Ehen der Lateiner oder der Evangelischen mit Orthodoxen alle jenen kanonischen Vorschriften ihre Anwendung, welche die Ehe mit Häretikern verbieten. Nach dieser Auffassung wird in dem im Orient allgemein angewendeten Pedalion¹²⁹ sogar der 72. Trullanische Kanon gegen die Lateiner gerichtet und dabei bemerkt: »Möchten die Geistlichen auf den Inseln und überhaupt an allen Orten, wo sich Lateiner befinden, vor den von der Synode angedrohten Strafen zurückbeben und nicht gestatten, daß ein Lateiner eine orthodoxe Frau oder ein Orthodoxer eine Lateinerin heiratet. Denn wie kann eine Gemeinschaft zwischen einem Orthodoxen und einem Häretiker stattfinden? Sollte dieses dennoch geschehen, so muß die Ehe sofort aufgelöst werden; es sei denn, daß der lateinische Teil orthodox wird und die Taufe erhält.«¹³⁰

Die orthodoxe Kirche des russischen Zarenreichs war autokephal, als Patriarch Kyrill V. die von Zhishman erwähnte Entscheidung fällte; sie nahm diese nicht an. Durch Ukase Peters I. von 1719 und 1721 wurden für die Russische Orthodoxe Kirche Ehen zwischen Orthodoxen und Christen anderer Konfession unter der Bedingung erlaubt, daß die Brautleute vor der Trauung schriftlich das Versprechen ablegen, ihre Kinder im orthodoxen Glauben zu erziehen¹³¹. Die Ausbildung der südosteuropäischen Nationalkirchen hatte erst begonnen, als

¹²⁸ Es ist von jener Entscheidung die Rede, die die Taufe der zur Orthodoxie konvertierenden abendländischen Christen für notwendig erklärte; vgl. oben S. 42.

¹²⁹ Zum Pedalion schreibt Milasch, a.a.O., S. 190f: »Durch . . . weniger gelungene (Kirchenrechts-)Sammlungen, welche nicht allein eine Verwirrung in der Kirchenverwaltung im Orient verursachten, sondern überdies auch die Veranlassung waren, daß man nicht mehr die kanonischen Vorschriften von dem unterscheiden konnte, was auch aus nicht kanonischen Quellen in das Recht aufgenommen wurde, angeregt, verfaßten zwei gelehrte griechische Mönche, Nikodemus und Agapius, zu Ende des 18. Jahrhunderts eine neue, der kanonischen Wahrheit entsprechende Sammlung. Diese aus dem Jahr 1793 stammende, die Bezeichnung Pedalion führende Sammlung wurde nach Genehmigung durch die Synode von Konstantinopel im Jahr 1800 zu Leipzig und sodann in revidierter Ausgabe im Jahr 1841 gedruckt. Diese letztere Ausgabe diente dann für die späteren Drucklegungen als Grundlage. . . . Das Pedalion ist gegenwärtig (NB! das Handbuch von Milasch wurde 1905 publiziert!) die offizielle Kanones-Sammlung der hellenischen Kirche.«

¹³⁰ J. Zhishman, a.a.O., S. 556. Unter den »unmittelbar türkischen Ländern« sind selbstverständlich die im Jahr 1756 bzw. bei der Publikation von Zhishmans Werk (1864) osmanischen Gebiete zu verstehen.

¹³¹ A.a.O., S. 558.

¹³² A.a.O., S. 555–561. – ¹³³ Entsprechende gesetzgeberische Akte werden benannt

Zhishman sein Handbuch erstellte. Zunächst hatten dort meist Tendenzen die Vorhand, die ähnlich dachten wie die Verfasser des Pedalions.¹³² Bald nach der Publikation von Zhishmans Handbuch setzte in diesen Kirchen jedoch eine Entwicklung ein, die wieder Ehen zwischen Orthodoxen und westlichen Christen erlaubte.¹³³

Sowohl die kirchenrechtlichen Normen als auch die Praxis der orthodoxen Autokephalien behandeln in der Gegenwart den Eheabschluß zwischen Orthodoxen und Katholiken unterschiedlich. Im Kontext eines allgemeinen Neubedenkens der herkömmlichen Ehehindernisse wurde die Frage der konfessionsverschiedenen Ehen in die Liste der Themen aufgenommen, zu denen von der kommenden Heiligen und Großen Synode der Orthodoxie neue Entscheidungen erhofft werden. 1971 erstellte die Erste Vorbereitende Konferenz für diese Synode eine Vorlage für die Beratungen über die geplante Neufassung der Ehehindernisse. Aus der Vorlage geht unter anderem hervor, wie weit sich die Auffassungen der einzelnen Kirchen in unserer Frage unterscheiden. Die größten Gegensätze bestehen zwischen der Haltung der Orthodoxie Griechenlands auf der einen und Polens auf der anderen Seite: »Die Kirche Griechenlands hält es für ratsam, Mischehen zu vermeiden und zu mißbilligen ohne Rücksicht auf Kirchen und Konfessionen und sie nur unter außerordentlichen Umständen zu erlauben.¹³⁴ Die Kirche Polens empfiehlt, daß in echtem ökumenischem Geist auf der Grundlage interkonfessioneller Beziehungen Mischehen unter allen Getauften erlaubt sein sollen.« Zum Schluß stellt das Dokument fest: »Unter Berücksichtigung der oben angeführten Stellungnahmen der verschiedenen orthodoxen Schwesterkirchen und nach sorgfältigem Studium der bestehenden kirchlichen Kanones, die bestimmen, daß eine Hochzeit zwischen einem orthodoxen Gläubigen und einem Nichtorthodoxen bzw. einem Ungläubigen nur stattfinden kann nach Aufnahme des Nichtorthodoxen bzw. Ungläubigen in die bei B. Gardašević, Die Gültigkeit der römisch-katholischen Sakramente bei den Orthodoxen, in: Taufe und Firmung, Regensburg 1971, S. 137f. Bezüglich der Griechen, mit denen nach Lage der Dinge der Abschluß konfessionsverschiedener Ehe am festesten vorkommen dürfte, vgl. D. Salachas, La legislazione sui matrimoni misti in vigore in Grecia. Dati storici e giuridici, in: Nicolaus. Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica 2 (1974) 315–343.

¹³⁴ Ohne daß von Mißbilligung die Rede wäre, heißt es im selben Dokument: »Die Kirche Griechenlands hält dafür, daß in der Frage der Ehe mit Nichtchristen die Vorkonziliäre Konferenz das Prinzip der Ökonomie akzeptieren und anwenden könnte.«

Kirche, schlägt die Kommission vor, daß Mittel und Wege der Anwendung der Ökonomie in dieser Angelegenheit studiert werden sollen und daß es in der Zwischenzeit den lokalen orthodoxen Kirchen überlassen sein soll zu entscheiden, ob Ökonomie in Notfällen angewandt werden soll.¹³⁵

In unserer Frage ist die Vorgehensweise gemäß Ökonomie in allen orthodoxen Kirchen gebräuchlich. Daher kann auch in jenen Kirchen, die hinsichtlich der Beurteilung der Katholiken die strengsten Normen uneingeschränkt fortgelten lassen – sogar in der russischen Auslandskirche, die diese Normen erst 1971 aufs neue sanktionierte – bei der Zulassung konfessionsverschiedener Ehen eine Praxis herrschen, die sich für den Außenstehenden in nichts von der Praxis jener Kirchen abzuheben scheint, welche die Ehen zwischen Orthodoxen und Katholiken mit N. Milasch erlauben. Konfessionsverschiedene Brautpaare können in der Gegenwart in allen orthodoxen Kirchen damit rechnen, daß ihre Ehe (eventuell unter entsprechenden Kautelen hinsichtlich der Kindererziehung) eingesegnet wird – sei es, weil ihnen die Kirchenordnung die Möglichkeit dazu *ex lege* einräumt; sei es, weil der Bischof es ihnen gemäß Ökonomie zubilligt.

Als in der Orthodoxie die einschränkenden Bestimmungen gegen die konfessionsverschiedenen Ehen erlassen wurden, hatten die altorientalischen Kirchen bereits ihren Sonderstatus. Die Bestimmungen erlangten bei ihnen also nicht ohne weiteres Rechtskraft. Doch bezogen im Lauf der Zeit auch sie zur Mischehe eine eher ablehnende Haltung und suchten zu erreichen, daß Christen anderer Konfession zu ihnen übertreten, ehe sie heirateten. Die Rechtsverhältnisse in den islamischen Staaten der Vergangenheit, die den Kirchen das gesamte Personenrecht (einschließlich aller zivilrechtlichen Auswirkungen des Eheabschlusses bis hin zum Erbrecht) überantworteten¹³⁶, trugen viel zum Aufkommen dieser Haltung bei, denn die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichte in zivilrechtlichen Streitfällen setzte Klarheit über die Kirchenzugehörigkeit bei Mischehen voraus. In einzelnen Staaten des Vorderen Orients und Nordafrikas besteht dieser Zustand auch in un-

¹³⁵ Der gesamte sich auf konfessionsverschiedene Ehen beziehende Text der Synodenvorlage über die Ehehindernisse ist deutsch zugänglich in: *Una Sancta* 28 (1973) 183 und 195.

¹³⁶ Vgl. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut 1958.

serer Zeit ganz oder teilweise fort¹³⁷ und erschwert wegen bürgerlicher und prozeßrechtlicher Konsequenzen die Problematik der bekenntnisverschiedenen Ehen¹³⁸. Die Möglichkeit, daß solche geschlossen werden, wird von allen altorientalischen Kirchen eingeräumt.

b) Die Formpflicht

Daß das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit vom katholischen Kirchenrecht nur als verbietendes, nicht als trennendes Hindernis eingestuft ist, verlor seine praktische Bedeutung, als mit der Kodifikation des katholischen Kirchenrechts allgemein durchgesetzt wurde, daß konfessionsverschiedene Ehen mit einem katholischen Partner nach der kanonischen Eheschließungsform der katholischen Kirche geschlossen werden müssen, um gültig zu sein. Mit dem Codex Iuris Canonici wurde allen Katholiken des römischen Ritus, für die andere Regelungen in Kraft waren, die entsprechenden Auflagen gemacht; das Ius matrimoniale orientalium brachte im Jahr 1949 dasselbe auch für die Katholiken der orientalischen Riten. Da mithin keine Ehe¹³⁹, an der ein Katholik beteiligt war, von der katholischen Kirche mehr als gültig anerkannt wurde, wenn sie ohne Mitwirken eines zuständigen katholischen Priesters geschlossen wurde, konnte es nicht mehr vorkommen, daß konfessionsverschiedene Ehen ohne kirchliche Dispens gültig, aber unerlaubt geschlossen worden wären. Das Zweite Vatikanische

¹³⁷ Vgl. den Abschnitt »Die praktische Bedeutung des religiösen Eherechts in der Gegenwart« in der in Anm. 97 zitierten Arbeit J. Praders.

