

Die Relevanz patristischer Forschung für die ökumenische Entwicklung der Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen der katholischen und den orthodoxen Kirchen

VON EVA M. SYNEK

1. Die grundlegende Frage nach der Gegenwartsrelevanz der Patristik

„Der Patristiker ist der, der die ersten Jahrhunderte der Kirche studiert, aber er sollte außerdem der sein, der die Zukunft der Kirche vorbereitet.“¹ Ein herausforderndes Programm, das der bekannte evangelische Straßburger Patristiker André Benoît bereits in den 60er Jahren formuliert hat. Ist es nicht auch ein überforderndes? „Gibt es [...] eine Bedeutung der Väter für die heutige Theologie oder gibt es sie nicht? Soll es sie überhaupt geben oder muß man die Väter, um der Sache der Theologie willen, ins rein Historische verweisen, in die bloße Erforschung des Gewesenen, die das Heute wenn überhaupt, dann nur höchst mittelbar betrifft? Sieht man ein wenig näher zu, so wird man bald gewahren, daß dies beileibe keine bloß rhetorische Frage, sondern vielmehr ein höchst komplexes Problem ist, in dem sich das ganze Dilemma der Theologie, ihrer Zerrissenheit zwischen Ressourcement und Aggiornamento, zwischen Rückwendung zu den Quellen und Verantwortung vor dem Heute auf das Morgen hin gesammelt findet. Zunächst scheint sich freilich eine ganz einfache Antwort anzubieten: Zurück zu den Quellen, ja. Aber warum die Väter? Genügt nicht die Schrift?“² Es ist kein theologischer Jungrevolutionär, der diese provokant anmutenden Fragen stellt, sondern der Dogmatikprofessor Josef Ratzinger. Bereits Kurienkardinal, hat er sie in seiner Anfang der 80er Jahre herausgebrachten „theologischen Summa“ – er nennt sie „theologische Prinzipienlehre“ – wiederholt. Freilich bleibt er nicht bei den Fragen stehen, sondern versucht seinen Lesern grundlegendste Aspekte der Gegenwartsrelevanz patristischer Theologie und damit auch patristischer Forschung zu vermitteln: Er tut dies explizit im ökumenischen Kontext, im Blick nicht ausschließlich auf die orthodoxen Kirchen, sondern auch auf die aus der Reformation hervorgegangenen Denominationen. Dort ist generell die Einstellung zur Theologie der Väter und die Verhältnisbestimmung: Väter – Hl. Schrift viel ambivalenter als in dem durch-und-durch patristisch orientierten Theologietreiben im christlichen Osten. Benoît mit seiner betont positiven Sicht kann sicher nicht als der Vertreter der evangelischen Position schlechthin vereinnahmt werden. Aber die von Ratzinger herausgestellten vier Hauptpunkte einer Gegenwartsrelevanz dürften wohl auch im evangelischen Kontext weithin konsensfähig sein:

– Kanon der Hl. Schrift

Zum ersten: „Auf sie [= die Väter] bzw. auf die von ihnen repräsentierte ungeteilte Kirche der ersten Jahrhunderte geht der Kanon der Schrift zurück.“³ Das gilt, so möchte ich hinzufügen, jedenfalls grundsätzlich. Allerdings hat es einen christlichen Kanon schlechthin – ganz abgesehen von Sondergruppen mit christlichem Selbstverständnis, deren Kirchlichkeit in diesem Rahmen nicht diskutiert werden kann⁴ – auch innerhalb

¹ Vgl. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel 1961, 84.

² J. Ratzinger, *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*, in: *Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München 1982, 143–159, hier: 144 (erstmalig abgedruckt unter dem Titel „Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie“, in: ThQu 148 [1968] 257–282).

³ A. a. O. 154.

⁴ Vgl. aber A. Jensen, *Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg i. B. 1992, 23ff, die sich um eine Ausweitung ökumenischer Perspektiven auf die

des großkirchlichen Traditionsstroms nie gegeben⁵. In diesem Zusammenhang nicht unwichtig ist außerdem, daß in den orthodoxen Kirchen der sieben Konzilien, der byzantinischen Orthodoxie, eine gewisse Tendenz besteht, „heilige Kanones“ und Vätertexte sehr nahe an die Hl. Schrift heranzurücken⁶.

– Symbola

Der zweite von Ratzinger herausgestellte Aspekt steht in einem unmittelbaren Konnex zur Frage der Kanonentwicklung: „Bei der Auswahl der als Bibel anzuerkennenden Schrift hat die frühe Kirche einen Maßstab verwendet“⁷, der als „kanon“, Richtschnur, oder „regula fidei“, „regula veritatis“ bezeichnet wurde. Diese hat ihren Niederschlag vor allem bei der Konstituierung des als grundlegende „Hl. Schrift“ erachteten Schriftencorpus und in den altkirchlichen Symbola gefunden, den konziliaren, aber auch den außerkonziliaren Glaubensbekenntnissen. „Solange diese Symbola gebetet werden“ sind ihre Väter auch die Väter derer, die an den alten Glaubensformeln festhalten. Und, so Ratzinger, wenn „die Basis‘ des Ökumenischen Rates der Kirchen von Jesus Christus ‚als Gott und Heiland‘ spricht und die Berufung der Kirche dogmologisch bestimmt, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“, ist in diesem neuen Versuch einer Art von Mindest-Symbolum das Erbe der großen altchristlichen Symbole anwesend und grundlegend“⁸.