¹³⁸ Die Seelsorger sollten Mädchen aus Mitteleuropa, die mit einem Nichtkatholiken aus jenen Ländern eine Ehe eingehen wollen, unbedingt auf die überraschenden zivil- und personenstandsrechtlichen Konsequenzen hinweisen, die der Eheabschluß haben kann, wenn das Paar in die Heimat des Gatten zurückkehrt. Unter Umständen kann dann nämlich das kanonische Recht der Kirche des Ehegatten ausschlaggebend werden für privatrechtliche Angelegenheiten, die in der Heimat der Gattin durch staatliche Gesetze und vor der staatlichen Gerichtsbarkeit geregelt werden, aber in der Heimat des Gatten der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterliegen. Die komplexen, noch dazu von Land zu Land unterschiedlichen Verhältnisse hier im einzelnen darzulegen, ist nicht möglich. Es empfiehlt sich, in jedem einzelnen einschlägigen Fall genaue, auf das voraussetzliche Aufenthaltsland (oder die Aufenthaltsländer) des Paares bezogene Rechtsauskünfte einzuholen. Außerdem ist zu bedenken, daß es Europäerinnen schwerfällt, sich in die Mentalität, Sitten und Gebräuche einer islamisch geprägten Umwelt einzuleben. Aus praktischer Erfahrung mit Problemen solcher Art berichtet J. Schneider, Sozialarbeit in Istanbul, in: H. Wilschowitz, Deutschsprachige kath. Gemeinde in der Türkei 1954–1979, S. 67 (Missionsreferat, Niedermünstergasse 1, 8400 Regensburg). – ¹³⁹ Un-

Konzil beendet diesen Zustand wieder, indem es verfügte: »Um der Ungültigkeit von Ehen vorzubeugen sowie um der Dauerhaftigkeit der Ehe, ihrer Heiligkeit und dem häuslichen Frieden Rechnung zu tragen, bestimmt das Heilige Konzil, daß für Ehen zwischen katholischen Ostchristen und getauften, ostkirchlichen Nichtkatholiken die kanonische Eheschließung nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben ist. Zur Gültigkeit einer solchen Ehe genügt die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers. Voraussetzung dafür ist, daß die sonstigen Rechtsvorschriften eingehalten werden.«¹⁴⁰ Die damit eingetretene Rechtsungleichheit zwischen Katholiken der östlichen Riten und Katholiken des römischen Ritus, daß die einen gültig vor einem Priester der orthodoxen oder altorientalischen Kirchen heiraten konnten, die anderen nicht, beseitigte ein Dekret der Orientalischen Kongregation vom 22. 2. 1967, welches die Regelung, die das Vatikanische Konzil für die katholischen Ostchristen traf, auch auf die Katholiken des römischen Ritus ausdehnte.¹⁴¹ »Matrimonia mixta« bezieht sich ausdrücklich auf dieses Dekret.¹⁴² Von der katholischen Kirche als gültig anerkannt ist somit jede konfessionsverschiedene Ehe, die ein katholischer Partner mit einem orthodoxen oder altorientalischen Partner in dessen Kirche eingeht und vom dortigen Priester einsegnen läßt. Damit eine solche Eheschließung auch erlaubterweise, d. h. unter voller Zustimmung der katholischen Kirche, erfolge, muß der katholische Partner bei seiner Kirche um Dispens vom Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit und um Entbindung von der Formpflicht nachsuchen. beschadet selbstverständlich des oben in Anm. 85 zitierten can. 1098 CIC bzw. can. 89 »Crebrae allatae«, der den Fall regelt, daß kein Priester erreichbar ist.

¹⁴⁰ Dekret für die katholischen Ostkirchen, Art. 18.

¹⁴¹ Acta Apostolicae Sedis 59(1967)165 f.

¹⁴² Es heißt dort: »8. Die Mischehen müssen nach der katholischen Eheschließungsform geschlossen werden; dies wird als Bedingung zu ihrer Gültigkeit verlangt, unbeschadet der Vorschrift des Dekrets »Crescens Matrimonium«, das die Kongregation für die Ostkirche am 22. 2. 1967 erlassen hat.« Im erwähnten Dekret wurde verfügt, »daß überall auf Erden, um der Ungültigkeit von Ehen zwischen Gläubigen des lateinischen Ritus und gläubigen nichtkatholischen Christen der östlichen Riten vorzubeugen, um der Dauerhaftigkeit und Heiligkeit der Ehen Rechnung zu tragen, und um die Liebe zwischen den katholischen Gläubigen und den nichtkatholischen östlichen Gläubigen zu fördern, beim Abschluß von Ehen zwischen Katholiken – seien sie Orientalen oder Lateiner – und nichtkatholischen östlichen Gläubigen die kanonische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben ist. Zur Gültigkeit einer solchen Ehe genügt die Anwesenheit eines gültig geweihten Amtsträgers. Voraussetzung dafür ist, daß die sonstigen Rechtsvorschriften eingehalten werden.«

Wegen der großen Bedeutung, die die orthodoxe Dogmatik dem priesterlichen Segen für das Zustandekommen der sakramentalen Ehe beimißt, hat die gottesdienstliche Feier des Eheabschlusses in der Orthodoxie noch wichtigeren Rang als bei den Katholiken. Da in der Orthodoxie die Segenshandlung des geweihten Priesters im Mittelpunkt steht, nicht wie bei den Katholiken das Erfragen des Ehekonsenses durch den zuständigen Gemeindepfarrer bzw. durch seinen beauftragten Vertreter, findet eine Trauung in der katholischen Kirche wegen des sakramentalen Priestertums der Katholiken bei der Mehrzahl der Orthodoxen leicht volle Anerkennung. So heißt es in der 1971 von der Ersten Vorbereitenden Konferenz für die Heilige und Große Synode erstellten Vorlage über die Ehehindernisse: »Im Anschluß an die römisch-katholische Entscheidung, die Gültigkeit der vor einem orthodoxen Priester zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Christen geschlossenen Ehe anzuerkennen, hat auch die Kirche Rußlands beschlossen, die Gültigkeit von unter außerordentlichen Umständen mit der Genehmigung eines orthodoxen Bischofs vor einem katholischen Priester geschlossenen Ehe anzuerkennen.«¹⁴³ Eine Konferenz der Metropoliten aller europäischen Auslandsdiözesen des Ökumenischen Patriarchats, die im Februar 1976 in Chambésy tagte, war sich darüber einig, »die Ehen orthodoxer Christen mit Christen anderer Konfessionen und nach deren Ritus sollten die Anerkennung und Zustimmung der Orthodoxie finden vorausgesetzt, daß auch bei diesen Kirchen die Ehe als Sakrament anerkannt wird.«¹⁴⁴ Eine gegenteilige Position hält die Kirche von Griechenland, die – wie übrigens auch der griechische Staat¹⁴⁵ – keine Ehe eines orthodoxen Griechen anerkennt, wenn diese nicht vom orthodoxen Pfarrer eingegnet wurde.

¹⁴³ Una Sancta 28(1973)183 und 195.

¹⁴⁴ Vgl. A. Basdekis, Das Ökumenische Patriarchat und seine Auslandsdiözesen, in: Ökumenische Rundschau 25(1976)412–416, Zitat auf S. 415. In der orthodoxen Kirche haben die Diakone keine Vollmacht, Trauungen vorzunehmen, da es nach orthodoxem Herkommen den Diakonen nicht zusteht, einen gottesdienstlichen Segen zu erteilen. Wenn orthodox-katholische Ehepaare in der katholischen Kirche heiraten, sollten sie also tunlichst von einem Priester getraut werden. Dann ist der Frage, ob die Orthodoxie die Formpflicht auch im Fall der Trauung durch einen katholischen Diakon für erfüllt ansehen kann, von vorne herein der Boden entzogen.

¹⁴⁵ Auch wenn ein griechischer Staatsbürger (oder eine Staatsbürgerin) orthodoxer Konfession im Ausland heiratet, ist die Ehe vor dem griechischen Staat null und nichtig, falls dies nicht vor dem zuständigen orthodoxen Pfarrer geschieht, gleichgültig, ob der

Die altorientalischen Kirchen betrachten eine von einem katholischen Priester eingesegnete Ehe eines konfessionsverschiedenen Paares als gültige Ehe.

c) Aus dem unterschiedlichen Umfang der Ehehindernisse erwachsende Probleme

Da die katholische Kirche, die altorientalischen Kirchen und die Mehrheit der autokephalen orthodoxen Kirchen die Eheschließung konfessionsverschiedener Paare auch in der Kirche des jeweils andersgläubigen Partners als gültig anerkennen, kann der Fall eintreten, daß ein Paar, dessen Eheschließung in der einen Kirche wegen eines Ehehindernisses verboten wäre, in der anderen Kirche stattfinden kann, denn die Ehehindernisse sind nach den verschiedenen kirchenrechtlichen Traditionen unterschiedlich umschrieben. Kann auch dann die Ehe von beiden Schwesterkirchen als gültig anerkannt werden?

Einfach ist es, wenn es um ein Ehehindernis geht, von dem mehr oder weniger häufig durch die zuständige kirchliche Autorität Befreiungen erteilt werden; die Schwesterkirche wird dann keine Schwierigkeit haben, die Bedenken gegen diese Ehe zu überwinden. Wenn die Heilige und Große Synode der Orthodoxie auf der Basis jener Beschlüsse, die 1976 von der Ersten Vorsynodalen Konferenz gefaßt wurden, abgehalten wird, ist zu erwarten, daß solche Fälle in Zukunft seltener werden, denn es wurde vorgesehen, daß die von der Orthodoxie festgesetzten Ehehindernisse einem »aggiornamento« unterzogen werden¹⁴⁶; eine Verringerung der Unterschiede ist dabei wohl zu erwarten. Solange die Neuordnung aber noch nicht erfolgte – in einigen Fällen vielleicht auch noch nachher – können insbesondere die Unterschiede bezüglich der

nichtorthodoxe Ehepartner einer christlichen Kirche angehört oder nicht, und wenn ja, welcher. Nach Hause zurückgekehrt, wäre der Grieche nach dem Personenstandsrecht seines Heimatlandes jeder Verpflichtung gegenüber dem ihm vor einem Standesamt oder in einer nichtorthodoxen Kirche angetrauten Partner ledig. Außerdem gelten alle Kinder aus einer solchen Ehe vor dem griechischen Gesetz für illegitim und sind in Griechenland von der gesetzlichen Erbfolge ausgeschlossen. Die Sorgepflicht für die jungen Menschen muß darum die katholischen Seelsorger veranlassen, im Fall einer Heirat mit orthodoxen Griechen auf die orthodoxe Trauung zu drängen. Es mag aber sein, daß die Situation in Griechenland in absehbarer Zeit einen Wandel erfährt, denn die Einführung einer Ziviltrauung steht auch in Griechenland zur Zeit zur Diskussion.