– Grundformen des Gottesdienstes

Der dritte Punkt ist wiederum mit eins und zwei verknüpft: Aus dem historischen Befund, daß „Schriftlesung und Glaubensbekenntnis [...] in der Alten Kirche primär gottesdienstliche Akte“ waren, folgert Ratzinger: „Die Alte Kirche hat die Grundformen des christlichen Gottesdienstes geschaffen“⁹ – ich würde hier persönlich gerne präzisieren: indem sie in einem hohen Ausmaß aus dem Erbe Israels schöpfte. Auch das Anknüpfen an den Gebetsschatz Israels gehört hierher.

unterschiedlichen „Konfessionen“ der frühen Christenheit bemüht: „Die Einteilung der Christenheit in ‚Rechtgläubige‘ und ‚Häretiker‘ stellt die Sicht der Sieger dar, die wir heute nicht einfach unkritisch übernehmen dürfen, wenn wir uns ein einigermaßen realistisches Bild von den frühen Jahrhunderten machen wollen“ (ebd. 24).

⁵ Einzelne zwischen den Ortskirchen bestehende Randunschärfen des Kanons wurden erst relativ spät bereinigt. So fand die Johannesapokalypse in der griechischen Kirche erst im zehnten Jahrhundert ihren festen Platz im Kanon. Manche Unterschiede sind bis in die Gegenwart nicht ausgeglichen. Während bei den Westsyryern seit dem fünften Jahrhundert langsam eine Angleichung an den „normalen“ reichskirchlichen Kanon erfolgte, haben „die Ostsyryer [...] einen Kanon von 22 Schriften (also ohne die vier kleineren ‚katholischen‘ Briefe und die Apokalypse) behalten“ (W. Schneemelcher, Haupteinleitung, in: *Ders.*, Neutestamentliche Apokryphen. I Evangelien, Tübingen 1990, 1–61, hier: 26). Am breitesten und wenigsten klar abgegrenzt ist der äthiopische Kanon, in dem mehr Schrifttum aus der jüdischen Übergangszeit Platz gefunden hat als in der vorreformatorischen reichskirchlichen Tradition, so z. B. die Henochtradition. Z. T. wurde von der äthiopischen Kirche auch bei vergleichsweise späten Kirchenordnungen unter apostolischem Pseudonym wie dem Testamentum Domini (fünftes Jahrhundert) der kanonische Anspruch anerkannt.

⁶ Vgl. den Prolog zum Pedalion (engl. Ausgabe von D. Cummings, The Rudder, Chicago 1957, li. Siehe dazu zuletzt L. Patsavos, The Interface of Pastoral Ministry and Holy Canons, in: KANON V (erscheint demnächst) bzw. in griechischer Sprache z. B. G. Kapsanis, He poimantike diakonia kata tous heierous kanonas („Der pastorale Dienst nach den heiligen Kanones“), Piräus 1976.

⁷ Ratzinger, Väter, in: *Ders.*, Prinzipienlehre 156.

⁸ Ebd., unter Hinweis auf W. Theurer, Die trinitarische Basis des ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1967.

⁹ Ebd.

– Theologie

Schließlich macht Ratzinger auf einen im Blick auf alles heutige Theologietreiben nicht deutlich genug herausstellbaren vierten Punkt aufmerksam: „Die Väter haben [...] sich zur rationalen Verantwortung des Glaubens bekannt und damit Theologie geschaffen, wie wir sie bis heute verstehen, trotz aller Unterschiede der Methoden im einzelnen.“¹⁰ Als Theologen aller möglichen Schattierungen folgen wir so einer von ihnen begründeten Tradition. Selbst in der Abgrenzung von der patristischen Theologie oder einer insgesamt kritischen Auseinandersetzung mit jeglicher Theologie stehen wir in ihrer Schuld.