¹⁴⁶ Vgl. den in Anm. 3 zitierten Beitrag, S. 296–302.

natürlichen, bürgerlichen und geistlichen Verwandtschaft und Schwägerschaft zur Zulassung hier und zur Ablehnung der Eheschließung dort führen. Vielleicht kann beim offiziellen Dialog zwischen den Kirchen die Absprache erfolgen, die Ehefähigkeit jedes Partners beim Abschluß einer konfessionsverschiedenen Ehe nach dem Kirchenrecht seiner eigenen Kirche festzustellen; dies führte jedoch auch nur in Fällen weiter, in denen Tatsachen oder Eigenschaften bewertet werden, die nur einen Partner betreffen, nicht aber bei Verwandtschaft und Schwägerschaft. Da die Kirchen mit dem Verbot der Ehe wegen Verwandtschaft und Schwägerschaft aber dieselben Ziele verfolgen, ist trotz aller Unterschiede die Übereinstimmung hinreichend groß, daß sich kaum Fälle ergeben dürften, in denen die katholische Kirche nicht mit Dispens bzw. Sanatio und die östlichen Kirchen nicht durch Anwendung der Ökonomie zu einer Lösung kommen könnten.

Ernste Probleme ergeben sich, weil die Orthodoxie ein Ehehindernis kennt, das eine vierte Eheschließung streng verbietet und in der katholischen Kirche gänzlich unbekannt ist, und wegen der ungleichen Fassung, die das Hindernis des bestehenden Ehebandes in der katholischen Kirche und in den Kirchen des Ostens erhielt.

N. Milasch schreibt: »Die Kanones gestatten dem nach der ersten Ehe verwitweten Ehegatten die Abschließung der zweiten Ehe; sie gestatten auch die Abschließung der dritten Ehe für den nach der zweiten Ehe verwitweten Ehegatten, jedoch unter Androhung der betreffenden Kirchenbuße. Die nach der dritten Ehe verwitwete Person kann keine neue Ehe schließen. Die diesbezügliche kanonische Bestimmung wurde in der Synode von Konstantinopel im Jahr 920 erlassen, welche verfügt, daß niemand eine vierte Ehe schließen dürfe; die trotzdem geschlossene Ehe soll als nicht bestehend angesehen werden und die betreffenden Personen sollen durch Ausschließung aus der Kirche bestraft werden; selbst das Betreten der Kirche soll den Betroffenen während des Bestandes dieser Ehe untersagt werden. Diese im Jahr 997 von Kirche und Staat bestätigte Synodalverordnung hat in alle Kanonensammlungen der morgenländischen Kirche Eingang gefunden, und bildet das Verwitwetsein nach der dritten Ehe ein absolutes Ehehindernis.«¹⁴⁷ In der bereits mehrfach zitierten Vorlage über die Ehehin-

¹⁴⁷ N. Milasch, a.a.O., S. 599f.

dernisse aus dem Jahr 1971 heißt es: »Die orthodoxe Kirche verbietet die vierte Ehe absolut und kategorisch.«¹⁴⁸

Das Ehehindernis des bestehenden Ehebandes, wie es in der orthodoxen Kirche verstanden wird, umschreibt J. Zhishman: »Wer in einer gültigen Ehe lebt, kann, solange eine natürliche oder rechtmäßige Trennung derselben nicht erfolgt ist, mit einer anderen Person keine neue Ehe schließen. Sofern über die erfolgte Trennung noch ein Zweifel besteht, muß durch rechtlich überzeugende Beweise dargetan werden, daß die frühere Ehe sei es durch den Tod des Ehegatten erloschen oder sonst aus rechtmäßigen Gründen aufgelöst worden ist.«¹⁴⁹

Wenn also ein bekenntnisverschiedenes Paar, von dem der eine Partner zum vierten Mal heiraten wollte, in der orthodoxen Kirche um die Trauung ansucht, wird es abgewiesen; aber es kann in der katholischen Kirche heiraten. Hingegen kann ein Paar, von dem ein Partner vorher bereits in einer sakramentalen Ehe lebte und geschieden wurde, in der katholischen Kirche nicht getraut werden; doch es ist nicht ausgeschlossen, daß es vom Pfarrer des orthodoxen Partners getraut wird. Vielleicht werden die Kirchen vereinbaren, daß die Ehefähigkeit der Partner nach deren eigenem Kirchenrecht beurteilt werde – d. h. daß in einer katholisch-orthodoxen Ehe der orthodoxe Partner nicht zum dritten Mal verwitwet sein darf und der katholische Partner nicht geschieden; dann wird ausgeschlossen, daß in der fremden Kirche heiraten kann, wer es in der eigenen nicht darf. Aber auch dann kann die katholische Kirche die Trauung nicht verweigern, wenn der katholische Partner zum dritten Mal verwitwet ist, und die orthodoxe Kirche kann es nicht, wenn der orthodoxe Partner die nach orthodoxem Recht rechtmäßige Auflösung der Ehe erlangte.

Die Frage nach dem Wert, den die Kirchen in solchen Fällen dem Eheabschluß zubilligen können, wird ebenfalls beim theologischen Dialog zwischen ihnen zu erörtern sein. Vielleicht kann auch hier die Brücke bauen helfen, was wir oben über die Annäherung der Standpunkte in der Frage der Ehescheidung darlegten. Wenn auf dem von

¹⁴⁸ Der in die Übersetzung in *Una Sancta* nicht aufgenommene Teil der Vorlage ist zu finden in: *Towards the Great Council*, London 1973, S. 32f.

¹⁴⁹ J. Zhishman, a.a.O., S. 373f. Über die rechtmäßigen Gründe für eine Auflösung der Ehe war oben in den Abschnitten über die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe ausführlich die Rede; vgl. S. 89–91 und 96–103.

J. Ratzinger und J. Meyendorff vorgeschlagenen Weg eine Übereinkunft der katholischen und der orthodoxen Kirche erfolgen sollte, müßten beide Kirchen auch dazu kommen können, daß sie in diesen beiden Fällen, in denen sie selber die Ehe nicht einsegnen, in denen es aber die Schwesterkirche tut, das Ehepaar wie rekonzilierte Sünder behandeln, deren Wiederverheiratung sie zwar nicht gutheißen, denen sie aber trotzdem die Zulassung zur Kommunion nicht verweigern.

8. Gottesdienstgemeinschaft beim öffentlichen Kult, die keine Teilnahme an den Sakramenten der anderen Kirche mitein- schließt

Im Abschnitt über die »communicatio in sacris« wurde aufgezeigt, daß zwei Prinzipien zu beachten sind, wenn sich die Frage stellt, ob trotz der bestehenden Kirchenspaltung eine eingeschränkte Gottesdienstgemeinschaft erlaubt werden darf. Die Gottesdienstgemeinschaft bezeugt Einheit; also müssen die Kirchen in Ehrlichkeit die bestehende Spaltung eingestehen und Zurückhaltung üben. Andererseits nötigt die Sorge um das Heil, daß die Kirchen wegen der engen Verwandtschaft, die trotz der Spaltungen zwischen ihnen fortbesteht, ihre Tore möglichst weit offen halten für vereinsamte Gläubige der Diaspora, die in ihrer eigenen Kirche zu den Gnadenmitteln nicht hinreichend Zutritt haben. Dies gilt für alle Fälle von »communicatio in sacris« beim öffentlichen Kult. Aber die Kirchen kennen eine Rangordnung, nach der sie bei einigen Gottesdiensten leichter dem gewährenden Prinzip den Vorzug geben, bei anderen Feiern größere Zurückhaltung für erforderlich halten. Für das eucharistische Mahl, dem heiligsten aller Gottesdienste, stellen die Kirchen die strengsten Forderungen; mit ähnlichem Ernst prüfen sie auch hinsichtlich der übrigen heiligen Sakramente, ob hinreichende Gründe für das Gewähren einer Ausnahme vorliegen. Dies wird leichter verständlich, wenn man bedenkt, daß auch den eigenen Gläubigen der einzelnen Kirchen unter Umständen der Zugang zu den Sakramenten verwehrt werden muß, wenn ihnen nämlich die rechte Disposition dafür mangelt. Altorientalen, Orthodoxen und Katholiken sind sich einig, daß die Sakramente zwar für alle bestimmt sind, daß aber die Zulassung zu ihnen an Vorbedingun-

gen geknüpft ist. In bestimmten Fällen kommt auf die Kirchen die Pflicht zu, die Sakramentenspendung zu verweigern.

Aber die Kirchen feiern von jeher Gottesdienste, bei denen auch jenen Gläubigen, denen bis zu ihrer Sinneswandlung die heiligen Sakramente verweigert werden müssen, die Teilnahme offensteht. Die Katholiken haben eine Vielfalt von Andachten und volkstümlichen Gottesdienstübungen, von denen manche freilich in letzter Zeit in vielen Pfarren an Bedeutung für das Gemeindeleben sehr einbüßten. Der Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils, den »Wortgottesdiensten« (d. h. Gottesdiensten, bei denen keine Sakramentenspendung erfolgt) wieder größeres Gewicht zu verleihen, müßte dieser Verarmung entgegenwirken. Auch das Chorgebet klösterlicher Gemeinschaften zählt zu den Wortgottesdiensten. Weniger unterschiedlich in den Formen, dafür aber viel stärker verankert in der gottesdienstlichen Praxis jeder Pfarre sind die nichtsakramentalen Gottesdienste der Orthodoxie. Jene Gottesdienste, von denen oben¹⁵⁰ erwähnt ist, daß sie in orthodoxen Gotteshäusern sonntags vor bzw. nach der eucharistischen Liturgie gefeiert werden, gehören hierher; dasselbe gilt von der Vesper bzw. vom Gottesdienst der Nachtwache, welche am Vorabend bereits dem eucharistischen Gottesdienst vorausgingen.