Auf der Basis dieser vier hier nur in aller Kürze zusammengefaßten Punkte kann man sich jedenfalls der Herausforderung Benoîts stellen: „In der Tat: der Umgang mit den Vätern ist keine bloße Katalogarbeit im Museum des Gewesenen. Die Väter sind die gemeinsame Vergangenheit aller Christen. Und im Wiederfinden dieser Gemeinsamkeit liegt die Hoffnung für die Zukunft der Kirche, die Aufgabe für ihre – unsere Gegenwart.“¹¹

Jedenfalls orthodoxe Theologen werden dieser *Conclusio* Ratzingers grundsätzlich ohne Schwierigkeiten folgen können, wenngleich freilich im Konkreten sehr schnell Fragen auftauchen. Denn wer nun den mehr oder weniger normativ konnotierten Titel eines gemeinsamen Vaters verdient, und wer bloß ein beliebiger Theologe der jungen Christenheit ist und wer gar als häretischer Theologe nicht als Zeuge gemeinsamen Glaubens angerufen werden darf – da schieden sich die Geister bereits in der jungen Christenheit. Ratzinger hat sich in den zitierten Ausführungen säuberlich davor gehütet, auf die sich hier auftuenden Abgründe näher einzugehen. Nur hinsichtlich unterschiedlicher zeitlicher Abgrenzungsversuche der „Väterzeit“ hat er sich näher geäußert: Marksteine einer Zäsur sind für ihn die sog. „Völkerwanderung“¹² im Westen bzw. der Einbruch des Islams im Osten, was für das Verhältnis der lateinischen Christenheit im Westen und der byzantinischen Christenheit im Osten eine verantwortbare, wenngleich gänzlich „unorthodoxe“ und auch im westlichen Kontext nicht unstrittige Lösung ist. Sie hat zumindest den Vorteil, gängigen profangeschichtlichen Versuchen der Epochenabgrenzung von Antike und Mittelalter zu korrespondieren. Aber angesichts des Umstandes, daß die östliche Christenheit nicht einfach identisch ist mit der reichskirchlich gewachsenen byzantinischen Orthodoxie, tun sich eine Menge Probleme auf, die mit den angeschnittenen Wertungsfragen zusammenhängen. Hier sei nur ein Extrembeispiel benannt: Manche von der sich heute als „assyrische Kirche des Ostens“ bezeichnenden ostsyrischen Kirche in besonderer Weise als „Väter“ rezipierte Theologen¹³ wurden posthum auf Betreiben von Kaiser Justinian (+ 565), der so eine Versöhnung mit der antichalkedonensischen Fraktion erhoffte, am sog. 5. ökumenischen Konzil (553) verurteilt¹⁴. Der armenisch-apostolische Erzbischof Mesrob Krikorian hat vor einigen Jahren das Problem mit der Formel „Heilige Häretiker und schismatische Heilige“¹⁵ pointiert auf den Nenner gebracht.

¹⁰ Ratzinger, Väter, in: ders., Prinzipienlehre 157.

¹¹ A. a. O. 159.

¹² Ich verwende hier *Ratzinger*, a. a. O. 151, folgend den im deutschen Sprachraum eingebürgerten Terminus für die „*migratio gentium*“. Es sei aber eindringlich auf die Problematik des Begriffes hingewiesen, waren die in Bewegung geratenen bzw. sich neu formierenden spätantiken/frühmittelalterlichen „*gentes*“ doch alles andere als „*Völker*“ im Sinne des neuzeitlichen Nationsbegriffs.

¹³ Vor allem Theodor v. Mopsuestia und Theodoret v. Kyrros.

¹⁴ Bezugnehmend auf den russischen Patristiker V. V. *Bolotov* führte der orthodoxe Theologe S. *Zankov* bereits 1936 auf einem Athener Theologenkongreß aus, daß der Aufweis der Ökumenizität des Konzils nach wissenschaftlichen Kriterien schwierig sei. – Für die Athener Kongreßakten siehe H. *Alivisatos* (Hg.), *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes*, Athen 1939.

¹⁵ „Holy, Heretics' and Schismatic Saints“: vgl. M. K. *Krikorian*, *The Theological Significance of the Results of the Five Vienna Consultations*, in: *The Vienna Dialogue. Pro Oriente Consulta-*

2. Die Verdienste patristischer Forschung für die Neubewertung der orthodoxen Kirchen seitens der katholischen Kirche und den bilateralen Konsens der letzten Jahrzehnte

Diese neuerliche Provokation im Hintergrund sei nun ein Blick auf das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen geworfen¹⁶, insbesondere auch auf die Entwicklung der ökumenischen Beziehungen zu den sog. „Altorientalen“ im Zuge des 2. Vatikanischen Konzils. Traditionellerweise dominierten doktrinäre Fragen nicht nur die Verhältnisbestimmung zwischen den aus der Reformation erwachsenen Kirchen und der katholischen Kirche, sondern auch hinsichtlich der „altorientalischen“ orthodoxen Kirchen. Einerseits geht es um die Bewertung des frühen Herausfallens der persischen (ostsyrischen) Kirche aus der reichskirchlichen *Communio*, die nur die ersten beiden „ökumenischen Konzilien“ (also die Synoden von Nikaia 325 und von Konstantinopel 381) rezipiert hat und in der Folge meist als der „nestorianischen Häresie“ verfallen galt. Andererseits steht der mit der Nichtrezeption der Synode von Chalkedon (451) verknüpfte christologische Dissens mit den seitens der byzantinischen und der westlichen Christenheit jahrhundertlang als „monophysitisch“ gebrandmarkten Kirchen zur Debatte¹⁷.