Es gab Zeiten, in denen die Kirchen, mit denen sich diese Handreichung befaßt, die Exkommunikation gegen grob pflichtwidrige Gläubige dermaßen streng handhabten, daß sie solche Sünder selbst von der Teilnahme an Gebetsgottesdiensten (Wortgottesdiensten) ausschlossen. Dies ist seit langem nicht mehr der Fall. Es ist inzwischen auch bei ihnen allen selbstverständlich geworden, daß den Gläubigen anderer Kirchen die Teilnahme an den Gebetsgottesdiensten offensteht. Seelsorger, die vereinsamten Gläubigen einer Schwesterkirche Gelegenheit zur Teilnahme an Gemeindegottesdiensten eröffnen wollen, sollten den nichtsakramentalen Gottesdiensten vermehrt Beachtung schenken, denn die Kirchenordnungen legen der vollen Teilnahme an solchen Gottesdiensten kaum mehr etwas in den Weg. Freilich stören die Sprachschranken, weil bei solchen Gottesdiensten nicht heilige Zeichen, sondern das Wort im Mittelpunkt stehen. Aber ein Großteil

¹⁵⁰ Vgl. S. 65f.

der im deutschen Sprachraum lebenden östlichen Christen hat genügend Deutschkenntnisse, daß der katholische Pfarrer sie auf die Teilnahme vorbereiten kann. Katholische Touristen, die orthodoxe Länder besuchen und dort am Gottesdienst teilnehmen wollen, dürfen versichert sein, daß Vesper und Morgengottesdienst bzw. (in slawischen Ländern) die Nachtwache in der Regel ihrer musikalischen Schönheit und der Feierlichkeit wegen, mit der sie zelebriert werden, auch für den der Sprache Unkundigen zu einem echten geistlichen Erlebnis werden können.

Nach altem Herkommen bedienen sich die Kirchen nicht nur beim Spenden der sieben Sakramente sinnenfälliger Zeichen, durch die den Gläubigen Gottes Gnade vermittelt werden soll. Sie segnen auch Dinge, die für den Alltag des Menschen wichtig sind, sondern sie dadurch vom profanen Gebrauch aus und reichen sie den Gläubigen – insbesondere jenen, die zwar zum Gottesdienst kamen, aber nicht an den Sakramenten teilnahmen – als Unterpand göttlichen Segens. Der katholische Katechismus nennt sie Sakramentalien, da sie als Zeichen besonderen Segens eine Ähnlichkeit mit den Sakramenten haben. Bei den Katholiken hat das Weihwasser die allgemeinste Verbreitung; es findet während des ganzen Jahres Verwendung. An bestimmten Festen segnet man Kerzen und Zweige (so an Mariä Lichtmeß und am Palmsonntag) oder zu anderen Zeiten andere Dinge. Nach Gegenden sind die Bräuche verschieden; besonders Wallfahrtsorte haben einschlägige Gepflogenheiten eigener Art. Von ähnlicher Vielfalt sind die entsprechenden Bräuche in orthodoxen Landen. Aber auch die Orthodoxie hat Sakramentalien, die sie regelmäßig spendet. Bei der eucharistischen Liturgie bringt man nicht nur Brot zum Altar, damit es zum Leib des Herrn werde, der den Kommunikanten gereicht wird; man segnet auch anderes Brot und reicht es nach Abschluß des Eucharistiegottesdienstes auch denen, die nicht kommunizieren konnten. Bei vielen Gebetsgottesdiensten bezeichnet der Priester die Stirnen der Teilnehmer mit gesegnetem Öl. Die Kirchen, die den Segen der Sakramentalien auch solchen Gläubigen gewähren, denen sie die heiligen Sakramente verweigern müssen, tragen heutzutage keine Bedenken mehr, sie den Gläubigen aus Schwesterkirchen auszuteilen, wenn diese dem Gottesdienst beiwohnen. Entsprechende Aufklärung über den Sinn der Sakramentalien vorausgesetzt, sind sie eine gute Gelegenheit für echte

»communicatio in sacris«, die von den Kirchen gebilligt wird¹⁵¹. Katholische Pfarrer, die in ihrer Gemeinde lebenden östlichen Christen brüderliches Entgegenkommen erweisen wollen, sollten diese besonders gut über die Sakramentalien unterrichten. Katholische Touristen in östlichen Ländern können, wenn sie sehen, daß viel Volk zu einer Segnung strömt, getrost fragen, ob sie sich anschließen dürfen, denn meist handelt es sich dabei um die Austeilung eines nichtsakramentalen Zeichens.

¹⁵¹ Nur Extremisten wie jene Athosmönche, von denen oben S. 62f., die Rede war, verweigern diese Billigung. Sie erlangen in der Presse mitunter viel Publizität, sind aber nur eine verschwindende Minorität.

IV. Besondere Pastoralprobleme

Die Teilnahme orthodoxer Kinder am katholischen Religionsunterricht

An deutschen, österreichischen oder Schweizer Schulen orthodoxen bzw. altorientalischen Religionsunterricht einzuführen, kann nur in wenigen Sonderfällen, etwa in den Ballungszentren der Gastarbeiter, wo eigene Schulklassen für deren Kinder geführt werden, oder in ähnlich gelagerten Ausnahmefällen erwogen werden. Auch am außerschulischen Religionsunterricht, den orientalische Kirchengemeinden am Sitz der Pfarre und manchmal darüber hinaus auch an anderen Orten ihres Pfarrgebiets eingerichtet haben, kann erfahrungsgemäß nur ein Teil der Kinder teilnehmen. Die weiten Anfahrtswege und manche andere Gründe sind hinderlich. Um aber auch Kindern, die ohne eigenen orthodoxen bzw. altorientalischen Religionsunterricht heranwachsen, eine katechetische Unterweisung angedeihen zu lassen, wurde mancherorts erwogen, sie am katholischen Religionsunterricht teilnehmen zu lassen. Die katholischen Religionslehrer sollten sich einer entsprechenden Bitte von seiten der Eltern dieser Kinder bzw. von deren Seelsorgern nicht verschließen¹⁵².

Die Zulassung orthodoxer oder altorientalischer Kinder zum katholischen Religionsunterricht kann aber nur sinnvoll sein, wenn sie als ökumenischer Dienst an den Schwesterkirchen verstanden wird. Diese müssen die Gewißheit haben, daß kein Versuch erfolgt, die Kinder in die katholische Ortsgemeinde herüberzuziehen. Manchem orthodoxen Priester, der um die leidigen Erfahrungen seiner Heimatkirche mit proselytistischen Initiativen katholischer Kleriker weiß, mag es nicht leichtfallen, einen solchen ökumenischen Dienst für möglich zu halten.

¹⁵² Da sich die Unterrichtsgesetzgebung in den verschiedenen Ländern beträchtlich unterscheidet, könnte es da oder dort zu rechtlichen Bedenken der Schulleitungen gegen die Zulassung kommen. In Rücksprache mit dem bischöflichen Schulamt dürfte der Religionslehrer sicher einen Weg finden können, auf dem die entsprechende Bitte rechtlich unanfechtbar eingereicht werden kann.

Die katholischen Partner sollen Verständnis hierfür aufbringen. Aber der orthodoxe Klerus im deutschen Sprachraum möge bedenken, daß hier – wie im 1. Abschnitt dieser Handreichung ausgeführt – die lange Erfahrung des Nebeneinanders verschiedener Konfessionen günstigere Vorbedingungen für einen ökumenischen Bruderdienst zwischen den Kirchen schuf, als sie in manchen Heimatländern der orientalischen Kirchen bestehen.

Wo eine solche Hilfe geleistet wird, läßt es sich vielleicht einrichten, daß der Pfarrer des orthodoxen bzw. altorientalischen Kindes wenigstens einmal im Schuljahr an einer Unterrichtsstunde teilnimmt. Dann kann vor der ganzen Klasse deutlich bekundet werden, daß der katholische Religionslehrer bezüglich des betreffenden Kindes einen stellvertretenden Dienst ausübt. Zugleich hätten die katholischen Schüler die beste Gelegenheit, sich aus erster Hand über die östliche Schwesterkirche Auskunft geben zu lassen.

Zu weitaus den meisten Themen, mit denen sich der katholische Religionsunterricht befaßt, gäbe es keine anderen Antworten, wenn sie von einem orthodoxen Priester erläutert würden, da sie zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche nicht kontrovers sind. Außer in der Ekklesiologie und bei der Einübung der gottesdienstlichen Praxis und der sakramentalen Frömmigkeit behandelt der katholische Religionslehrer in der Regel kaum Fragen, zu denen er anwesende orthodoxe Schüler auf grundlegende Unterschiede hinweisen müßte. Bis Vertreter der beteiligten Kirchen gemeinsam einen katechetischen Leitfaden für die Behandlung dieser Themen erstellen¹⁵³, kann sich der katholische Religionslehrer anhand bereits vorliegender konfessionskundlicher Darstellungen einschlägig vorbereiten¹⁵⁴. Die Bereicherung des Unterrichts um Ausführungen, die mit Rücksicht auf orthodoxe Schüler ratsam sind, kommt den katholischen Mitschülern sehr

¹⁵³ Überlegungen hierzu sind seit einiger Zeit bereits in Gang.

¹⁵⁴ Besonders zu empfehlen sind die 8. Auflage von A. Algermissen, *Konfessionskunde*, Paderborn 1966, sowie F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München 1971. In beiden Büchern werden die einzelnen östlichen Kirchen in ihren Besonderheiten, aber auch das für mehrere Kirchen gemeinsam Gültige gut dargelegt. Aus ihnen läßt sich daher leicht entnehmen, was wegen der genauen Kirchenzugehörigkeit der konkret in Frage stehenden Schüler zu beachten ist. Weitere Literaturangaben zur Vorbereitung einzelner Themen können aus der in Anm. 2 benannten Übersicht entnommen werden.

zugute, da in den deutschsprachigen Ländern bekanntlich ein Informationsdefizit über den christlichen Osten besteht. Wenn dieses langsam aber sicher abgebaut wird, hat auch die katholische Kirche Nutzen aus dem ökumenischen Dienst, der durch den Religionsunterricht orthodoxen Kindern geleistet wird.