Bereits das 2. Vaticanum (vgl. UR 14 i.V.m. 13) qualifiziert nicht nur die byzantinische Orthodoxie, sondern auch die orthodoxen Kirchen der zwei bzw. drei Konzilien explizit als Kirchen – und zwar nicht bloß im soziologischen, sondern im eigentlichen, theologischen Sinn¹⁸. Dies bedeutet auf dem Hintergrund theologischer Diskussion und lehramtlicher Äußerungen im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert einen zentralen Fortschritt im ökumenischen Diskurs. Zugleich handelt es sich freilich auch um einen Rückschritt im positiven Sinn, nämlich einen Schritt zurück zur traditionellen, vorreformatorischen Einschätzung der orthodoxen Schwesterkirchen¹⁹. Sie ist kaum denkbar

tions with Oriental Orthodoxy. *Communiqués and Common Declarations* (Booklet Nr. 1), Horn 1990, 18.

¹⁶ Vgl. etwa den als Studienunterlage geschaffenen Überblick von *E. Chr. Suttner*, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Laufe der Kirchengeschichte, Würzburg 1996, und die dort zitierte weiterführende Literatur; für die ersten Schritte der Versöhnung zwischen katholischer Kirche und byzantinischer Orthodoxie im Umfeld des 2. Vatikanischen Konzils auch *J. Ratzinger*, Rom und die Kirchen des Ostens nach der Aufhebung der Exkommunikation von 1054, in: *Ders.*, Prinzipienlehre, 214–230 (erstmalig abgedruckt unter dem Titel „Das Ende der Bannflüche von 1054. Folgen für Rom und die Ostkirchen, in: *IKZ. Communio* 3 [1974] 289–303); für die im offiziellen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen der sieben Konzilien grundsätzlich vertretenen orthodoxen Kirchen vgl. *E. Chr. Suttner*, Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog, in: *US* 36 (1981) 333–345 (Nachtrag: *US* 37 [182] 13 f); zu den Ergebnissen im offiziellen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen der sieben Konzilien *ders.*, Der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche, in: *ThPQ* 139 (1991) 156–167; *ders.*, Die in München, Bari und Valamo verabschiedeten gemeinsamen Erklärungen der gemischten Kommission für den orthodox-katholischen Dialog, in: *Ofo* 3 (1989) 177–187. Die letzte Konsenserklärung wurde 1993 in Balamand verabschiedet (dt. Text in *ÖAKR* 42 [1993] 505–512).

¹⁷ Also der koptischen Kirche, der syrisch-orthodoxen Kirche (bzw. ihrer indischen Tochterkirche), der armenisch-apostolischen Kirche, der äthiopischen Kirche (bzw. der neuerdings selbstständig gewordenen eritreischen Kirche).

¹⁸ Im Blick auf die – so die Diktion des Konzils – „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“, die aus der Aufspaltung der westlichen Christenheit hervorgegangen sind, blieben die Väter hingegen vage und vermieden explizite Zuordnungen zur einen oder anderen Kategorie.

¹⁹ Ernst Chr. Suttner hat während der letzten Jahre auf einige markante Belege dafür aufmerksam gemacht, wie nahe sich die aus der Reichskirche herausgewachsene östliche und westliche Christenheit – auch ohne vollständige *Communio* – bis hinauf in die frühe Neuzeit oft noch war. Das Spektrum reicht von der dankbaren Akzeptanz des pastoralen Engagements westlicher Mönche seitens orthodoxer Bischöfe, ihrer Predigtstätigkeit, aber auch der Verwaltung des Bußsakra-

ohne die zuvorgehenden Forschungen zur patristischen *Communio*-Ekklesiologie von Theologen wie Yves Congar²⁰. Und sie ist hinsichtlich der Altorientalischen Kirchen wohl auch undenkbar ohne die zuvorgehende intensive Befassung mit der christologischen Entwicklung und den vielfältigen historischen Vernetzungen des altkirchlichen Synodalgeschehens und seiner Rezeptions- (bzw. Nichtrezeptions)geschichte: Patristisch versierte Konzilsberater haben den Bischöfen z. B. den Blick für die seit den ersten Anfängen an unterschiedliche Inkulturation des Christentums geschärft (vgl. UR 14). Man lernte, die frühkirchlichen Spaltungen nicht nur als Konsequenz unterschiedlicher theologischer Positionen, sondern z. B. auch auf dem Hintergrund kultureller Eigenheiten und politisch-nationaler Konflikte zu sehen. Zugleich verloren die unterschiedlichen theologischen Formulierungsweisen in der von den zeitgenössischen Querelen abgehobenen Distanz heutiger Theologiehistoriker viel von ihrer traditionell behaupteten Ausschließlichkeit.

Die nachkonziliären ökumenischen Gespräche auf zunächst informeller, dann auch institutionalisierter Ebene haben nochmals weiter geführt: Was hier errungen und in Konsenserkklärungen festgeschrieben wurde, ist nicht nur offizielle Lehre der katholischen Kirche über die orthodoxen Kirchen. Vielmehr handelt es sich um jeweils bilateral bestätigte Doktrin. Besonders in den Gesprächen mit den „Altorientalen“, oder besser formuliert, den orthodoxen Kirchen der 2 bzw. 3 Konzilien, wurde – wie etwa die Dokumentation der auf Anregung des österr. Stiftungsfonds „Pro Oriente“ geführten sog. „Lainzergespräche“ zeigt – patristische Forschung in einem sehr hohen Maß fruchtbar. Hier sei stellvertretend nur ein einziger großer Namen genannt: Aloys Grillmeier²¹. Er und seine Kollegen haben in ihren Studien zur spätantiken Christologie, aus denen ein bereits in den 50er Jahren publiziertes mehrbändiges Sammelwerk zu „Geschichte und Gegenwart“ des Konzils von Chalkedon besonders hervorgehoben sei²², zwar nicht einfach diesen großen Schritt hin auf eine in Zukunft zu erringende volle Kircheneinheit bewerkstelligt. Aber sie haben doch in einem hohen Maß den Boden dafür bereitet. Seit Anfang der 70er Jahre haben die Kirchenoberhäupter Konsenserkklärungen unterfertigt. Zuletzt – 1994 – wurde eine solche von Papst Johannes Paul II. und von Mar Dinkha IV., Katholikos-Patriarch der assyrischen Kirche des Ostens, im Namen ihrer Kirchen unterzeichnet²³. Man hat in diesen Erklärungen einerseits eine gemeinsam vertretbare christologische Sprachregelung gefunden. Andererseits hat man aber auch anerkannt, daß die traditionell verwendeten christologischen Terminologien der jeweils anderen Seite im Licht dieses gemeinsamen Bekenntnisses gelesen akzeptabel sind. Ephesos und Chalkedon sind für sich allein genommen heute nicht mehr kirchentrennend. Was das heißt – die Beendigung eines mehr als tausend Jahre alten Konfliktes! – wird in der Bewertung der Gesamtkirchengeschichte durch künftige Historiker vermutlich noch viel deutlicher zum Ausdruck kommen, als sie heute den meisten Gläubigen präsent ist.

menten in orthodoxen Gebieten bis hin zur Weihe eines Bischofes für eine katholische Diözese durch einen orthodoxen Bischof (vgl. zusammenfassend *Suttner*, Verhältnis 84ff [mit weiterführender Literatur]). Diese „Funde“ im Quellenmaterial wurden gehoben, nachdem das Konzil ausdrücklich zu Forschung und Theologieunterricht im ökumenischen Geist aufgefordert hatte (vgl. UR 9–10).

²⁰ Vgl. aus der Fülle von Y. Congars ekklesiologischen Veröffentlichungen insbes. das grundlegende Werk „Heilige Kirche“ (Stuttgart 1966).

²¹ Vgl. insbes. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* Bde. 1, 2/1, 2/2, 2/4 Freiburg i. Br. ¹1990; ²1991; 1989; 1990.

²² A. Grillmeier/H. Bacht (Hg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 Bde., Würzburg 1951–1954.

²³ Für eine deutsche Übers. des Agreements siehe ÖAKR 43 (1994) 241–243.

3. Die patristische Forschung angesichts offener Fragen der Gegenwart

Auf der doktrinären Ebene (im engeren Sinn) bestehen – jedenfalls aus katholischer Sicht – somit kaum mehr Probleme zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche. Es sei hier nochmals Ratzinger zitiert, der bereits 1976 meinte: „Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich.“²⁴ Trotz aller enormer Fortschritte in den ökumenischen Beziehungen: Wie allgemein bekannt ist – die vollständige Einheit zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche²⁵ steht dennoch nach wie vor aus. Die Frage nach der Stellung des Bischofs von Rom ist dafür sicher nicht der einzige Grund. Es finden sich (ganz abgesehen von psychologischen Problemen, von neuen Ängsten und alten, schlecht verheilten Wunden) – wie Ratzinger sich ausdrückt – auch sonst noch „eine Menge von Widerhaken [...]“, vom Filioque bis zur Unauflöslichkeit der Ehe²⁶. Die offenen Probleme haben alle einen stark kirchenrechtlichen Einschlag.

3.1. Die Filioque-Frage

Selbst die leidige Filioque-Frage – der im Westen eingebürgerte Zusatz „der vom Sohn ausgeht“ in der pneumatologischen Formel des allen Kirchen gemeinsamen altkirchlichen Konzilscredos – hat eine stark kirchenrechtliche Konnotation. Der theologische Inhalt des westlichen Zusatzes wird seitens historisch-kritisch arbeitender orthodoxer Dogmatiker nur mehr selten kategorisch abgelehnt²⁷, wurde er doch bereits vom 4. Jahrhundert an gelegentlich vertreten. Aber sie stellen in der Regel in Frage, daß ein Teil der Kirche (also der Westen) das Recht hatte, ohne gemeinsamen Konzilsentscheid etwas am Konzilsbekenntnis zu ändern.