Bestehen bleibt freilich das Problem, daß sich orthodoxe Kinder, die einen solchen Religionsunterricht empfangen, auch wenn sie in allen Unterscheidungslehren getreu über die orthodoxe Position aufgeklärt werden und unbeirrt zu ihrer angestammten Kirche stehen, im Denken und mit der Zeit auch im Frömmigkeitsleben über kurz oder lang von jenen Christen unterscheiden werden, die im Heimatland ihrer jeweiligen Kirche aufwuchsen. Ein gewisser Mentalitätswandel ist unvermeidlich. Doch ist zu bedenken, daß diese Kinder einem Mentalitätswandel auch dann unterliegen, wenn sie in allen Schulfächern außer dem Religionsunterricht mit deutschen, österreichischen oder Schweizer Kindern gemeinsam unterrichtet werden¹⁵⁵. Jene orthodoxen und altorientalischen Kirchen, die im deutschen Sprachgebiet nicht nur für vorübergehend hier arbeitende Gläubige Seelsorge üben, sondern in diesen Ländern echt heimisch werden wollen, können sich der Mühe nicht auf die Dauer entziehen, nach Mitteln und Wegen zu suchen, die eine Synthese aus dem kulturellen Leben Mitteleuropas und ihrer angestammten kirchlichen Tradition erlauben.

*Wie findet der katholische Seelsorger den zuständigen Priester
für orthodoxe Christen, die noch keinen Kontakt
zu einer Kirchengemeinde aufnahmen?*

Aus zweierlei Gründen kann sich diese Frage aufdrängen: wenn orthodoxe Christen den Wunsch nach Wiederaufnahme des Kontakts zu ihrer Kirche hegen und den Ortsgeistlichen um Rat fragen, wie sie ihn finden, oder wenn anläßlich einer geplanten Eheschließung zwischen einem katholischen und einem orthodoxen Partner eine gültige kirchenrechtliche Urkunde von orthodoxer Seite eingeholt werden muß.

¹⁵⁵ Die prägende Kraft, die das kulturelle Milieu für das orthodoxe kirchliche Leben haben kann, ist aufgezeigt an einem Beispiel der orthodoxen Kirchengeschichte in dem in Anm. 27 zitierten Beitrag.

Der Ortsgeistliche soll dann bedenken, daß jener orthodoxe Priester, der für kirchenrechtliche Beurkundungen durchaus als zuständig gelten kann, möglicherweise nicht der Priester ist, an den man die Gläubigen verweisen soll, die eine seelsorgerliche Betreuung wünschen.

Am einfachsten liegt der Fall, wenn es um orthodoxe Gastarbeiter aus Griechenland oder Jugoslawien geht; für sie sind in den deutschsprachigen Gebieten zahlreiche Pfarren eingerichtet, deren Priester aus der Heimat der Gastarbeiter stammen und von den Kirchen der Heimatländer für die Gastarbeiter gesandt wurden. Sie sind in jeder Hinsicht die gesuchten zuständigen Priester. Ebenfalls einfach sind die Verhältnisse bei den Altorientalen, die nicht (was die Armenier angeht, zumindest in Europa nicht) in verschiedene Autokephalien oder Jurisdiktionen geteilt sind. Der nächste erreichbare Priester der koptischen, der syrischen, der armenischen oder der südindischen syrisch-orthodoxen Kirche ist mit Sicherheit der für die Gläubigen zuständige Priester.

Wegen der im Abschnitt über die orthodoxen Gläubigen im deutschen Sprachraum erwähnten Ausbildung vieler Autokephalien und Jurisdiktionen in der Orthodoxie¹⁵⁶ kann es schwierig sein, den rechten Seelsorger für orthodoxe Emigranten zu finden. Haben diese den Kontakt mit ihrer Kirche seit langem verloren, wird ein neuer vermutlich nur dann zustande kommen können, wenn der Priester an den Erinnerungen anzuknüpfen vermag, die ihnen von den Kirchenbesuchen aus früherer Zeit haften blieben. Das aber bedeutet, daß der Priester, mit dem sie Verbindung aufnehmen, ihrer eigenen Nationalkirche zugehören muß. Trotz der Einheit des Kultes unterscheidet sich nämlich das gottesdienstliche Leben der einzelnen autokephalen Kirchen. Zwar stimmen die Gebetstexte und der Ablauf des Gottesdienstes in allen Kirchen fast ganz überein; doch die Gottesdienste werden in verschiedenen Sprachen und, was noch viel stärker hervortritt, nach sehr unterschiedlichen musikalischen Traditionen gefeiert, so daß sie sich von Land zu Land dem Stil nach stark unterscheiden und darum das erlebnishaft Element, das beim orthodoxen Gottesdienst eine wichtige Rolle spielt, eine je eigene Färbung erhält. Unterschiedlich sind in den einzelnen orthodoxen Kirchen auch die Frömmigkeitsformen und

¹⁵⁶ Vgl. S. 21–27.

die Gepflogenheiten der kirchlichen Praxis. Katholiken sind in der Regel zuerst von dem Bewußtsein geprägt, einer Weltkirche anzugehören, und messen daher den speziellen Eigenheiten des Katholizismus eines bestimmten Landes nur untergeordnete Bedeutung bei. Sie vermögen es oft kaum zu begreifen, in welchem Ausmaß bei orthodoxen Christen das Bewußtsein, orthodox zu sein, verschmolzen ist mit dem Bewußtsein, es so zu sein, wie das Orthodox-Sein in ihrer jeweiligen Nationalkirche gefärbt ist. Es hätte normalerweise wenig Sinn, wenn der katholische Ortspfarrer sich nicht die Mühe machte, nach einem mit dem um Rat fragenden orthodoxen Christen gleichnationalen Priester zu forschen, sondern ihm statt dessen nur die Anschrift der nächstgelegenen orthodoxen Pfarre mitteilte. Die intensive Verflechtung des Bewußtseins, orthodox zu sein, mit dem Bewußtsein, einer bestimmten nationalen Tradition zuzugehören, führt überdies noch dazu, daß sich viele politische Emigranten nicht in solche Kirchengemeinden ihrer Nationalität eingliedern können, welche die neuen politischen Verhältnisse in ihrem Heimatland akzeptieren. Stammt der ratsuchende orthodoxe Christ also aus einem Land, in dem es in unserem Jahrhundert eine grundlegende politische Umwälzung gab, dann ist es ratsam, ihn zu fragen, ob er einverstanden ist, sich an einen Priester zu wenden, der unter der Jurisdiktion der Kirche des Heimatlandes steht. Dann erst wird man in der Lage sein, den für die Seelsorge an diesem orthodoxen Christen wirklich richtigen und zuständigen Priester ausfindig zu machen¹⁵⁷.

Weit einfacher ist es, wenn nicht ein Seelsorger für einen lange dem kirchlichen Leben entfremdeten Christen, sondern ein zuständiger Pfarrer für eine Beurkundung in einem Eherechtskasus gesucht wird. Nimmt der in dem Eherechtsfall verwickelte orthodoxe Christ am Leben einer orthodoxen Kirchengemeinde Anteil und betrachtet er deren Priester als seinen Pfarrer, wird man sich zur Erlangung der erforderlichen Papiere selbstverständlich an diesen Priester wenden. Besteht eine solche Verbindung aber nicht, bedarf es zur Erlangung kirchenrecht-

¹⁵⁷ An die Priester der oben, S. 26, erwähnten orthodoxen Splitterkirchen von extrem nationaler Zielsetzung braucht man in diesem Zusammenhang nicht zu denken. Deren Anhänger haben sowieso Verbindung zur entsprechenden kirchlichen Organisation.

lich gültiger Dokumente nicht der oben beschriebenen Suche. Das Ökumenische Patriarchat ist der Auffassung, daß es zuständig ist für die orthodoxen Gläubigen in einem jeden Land, in dem keine eigene autokephale orthodoxe Kirche besteht. Diese Auffassung wird zwar nicht von allen Orthodoxen geteilt. Aber hinreichend viele orthodoxe Kanonisten stimmen ihr zu, daß auch die Katholiken Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sich auf sie berufen dürfen, solange nicht eine panorthodoxe Synode Gegenteiliges verfügt. Es ist also in Eherechtsfällen genug, sich an die nächstgelegene Pfarre der vom Ökumenischen Patriarchen für die Griechen im deutschen Sprachraum eingerichteten Diözesen zu wenden. Von dort erlangte Beurkundungen haben die nötige Rechtskraft auch dann, wenn der in den Eherechtsfall verwickelte orthodoxe Christ nicht von griechischer Nationalität ist.

Eine Warnung erscheint in unserem Zusammenhang angebracht vor den sogenannten »Vagantenkirchen«. Sie werden so bezeichnet, weil sie von »episcopi vagantes« (»umherschweifende Bischöfe«) begründet wurden. Vor diesen derzeit mehr als 100 Gruppierungen müssen wir hier warnen, weil sich eine Reihe von ihnen Namen zulegte, durch die sie leicht mit orthodoxen oder altorientalischen Kirchen verwechselt werden könnten. Sie haben mit diesen überhaupt nichts gemeinsam, und es wäre ein großes Unheil, wenn sich ein katholischer Ortspfarrer bei der Suche nach einem Seelsorger für vereinsamte orthodoxe Gläubige wegen der Ähnlichkeit der Namen verleiten ließe, sich an einen »Bischof« oder »Priester« dieser Gruppen zu wenden. Es handelt sich bei den »episcopi vagantes« und ihrem »Klerus« um Personen, die in irregulärer oder heimlicher Weise Weihen erschlichen oder sich, nachdem sie regulär das Weihesakrament empfangen hatten, von ihrer Kirche trennten und eigene Gemeinschaften mit meist nur sehr wenigen Anhängern, aber mit hochtrabenden Namen ins Leben riefen¹⁵⁸. Zwar nicht einfachhin den Vagantenkirchen gleichzustellen, aber bei der Suche nach einem Seelsorger sicher zu übergehen sind solche Gruppen zur Orthodoxie bekehrter westlicher Christen, die sich keiner autoke-

¹⁵⁸ Aufschluß über viele der Vagantenbischöfe und ihre »Kirchen« kann gefunden werden bei E. Plazinski, *Mit Krummstab und Mitra*, Verlag P. Meier, St. Augustin-Buisdorf 1970; P. E. Anson, *Bishops at Large*, London 1964. Wegen der großen Fluktuation in solchen Kreisen kann selbstverständlich über sie keine lückenlose Information vorgelegt werden. Wachsamkeit ihnen gegenüber ist daher stets geboten.

phalen orthodoxen Kirche auf die Dauer einzufügen bereit sind und ihre Kirchenzugehörigkeit laufend wechseln. Solche sind ebenfalls im deutschen Sprachraum zu finden.