Die Filioque-Debatte wurde kurz angeschnitten, obwohl sie augenblicklich nicht unbedingt die ökumenische Agenda beherrscht. Einerseits handelt es sich um ein klassisches, kontroverstheologisches Thema. Vor allem aber eignet es sich gut, um zu zeigen, wie eng vernetzt kirchliches Recht und Theologie sind – nicht nur Recht und Ekklesio-logie, was sowieso auf der Hand liegt, sondern auch Recht und Trinitätstheologie. Während aus westlicher Sicht vielleicht noch gesagt werden kann, es gehe hier nur um eine Frage des Kirchenrechts, werden orthodoxe Theologen bei diesem Theologie und Recht neuzeitlich abgrenzenden „nur“ weit schwerer mitziehen. Kirchenrecht meint aus orthodoxer Sicht in erster Linie die „heiligen Kanones“, das heißt, Synodalbeschlüsse und Exzerpte aus mit Kirchenordnungsfragen befaßten Väterchriften der Spätantike. Oft wird sogar von „göttlichen Kanones“ gesprochen. Damit fließen Recht und Theologie im orthodoxen Bewußtsein bis heute weitaus deutlicher ineinander als im Westen. Hier wurde die mittelalterliche und neuzeitliche Kirche nicht nur viel stärker rechtsschöpferisch tätig. Vor allem setzte in der Scholastik auch ein in der Neuzeit weiter vorangetriebener Prozeß der Ausdifferenzierung des Kirchenrechts aus der Theologie ein. Orthodoxerseits wurde dieser nur vereinzelt rezipiert, etwa im 19. Jahrhundert durch den großen Systematiker orthodoxen Kirchenrechts, Nikodim Milaš²⁸. Insofern die orthodoxe Universitätstheologie und Kanonistik insgesamt – vor allem in Griechenland und

²⁴ Ratzinger, Ökumenische Situation, in: *ders.*, Prinzipienlehre 210.

²⁵ Wie auch zwischen den orthodoxen Kirchen byzantinischer und vorchalkedonensischer Tradition, zwischen denen der alte Konflikt um das Chalkedonense ebenfalls prinzipiell bereinigt ist. Zum weiteren Procedere, um die volle kanonische Gemeinschaft wiederherzustellen, vgl. das Kommuniqué der Gemischten Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche [der sieben Konzilien] und den orientalischen orthodoxen Kirchen (dt. Text in ÖAKR 42 [1993] 519–521).

²⁶ Ratzinger, Ökumenische Situation, in: *Ders.*, Prinzipienlehre 210.

²⁷ Zur älteren Diskussion vgl. *M.-H. Gamillscheg*, Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre (ÖC N. F. Bd. 45), Würzburg 1996.

²⁸ *N. Milaš*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Zara 1897, 15.

in den USA – relativ stark von westlichen Modellen beeinflusst ist, findet man auch hier z.T. Ansätze zu westlichen Trennungsmodellen. Aber die im Westen weit vorangetriebene Entkoppelung der sakramentalen und der rechtlichen Ebene findet dennoch kaum Verständnis, geschweige denn einen Widerhall in den eigenen Konzeptionen²⁹. Doch auch im Westen sind extreme Trennungsmodelle tendenziell rückläufig, so daß heute wohl die meisten an Theologischen Fakultäten arbeitenden westlichen Kanonisten kirchliche Lehre und Ordnung kirchlichen Lebens nicht als ohne weiteres voneinander loszulösende Forschungsbereiche betrachten würden. Die Konzepte nähern sich also durchwegs bei aller Unterschiedlichkeit der Akzentsetzung wieder an.

3.2. Der Problembereich „Eherecht“

Im Folgenden soll ein im ökumenischen Diskurs besonders praktischer Problembereich skizziert werden – nämlich jene Fragen, die mit den von Ratzinger unter dem Stichwort „Unauflöslichkeit der Ehe“ etwas verkürzt zusammengefaßten unterschiedlichen eherechtlichen Positionen der Kirchen zusammenhängen. Vermutlich hat die zunächst dargestellte Überwindung christologischen Dissenses – jedenfalls in West- und Mitteleuropa – so unverhältnismäßig wenig Resonanz, weil die Gläubigen in unseren Kirchengemeinden nur selten direkt davon tangiert werden. Dort, wo ein Mehr an persönlicher Betroffenheit vorliegt, wächst sehr schnell das Interesse am ökumenischen Geschehen. In den Ehefragen ist das sehr deutlich, denn es gibt eine wachsende Zahl an Mischehen. Und zugleich kommt den meisten Ehefragen auch binnenkirchliche Relevanz zu. Es ist zu hoffen, daß die patristische Forschung einen hilfreichen Beitrag zu diesen aktuellen Fragen der Kirchenordnung anbieten kann, wie sie z.B. auch hinsichtlich des traditionellen christologischen Dissenses zwischen den Kirchen zu einer bemerkenswerten Entspannung beigetragen hat.

a. Einige eherechtlichen Divergenzen der Gegenwart

– Vielehen (synchrone Polygamie)?

Wie im Titel angedeutet, sollen vor allem zwischen den orthodoxen Kirchen und der katholischen Kirche brisante Fragen angesprochen werden. Das Thema „Vielehe“ ist hier kein Thema – es sei denn, man will sukzessive Polygamie ebenfalls subsumieren. Für letzteres würde durchwegs die orthodoxe Auffassung sprechen, daß eine Ehe selbst über den Tod hinaus gilt. Darauf wird gleich näher einzugehen sein. Wegen seiner missionarischen und gesamtökumenischen Relevanz sei aber vorweg das Problem synchroner Polygamie benannt. Immerhin hat der Ökumenische Rat der Kirchen bei seiner letzten Vollversammlung in Harare (Dezember 1998) eine indigene westafrikanische Kirche, die sog. Harristen-Kirche, als Vollmitglied aufgenommen³⁰, die bei Konvertiten den Fortbestand bisheriger polygamer Ehen akzeptiert.

Soweit aus der patristischen Überlieferung ersichtlich, hat sich die junge Christenheit im Osten genauso wie im Westen das römisch-rechtliche Ehemodell zu eigen gemacht. Im römischen Eheverständnis aber war nicht nur für Polyandrie, die auch im Judentum undenkbar ist, kein Platz. Das römische Recht kannte gleichermaßen keine polygyne Ehe, wie sie traditionell in Griechenland, aber auch im zeitgenössischen Judentum

²⁹ Vgl. diesbezüglich z.B. die am 12. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen zwischen orthodoxen und katholischen Referenten geführte Auseinandersetzung um den „character indelebilis“: Für die Kongreßakten siehe KANON XIII (1996) und XIV (1998). Ebenfalls nicht rezipiert ist die seit dem Mittelalter gewachsene westliche Freiheit im Umgang mit dem kanonischen Erbe des 1. Jahrtausends. Vgl. *Kapsanis*, passim (Anm. 6) und *Patsavos*, passim (Anm. 6) und die dort zit. Literatur.

³⁰ Vgl. epd für Österreich Nr. 86 v. 10. 12. 1998, 5. Gemäß der epd-Meldung bekennen sich ca. 100 000 Gläubige zu dieser Kirche. – Vgl. näherhin S. S. Walker, *The Religious Revolution in the Ivory Coast: The Prophet Harris and Harrist-Church*, Chapel Hill 1983.

durchwegs akzeptabel war³¹. In der Rezeption des römisch-rechtlichen Ehemodells gibt es hier wohl wirklich einen Fall für den am Konzil von Trient beschworenen „*unanimus consensus Patrum*“, den einmütigen Konsens der Väter (DH 1507), obwohl sich aus der Bibel allein erstaunlich wenig ableiten läßt. Das Alte Testament spricht unbefangen von polygynen Ehen und auch in den neutestamentlich rezipierten Schriften findet sich kein explizites Verbot. Bestenfalls kann die nicht ausschließlich im rezipierten Sinn – also Ausschluß sukzessiver Ehen – verstehbare Amtsträgerparänese der Pastoralbriefe (1 Tim 3,2.12 par Tit 1,6) als früher Hinweis auf Mißbilligung synchroner Polygamie gelesen werden³². Worauf „einer Frau Mann“ hier ursprünglich zielte, ist exegetisch nicht ganz geklärt. Auslegungsdifferenzen gab es wohl schon in der Spätantike. So akzeptierte beispielsweise Kallistos von Rom (+ 222) zum zweiten Mal verheiratete Kleriker, Hippolyt aber polemisierte heftig dagegen³³.

– Sukzessive Polygamie?

Zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen kontrovers ist bekanntlich die sukzessive Polygamie. Meistens wird aus katholischer Perspektive recht verkürzt nur die Frage der Zulässigkeit einer neuerlichen Eheschließung nach einer Scheidung (zu Lebzeiten des ersten Partners bzw. der ersten Partnerin) thematisiert. Aus orthodoxer Sicht besteht kein großer Unterschied zwischen einer neuerlichen Eheschließung nach einer Scheidung bzw. nach Verwitwung. So heißt es beispielsweise in einer 1988 publizierten Einführung in die byzantinische Eheliturgie: „Jede zweite Ehe, auch nach dem Tod des ersten Ehepartners, ist Ehebruch.“³⁴ Nur die assyrische Kirche des Ostens hat bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts generell selbst verwitweten Klerikern die zweite Ehe gestattet. Die sog. Synode des Akakis (486) dekretierte: „Wenn ein bisher unverheirateter Priester eine rechtmässige Ehe schliessen und Kinder zeugen will, oder wenn einem sein erstes Weib starb und er ein zweites nehmen und auch ihr die Treue bewahren will, so soll sein B[ischof] ihn davon nicht abhalten können. Denn rechtmässige Ehe ist sowohl vor als nach (Erlangung des) Priestertums schön und Gott wohlgefällig. Auch wird dem Bruder zugestanden, die Ehe zu vollziehen mit einem Weibe auch wenn dabei statt hat eine Scheidung [...]“³⁵ In den meisten orthodoxen Kirchen stellt dagegen nicht nur der Empfang einer höheren Weihe ein Ehehindernis dar. Es ist auch die Einzige in der bereits beschriebenen Weise das theologische Ideal.