Konversion und Proselytismus

Mehrfach wurde in dieser Handreichung mahrend darauf hingewiesen, daß beim Bestreben, vereinzelt Gläubigen einer Schwesterkirche entgegenzukommen, jeder Verdacht vermieden werden müsse, es sei Proselytismus am Werk. Die Mahnungen geschahen nicht grundlos; sie erfolgten, weil es bis in die jüngste Vergangenheit Vorkommnisse gab, die eindeutig als Proselytismus abzulehnen sind. Erinnerung an solches Unrecht und das berechtigte Verlangen, ihm in Zukunft nach Kräften zu wehren, führen aber gelegentlich zu überzogener Vorsicht und verleiten manchmal dazu, als Ursache einer jeden Konversion Proselytismus zu vermuten. Daher erscheint es angebracht, folgende zwei Grundsätze¹⁵⁹ an den Schluß dieser Handreichung zu stellen:

1. *Schwesterkirchen, die in enger Verwandtschaft zueinander stehen, weil sie alle Sakramente – in der Kraft der apostolischen Sukzession auch das Priestertum und die Eucharistie – gemeinsam besitzen und denen somit in der Kraft des Heiligen Geistes die Vollmacht eignet, ihre Gläubigen zum Heil zu führen, können es aus ekklesiologischen Gründen nicht für gerechtfertigt halten, einander Gläubige abzuwerben.*

2. *Wegen des unveräußerlichen Rechts auf Gewissens- und Religionsfreiheit darf es den einzelnen Gläubigen nicht verwehrt werden, eine Konversion vorzunehmen, wenn jemand nach ehrlicher Prüfung aller ihm einsichtigen Gesichtspunkte zu der Überzeugung gelangt, daß der Übertritt in die Schwesterkirche für ihn das Richtige sei.*

Wie bekannt, war es Katholiken, Orthodoxen und Altorientalen lange Zeit hindurch kaum bewußt gewesen, daß ihre Kirchen Schwesterkirchen sind. Die ökumenische Neubesinnung der Gegenwart hat diesbezüglich einen weitgehenden Wandel gebracht, aber sie hat – wie

¹⁵⁹ Zu dem in dieser Handreichung nur sehr kurz besprechbaren Themenkreis des Proselytismus und zu den damit verbundenen zahlreichen Fragen macht weitere Ausführungen: Chrysostomos Konstantinidis, Proselytismus, Ökumenische Bewegung und Orthodoxe Kirche (griechisch), 6 Folgen in: Theologia (Athen) 28–30 (1957–1959).

wir oben¹⁶⁰ aufzeigen mußten – noch nicht bei allen den Mentalitätswandel bewirkt. Da nun die Kirche Christi von ihrem Stifter den Auftrag erhielt, vor aller Welt Zeugnis für ihren Glauben abzulegen und alle Menschen heimzuholen, konnte es geschehen (und es kann auch heute noch geschehen), daß Bischöfe, Priester oder Laien der Meinung sind, das ewige Heil der von ihnen getrennten Christen sei nur gewährleistet, wenn sie diese in ihre eigene Kirche hereinholen. Dem Herrn, der allein die innersten Regungen des menschlichen Herzens richten kann, bleibe das Urteil anheimgestellt, ob der Bekehrungseifer jener Kreise aus lauterer Nächstenliebe erwuchs und deswegen trotz seiner fragwürdigen Auswirkungen Respekt verdient, oder ob unedle Motive mitschwingen und im Einzelfall der Vorwurf des Proselytismus erhoben werden muß. Ohne also auf jemanden, der anders dachte oder noch denkt, Steine werfen zu wollen, halten wir fest, daß es miteinander unvereinbar ist, im Sinne dieser Handreichung vereinsamten Christen einer Schwesterkirche brüderliches Entgegenkommen zu erweisen und auch nur im Entferntesten daran zu denken, diese der eigenen Kirche zuführen zu wollen.

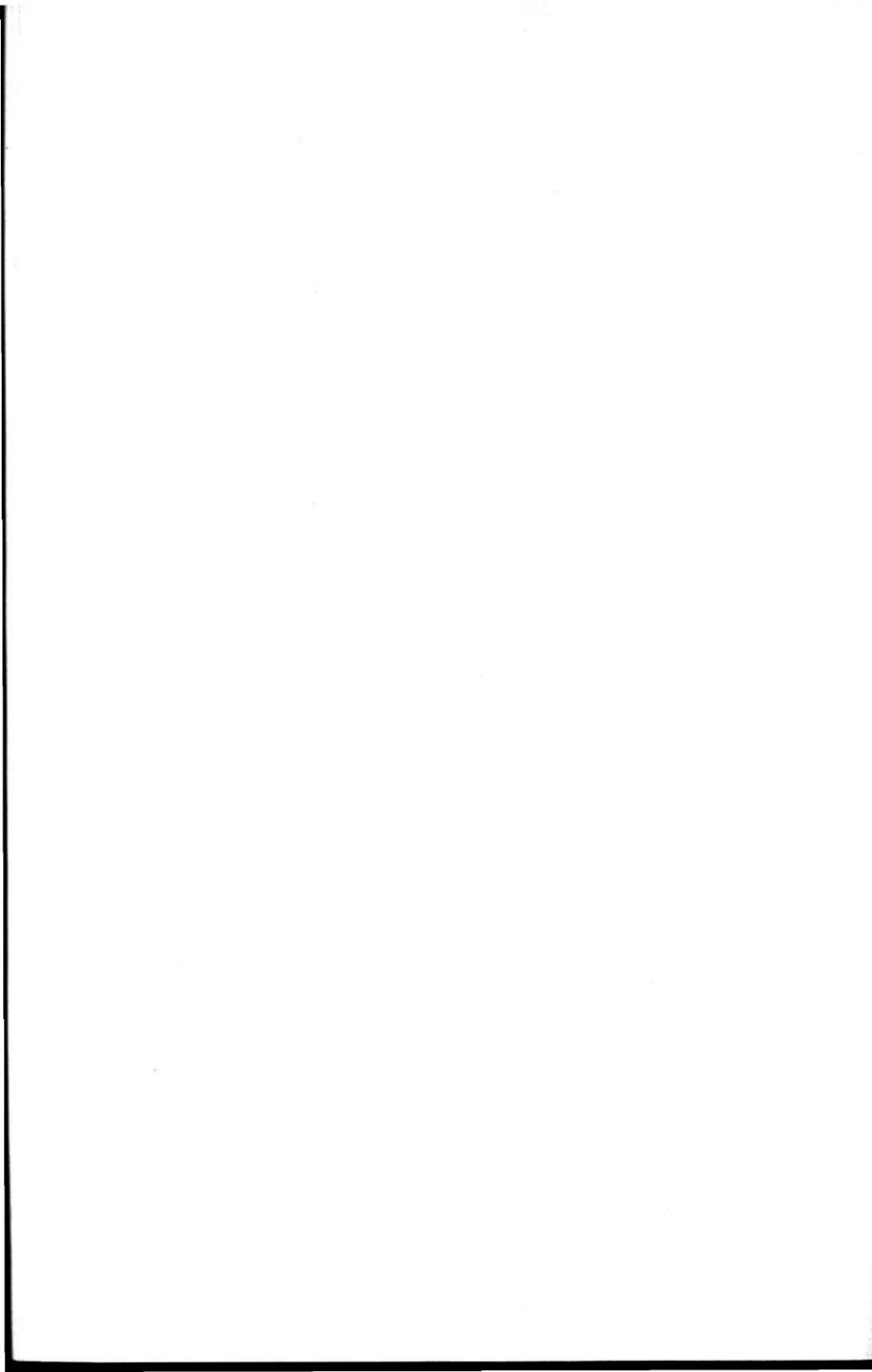
Wie die Erfahrung zeigt, kann es dennoch geschehen, daß einzelne Gläubige, *auf die niemand mit der Absicht des Abwerbens einwirkte*, wegen theologischer Überlegungen und aus mannigfachen Gründen, die ihnen selber in jeder Hinsicht stichhaltig erscheinen, zu der Überzeugung finden, daß sie konvertieren sollen. Der Geistliche jener Kirche, in die sie aufgenommen werden wollen, muß die Motive für die Konversion ernstlich prüfen; er soll dem Bewerber die Gründe, die dagegen sprechen, deutlich machen. Aber er darf sich dem Wunsch des Bewerbers nicht mit einer Energie widersetzen, die dessen Freiheitsrechte schmälerte. Dies haben sowohl die Kirche, aus der der Bewerber kommt, als auch jene, in die er überzutreten wünscht, zu beachten – aus Respekt vor den unveräußerlichen Menschenrechten und aus Sorge um das Heil des betreffenden Menschen. Bestünde doch die Gefahr, daß dieser irre würde an der Kirche überhaupt, wenn er das Empfinden bekäme, daß Zwang und Nötigung auf ihn ausgeübt werden, damit er in jener Kirche verbleibe, in der für ihn nach seinem eigenen Urteil kein Platz mehr ist.

¹⁶⁰ Vgl. S. 48–50 und 52–54.

Die Absage an alle proselytistischen Tendenzen schließt also nicht aus, daß es dennoch zu Konversionen kommt. Die Religionsfreiheit, zu der sich die Bundesrepublik, Österreich und die Schweiz bekennen, macht es erforderlich, den Wunsch auf Konversion zu respektieren, wenn sich erweist, daß dieser aus einer ehrlichen Gewissensüberzeugung erwächst, und wenn kein theologischer Einwand, der gegen ihn vorgebracht werden kann, ihn erschüttert. Mag sich die Gewissensüberzeugung des konversionswilligen Christen vor dem reiferen Urteil eines einsichtigen Theologen auch als irrig erweisen, sie darf – sofern sie ehrlich ist – trotzdem nicht beiseite geschoben werden. Den Proselytismus, von welcher Seite auch immer er betrieben werde, zu verwerfen, ist eine Grundforderung des Ökumenismus; aber diese Forderung würde mißbraucht, wenn man unter Berufung auf sie die Gewissensfreiheit einzuengen versuchte.

Nicht im eigentlichen Sinn kann von Konversion und schon gar nicht von Proselytismus die Rede sein, wenn ein Mensch, der als Kind zwar getauft wurde, aber religionslos aufwuchs, durch Priester oder Gläubige einer anderen Kirche als der, die ihn taufte, zum Glauben findet und den Wunsch hegt, mit denen, die ihn geistlich erweckten, auch kirchliche Gemeinschaft zu haben. Es wäre wünschenswert, daß ihn jene, die ihn zum Glauben führten, auch auf die Möglichkeit hinweisen, sein geistliches Leben nach der ihm angestammten Tradition und in der Kirche, die ihn taufte, zu führen. Doch wenn sich die Hinwendung zu jener Kirche als nicht tunlich erweist, darf dem Bekehrten der einzige Weg zu Christus, den er gehen kann, nicht verwehrt werden.

REGISTER



Namen

- Agapius, Mönch 112
Alevisopoulos, A. 81, 82
Alexius I., Kaiser 89
Algermissen, A. 126
Anson, P. E. 130
Athenagoras I., Patriarch v. Konstantinopel 39, 51, 62
Auer, J. 83
Augustinus 35
- Basdekis, A. 117
Basilius d. Gr. 39, 97f.
Biedermann, H. M. 39, 82
Bressan, L. 91
Bujnoch, J. 68
Burmester, E. 104
- Castano, J. F. 89
Clerq, C. le 103
Cyprian, Bischof v. Karthago 34
- Dauviller, J. 103
David, J. 91
Dimitrios, Patriarch v. Konstantinopel 52, 92
Döpfner, J., Kardinal 47
Dositheos, Patriarch v. Jerusalem 44, 45
- Eid, V. 97
Erni, R. 61, 62
- Fattal, A. 114
Ferrari, G. 100
Forster, K. 32
Freig, E. S. 104
Freudenberger, Th. 96
- Gardášević, B. 52, 113
Gratian 98
Grillmeier, A. 38
- Harkianakis, St. 71, 72
Heiler, F. 83, 126
Henrich, F. 97
- Herman, E. 89
Heyer, F. 29
Hörmann, K. 99
- Johannes Chrysostomus OSB 25, 26
Jugie, M. 89
Justinian, Patriarch v. Rumänien 46, 47, 48, 61
- Kaiser, M. 56, 87
Konstantinidis, Chr. 61, 131
Kopp, C. 104
Kotsonis, H. 46, 49, 52, 53
Krikorian, K. 105
Kyryll V., Patriarch v. Konstantinopel 42, 111, 112
- Laham, L. 72
Larentzakis, G. 91
Leisching, P. 94
Leo d. Gr., Papst 27
Leo VI., Kaiser 89
Listl, J. 32
- Masson, J. 104
Maximos, Metropolit v. Sardes 24
Meinardus, O. 104
Melia, E. 91
Meyendorff, J. 95, 100, 101, 102, 110, 111, 121
Milasch, N. 88, 90, 91, 94, 95, 109f., 111, 112, 114, 119
Mörsdorf, K. 32
Mogila, Petr, Metropolit v. Kiev 44, 45, 87
Müller, H. 32
- Nikodemus, Mönch 112
- Origenes 97f.
- Papandreou, D. 46, 50, 61, 62
Paul VI., Papst 39, 51, 62, 94
Peter I., Zar 53, 112
Photius 111

- Pierre, Bischof v. Cherson 91
 Pimen, Patriarch v. Moskau 26
 Plämädealä, Antonie 22, 54
 Plank, B. 103
 Plazinski, E. 130
 Prader, J. 93, 94, 106, 115
 Proc, A. 135

 Rahner, K. 38
 Ratzinger, J., Kardinal 97, 98 f., 100, 102,
 121

 Salachas, D. 40, 100, 113
 Sergij (Stragorodskij), Patriarch v. Mos-
 kau 48, 50
 Suttner, E. Chr. 16, 23, 28, 40, 47, 85
 Schaeder, H. 48
 Schenuda II., Patriarch (Kopt.) 104

 Schmalz, F. 91
 Schmitz, H. 32
 Schneider, J. 115
 Stäniloae, D. 81
 Stiernon, D. 91

 Theodorou, E. 72, 82
 Thomas v. Aquin 43
 Trembelas, P. N. 49, 50, 88, 90

 Vorgrimler, H. 38
 Vries, W. de 103, 104

 Willebrands, J., Kardinal 52, 92
 Wilschowitz, H. 115

 Zhishman, J. 89, 111, 112 f., 120
 Zirkel, A. 100

Stichworte

- Äthiopier 28; s. auch Altorientalen
Akribie, Vorgehensweise nach A. 40f., 42, 60, 80; s. auch Aufnahme Getaufter in d. kirchl. Gemeinschaft; Ökonomie
Altorientalen 19, 27ff., 54, 55, 57, 63, 74, 75, 121, 128, 131ff., 139f.; s. auch Äthiopier; Armenier; Kopten; Syrer; Thomas-Christen; Türkei
– Beichtvaterwahl, freie 82
– Ehesakrament 103f.
– Firmung 73
– Kinder im kath. Religionsunterricht 73, 125f.
– Konfessionsverschiedenheit d. Ehepartner, Haltung zur K. 114f., 116, 118
Araber 24
Armenier 28f., 104f., 128, 139f.; s. auch Altorientalen; Kirchenrecht
Athosklöster 53, 62
Aufnahme Getaufter in d. kirchl. Gemeinschaft
– kath. Kirche, gegenwärtig 37f.
– in d. Vergangenheit 34ff., 37, 39
– orthodoxe Kirchen, gegenwärtig 40f., 48ff.
– in d. Vergangenheit 39ff., 42ff., 44ff.
s. auch Firmung, Taufe
Ausland, Daueraufenthalt v. Katholiken in Heimatländern d. Orthodoxie 75f., 115
– Reisen 16, 75ff.
s. auch Frömmigkeitstraditionen; Kommunionempfang; Konfessionsverschiedenheit d. Ehepartner; Touristen (kath.)
Auslandskirche, Russische s. Russische Auslandskirche
Autokephalie 21, 24, 128
s. auch Kirchen, autokephale
Beichte 16, 58
– Beichtbekenntnis 81
– Beichtgespräch 81ff.
– Beichtkatechese 81
– Beichtpriester (-vater) 80ff.
s. auch Bußsakrament; Epitimie; Krankensalbung
Bischofskonferenz, Deutsche 99, 107
– Österreichische 108
– Schweizer 108f.
s. auch Konfessionsverschiedenheit d. Ehepartner
Bischofskonferenzen 31, 57
– Rechtsstellung u. Kompetenzen 32; s. auch Kirchenrecht
Bischofsweihe 35, 37, 42, 44, 46
Bulgaren 25, 137; s. auch Kirchen, autokephale; Patriarchat, Bulgarisches
Bußsakrament 16, 45, 50, 52, 57f., 79, 83, 103
– Bevollmächtigung zur Spendung 79ff.
– Beichtjurisdiktion in Notfällen 79ff.
– B. u. Eucharistie 58, 77
– Bußwerke 81f.
s. auch Beichte; Epitimie
Chrisam 72; s. auch Firmung; Myron
Communicatio in sacris 18, 33ff., 55ff., 58ff., 61f., 64, 121, 124
Ehesakrament 52, 85
– Eheabschluß 86ff., 93ff., 117
– Assistenz auch durch Diakon (kath.) 87
– Ehebruch 90
– Ehebündnis, natürliches 88ff., 95
– Ehefähigkeit d. Partner 119ff.
– Ebehindernisse u. Dispens
– kath. 106f., 109ff.
– orth. 109ff., 118ff.
– Eherecht, kath. 93, 106; s. auch Kirchenrecht
Formpflicht, kanonische (kath.) 115ff.

- Konfessionsverschiedenheit s. dort
- Sanatio 119
- Scheidung 96 ff., 100 ff., 120
- Scheidungspraxis 91, 96, 98, 103 ff.
- Spender d. Ehesakraments
 - kath. Lehre 86 f.
 - orth. Lehre 87 f.
- Tod, moralischer o. religiöser als Lösung d. Ehebandes 90 f.
- Trennung 87 f., 101
- Unauflöslichkeit d. E. 89 ff., 95, 100 f.
 - als Grund- u. Hochform, unterhalb derer es geschmeidigere Pastoralpraxis geben kann 97 ff.
- Unentbehrlichkeit priesterl. Segens (n. orth. Auffassung) 88 f., 93 f.
- Ungültigkeit 94
- Urkundenbeschaffung 127 ff.
- Verlöbniß 87 ff.
- Wiederverheiratung 89, 90
 - Geschiedener 99 ff.
 - Verwitweter 101 f.
 - Zivilehe 94 f., 103 f.
- Einheit der Kirche 22, 56, 60 f., 74, 91 f.
- Emigranten, politische 25 f., 129
- Episcopi vagantes 130
- Epitimie 81 f.; s. auch Beichte; Bußsakrament
- Eucharistie 16, 30, 37, 39, 44 f., 50 f., 52, 56, 59, 74, 103
 - Empfang, Häufigkeit des E. 58, 74 f., 77 ff., 121; s. auch Touristen (kath.)
 - Fasten, eucharist. 58, 77
 - E.-Frömmigkeit 76 ff.
 - für Säuglinge u. Kleinkinder 72, 75
 - am Sonntag 65 ff., 123
 - bei Todesgefahr 74
 - Verbindung mit Bußsakrament 58, 77 f.
- Euchelaion 83 ff.; s. auch Krankensalbung
- Evangelische Christen 19, 31, 45 f., 53
- Firmung 16, 41, 52, 71 ff.
 - Spender (kath.) 72 ff.
 - (orth.) 72
 - im Anschluß an Taufe 70 ff.
 - bei Nottaufe 70
 - Unwiederholbarkeit 36, 45, 54, 73
 s. auch Taufe
- Frömmigkeitstraditionen, verschiedene 58 f., 64, 68 f., 122 ff., 127 ff.
- Fürbittegebet 62 f.
- Gegenseitigkeit d. Gewährung v. Gottesdienstgemeinschaft 58, 60, 80
- Generationenproblem 26 f.
- Gewissens- u. Religionsfreiheit 131 f.
- Gewissensüberzeugung 109; s. auch Konfessionsverschiedenheit d. Ehepartner
- Gleichwertigkeit kath. u. orth. Sakramente 46 ff.; s. auch Sakramente
- Gottesdienst, nicht-eucharist. 122
 - am Sonntag 30, 59, 65 f., 122
- Gottesdienstsprachen 28, 30
- Griechen s. Kirchen, autokephale
- Häretiker 28, 34 f., 53 f., 55; s. auch Aufnahme Getaufter
- Heiden 34, 45, 50
- Heilsauftrag der Kirche 39 f., 79 ff., 121, 132; s. auch Ökonomie
- Heimatländer d. Orthodoxie 23 ff., 30, 126; s. auch Touristen (kath.); Ausland
- Interkommunion s. Kommuniongemeinschaft; Sakramente; Teilnahme am Gottesdienst anderer Kirchen
- Jugoslawien s. Kroatien; Serben
- Jurisdiktion 17, 25, 26, 128 f., 134 ff.
 - Beichtjurisdiktion s. Bußsakrament
- Ketzertaufstreit 34, 39
- Kinder, altorient. u. orth. in kath. Schulklassen 73, 125; s. auch Religionsunterricht; Sakramentenspendung
- Kindererziehung in konfessionsverschiedenen Ehen 107 ff., 110, 114
- Kirchen, autokephale 22, 23 f., 41, 57, 118
 - Albanische K. 22
 - Bulgarische K. 22, 137
 - autok. Kirchen griechischer Sprache 22, 41 f., 44, 46, 48, 50, 52, 54, 60, 72, 82, 90, 103, 113, 117, 135
 - Polnische K. 113
 - Rumänische K. 22, 46, 47, 48, 50, 137
 - Russische K. 41, 44, 48, 54, 112, 117, 135 f.

- Serbische K. 22, 52, 136f.
- s. auch Gleichwertigkeit kath. u. orth.
- Sakramente; Nation u. Kirche; Russische Auslandskirche; Ukrainische autokephale Kirche
- Kirchenoberhaupt 21, 22, 38
- Präzedenzordnung 22
- Kirchenrecht 64
- kath. 31f., 56ff., 59
- bezügl. Bußsakrament 79f.; s. auch Bußsakrament
- bezügl. Eheschließung 93ff., 100, 105ff., 108ff., 115ff.; s. auch Bischofskonferenzen; Konfessionsverschiedenheit d. Ehepartner
- bezügl. Meßbesuch am Sonntag 59, 65
- bezügl. Tauf- u. Firmspendung 64; s. auch Firmung; Nottaufe; Taufe
- orth. 22, 39f., 60ff.
- bezügl. Bußsakrament 80f.; s. auch Bußsakrament
- bezügl. Eheschließung 17, 88ff., 91ff., 100ff., 103, 109ff., 112ff., 115ff., 127ff.; s. auch Ehesakrament; Konfessionsverschiedenheit d. Ehepartner
- bezügl. Meßbesuch am Sonntag 65f.
- bezügl. Tauf- und Firmspendung 49f., 70f.
- altoriental. bezügl. Eheschließung 103ff.; s. auch Altorientalen; Ausland (Daueraufenthalt v. Katholiken); Ehesakrament
- Kommunionempfang, Häufigkeit 58, 74f., 77ff.
- unter beiden Gestalten 75
- Zulassung wiederverheirateter Geschiedener 99f.
- s. auch Eucharistie
- Konfessionsverschiedenheit der Ehepartner 17, 18
- Dispens v. Hindernissen bei Eheschließung
 - nach kath. Recht 106ff.
 - nach orth. Recht 109ff.
- s. auch Altorientalen; Ehesakrament; Kirchenrecht

- Konzilien s. Synoden
- Kopten 28f., 104, 128, 139; s. auch Altorientalen; Ehesakrament; Kirchenrecht
- Krankensalbung 51, 52, 57, 83ff.
 - »*ernsthaft erkrankt*« 83f.
 - Spendeform 84f.
- Kroaten 71; s. auch Nation u. Kirche
- Kult, öffentlicher 55, 56, 121
- Landeskirche s. Kirchen, autokephale
- Lektor 58; s. auch Teilnahme am Gottesdienst anderer Kirchen
- Liturgische Bewegung 30, 67
- Liturgie, Heilige Göttliche s. Eucharistie
- Menschenrechte 132
- Messe s. Eucharistie
- Mischehe s. Konfessionsverschiedenheit der Ehepartner
- Missionsauftrag der Kirchen 55
- Monophysiten 27f.
- Myron 72; s. auch Chrisam, Firmung; Aufnahme Getaufter
- Mysterien, heilige 33, 45, 52; s. auch Sakramente
- Nation und Kirche 23f., 25ff., 30f., 71, 128f.
- Nottaufe 70; s. auch Taufe
- Ökonomie, Vorgehensweise nach Ö. 40f., 42, 49, 54, 60, 62, 77, 80f., 98, 113f., 119; s. auch Akribie
- Ökumenismus 53f., 133
 - Bewegung, Ökumenische 46, 54, 131
 - Direktorium, Ökumenisches 56ff., 62f., 76f., 80
 - Patriarchat, Ökumenisches s. Patriarchat v. Konstantinopel
 - Zuständigkeitsbereich 24, 130
- Öl des Gebets s. Krankensalbung
- Öl, Heiliges s. Chrisam; Firmung; Myron
- Ölung, Letzte 51, 52, 57, 83ff.; s. auch Euchelaion; Krankensalbung
- Papst s. Kirchenoberhaupt
- Patriarch s. Kirchenoberhaupt
- Patriarchat
 - Bulgarisches 137; s. auch Bulgaren

- v. Konstantinopel 22, 24, 42, 51, 52ff., 117, 130, 135f.
- v. Moskau 24f., 26, 48, 50f., 61f., 135f.; s. auch Russen; Sowjetunion
- Rumänisches 24, 47f., 50, 61, 137; s. auch Rumänen
- Serbisches 136f.; s. auch Serben
- s. auch Kirchen, autokephale
- Pedalion 112; s. auch Kirchenrecht (orth.)
- Personenstandsrecht 114f., 118f.; s. auch Kirchenrecht; Konfessionsverschiedenheit d. Ehepartner
- Pluralität 93
- Praxis, sakramentale 17, 64, 126; s. auch Sakramente
- Priestertum 39, 44, 117, 131
- Priesterweihe 35, 36, 42, 45f.
- Proselytismus 80, 125, 131ff.

- Religionsunterricht, Teilnahme altor. u. orth. Kinder am kath. R. 73f., 125f., 127
- Ritus, gnadenleerer 34, 36, 50; s. auch Aufnahme Getaufter; Sakramente
- Rumänen 24f., 47, 94, 137; s. auch Kirchen, autokephale; Patriarchat, Rumänisches; Kirchenrecht
- Russen 25, 41, 117, 135f.; s. auch Patriarchat v. Moskau; Sowjetunion
- Russische Auslandskirche 25f., 53f., 61, 114, 136

- Sakramentalien 123f.
- Sakramente
 - wahre S. 35, 38f., 46, 56
 - Bewertung nichtkath. S. durch Kath. 34ff., 37ff., 74; s. auch Aufnahme Getaufter
 - Bewertung nichtorth. S. durch Orth. 46, 47, 61, 74
 - Bindung an die Kirche 46, 60
 - Gleichwertigkeit kath. u. orth. S. 37, 47
 - Gültigkeit 34ff., 37, 44
 - Lehre v. d. S. 33, 44, 46, 60f.
 - Materie und Form 36
 - Siebenzahl 33
 - Spender 57; s. auch Ehesakrament; Firmung; Taufe
- Unwiederholbare S. 36, 45
- Sakramentenspendung
 - Bezeugung der Einheit 60, 121
 - Riten, unterschiedl. 33f., 123
 - Verweigerung 99f., 122
 - Vollmacht, göttliche 34
 - Zulassung wiederverheirateter Geschiedener 99ff.; s. auch Ehesakrament, Unauflöslichkeit d. E.
- Schisma, Großes 35, 39f., 44, 49, 61, 63, 74
- Schwesterkirchen 39, 47, 60, 78, 85, 113, 118, 121ff., 125f., 131f.
- Seelsorge 127ff., 134ff.
- Segen, besonderer 67, 73; s. auch Kinder Serben 24f., 52, 71, 110, 136f.; s. auch Patriarchat, Serbisches; Nation u. Kirche
- Sondergemeinden, orthodoxe 26, 129
- Sonntagsgebot 59, 65; s. auch Kirchenrecht
- Sowjetunion 50, 62, 66, 78, 95; s. auch Patriarchat v. Moskau; Russen
- Sukzession, apostolische 35, 39, 48, 52, 56, 131
- Supplikation fehlender Beichtvollmacht 80; s. auch Bußsakrament
- Symposium, Regensburger Ökum. 13, 16, 19, 52, 71, 81, 83
- Synode
 - v. Karthago I (220) 39, 40
 - v. Chalkedon (451) 27
 - v. Konstantinopel (920) 119
 - v. Florenz (1439-1445) 41
 - v. Moskau (1441) 41
 - v. Konstantinopel (1484) 41
 - v. Trient (1545-1563) 96
 - v. Moskau (1666/67) 41
 - v. Konstantinopel (1756) 42
 - Vatikanum II (1962-1965) 30ff., 37, 59f., 63, 93, 95, 96, 103, 115, 122
 - Dekret über d. Hirtenaufgabe d. Bischöfe 31
 - Dekret über d. Ökumenismus 38, 56ff., 60, 92
 - Dekret über d. kath. Ostkirchen 57, 116
 - Dogm. Konstitution über d. Kirche 38
 - v. Moskau (1969) 50
 - Gemeinsame der Bistümer in der

- Bundesrepublik Deutschland
(1971–1975) 32, 99
- Vorbereitung der Heiligen u. Großen S. d. orth. Kirche 22, 25 f., 50, 54, 60, 113, 117 f.
- Synoden, Ökumenische 22, 27
- Syrer 28, 63, 103 ff., 139; s. auch Altorientalen; Gottesdienstsprachen; Kirchenrecht; Türkei
- Taufe 16, 69
- T.-Akt 34
 - T.-Gespräch 71
 - Gültigkeit 35, 43
 - Kinder konfessionsverschiedener Eltern 70 f.
 - Konvertiten 36 f.
 - Spender 35 ff., 70
 - b. Todesgefahr 70
 - Unwiederholbarkeit 34, 69
 - Wiederholung, bedingungsweise 36 f.
 - Wiedertaufe 36 f., 53
- Teilnahme am Gottesdienst anderer Kirchen
- Amtsträger 59
 - Gläubige 58 f., 121 ff., 124
 - Sonntagsgottesdienst 59
- s. auch *communicatio in sacris*
- Thomas-Christen 28 f., 140; s. auch Altorientalen
- Todesgefahr
- Eucharistie bei T. 74
 - Firmung bei T. 70
 - Lossprechung bei T. 79 ff.; s. auch Beichte; Bußsakrament
 - Taufe bei T. 70; s. auch Taufe
- Touristen (kath.) in d. Heimatländern d. Orthodoxie 16, 75 ff., 78, 123 f.; s. auch Ausland; Eucharistie; Teilnahme am Gottesdienst
- Türkei 28, 63, 103; s. auch Altorientalen; Syrer
- Ukrainische autokephale Kirche 26, 129, 138
- Unterscheidungslehren 127; s. auch Religionsunterricht
- Urkundenbeschaffung f. Eheschließung 127
- Vagantenbischöfe (-kirchen) 130
- Volksmentalität 29 f.; s. auch Frömmigkeitstraditionen
- Weihesakrament 85; s. auch Bischofsweihe; Priesterweihe
- Wiedertaufe s. Taufe
- Zeichen, heilige 35 f., 46, 67 f., 122 f.
- Zivilehe 94 f., 103 f.; s. auch Ehesakrament; Personenstandsrecht