In der Praxis geht man mit diesem Ideal freilich recht differenziert um³⁶. Für Kleriker

³¹ Das Kaiserrecht tolerierte allerdings bis ins ausgehende 4. Jahrhundert jüdisches Eigenrecht für innerjüdische Ehen. Selbst nach der 393 erfolgten Untersagung jüdischen Eigenrechts in Ehefragen (vgl. CJ I,9,7) scheint Polygamie auch weiterhin praktiziert worden zu sein.

³² Vgl. Vgl. R. Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle* (RSSH.Bd. 2), Gembloux 1970.

³³ Vgl. Hippolytus v. Rom, *Refutatio* IX,12,22 (ed. P. Wendland, GCS Bd. 26, 249,23–250,4).

³⁴ S. Heitz, in: Ders. (Hg.), *Mysterium der Anbetung. III: Die Mysterienhandlungen der Orthodoxen Kirche und das tägliche Gebet der Orthodoxen Gläubigen*, Düsseldorf 1998, 182; in diesem Sinn z.B. auch J. Meyendorff, *Die Ehe in orthodoxer Sicht*, Gersau 1992, 14f; 22; 39–45; 48–52. Meyendorff, a. a. O. 40, betont allerdings auch, daß „eine zweite Ehe“ gegebenenfalls „als eine einem Mann oder einer Frau gegebene zweite Chance“ betrachtet werden kann, „eine wahre in Christus geführte Ehe einzugehen, wenn der erste eingegangene Bund ein Irrtum war (denn ein menschlicher Irrtum kann auch durch den Segen der Kirche – sozusagen magisch – nicht immer repariert werden). Es gab Heilige – so zum Beispiel die heilige Tamara, eine georgische Königin –, die eine zweite Ehe eingegangen sind; das zeigt uns, daß die Norm, nach welcher nur die erste Ehe ‚real‘ ist, nicht in einem juristischen, legalistischen Sinn zu verstehen ist“.

³⁵ Aus c. 3 der Synode des Akakis (486); zit. nach O. Braun, *Das Buch der Synhados*. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano, Stuttgart 1890, 71f.

³⁶ Vgl. im Folgenden grundlegend J. Zhisman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864, 96ff; J. Davillier/C. de Clercq, *Le mariage en droit canonique oriental*, Paris 1936, 84–122; 195–205; A. Raes, *Le Mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient*, Chevetogne 1958; G. Lachner, *Praxis und Theologie der Orthodoxen Kirchen*, in: T. Schneider (Hg.), *Geschieden – wiederverheiratet – abgewiesen? Antworten der Theologie* (QD, 157), Freiburg i. B.

(und meist auch ihre verwitweten Frauen) wird (mit seltenen Ausnahmen)³⁷ strikt daran festgehalten. Für Laien variiert zwar das Ausmaß des pastoralen Entgegenkommens. Aber es gibt in allen orthodoxen Kirchen irgendwelche rechtlich mehr oder weniger fixierte Möglichkeiten, unter bestimmten Umständen eine zweite Ehe eingehen zu dürfen. Das gilt in gewisser Weise selbst für die äthiopische Kirche, die hinsichtlich der Unauflöslichkeit der (sakramentalen) Ehe nach einem längeren historischen Ringen an sich eine noch viel strengere Position vertritt als die katholische Kirche. Der Rigorismus hat dazu geführt, daß viele Laien zunächst einmal überhaupt keine unauflösbare sakramentale Ehe eingehen, für die der Kommunionempfang konstitutiv ist³⁸. Manchmal findet zwar eine kirchliche Trauung statt, aber ohne Kommunionempfang. Meistens heiratet man in Äthiopien freilich überhaupt nicht in der Kirche. Die meisten Ehen werden vor dem Dorfältesten geschlossen, und man verzichtet, solange man jung ist und Scheidung oder Verwitwung nicht ausgeschlossen werden, darauf, die Eucharistie zu empfangen. Die Kirche akzeptiert diese Lösung. Sie betrachtet solche Lebensgemeinschaften durchwegs als Ehen.

In den anderen orthodoxen Kirchen ist eine zweite, u.U. auch eine dritte kirchliche Trauung möglich. Wie in der jungen Christenheit gibt es in manchen Fällen Bußauflagen für Wiederverheiratete. Die kanonischen Voraussetzungen für Zweit- bzw. Drittehen differieren und sind in den verschiedenen Kirchen mehr oder weniger eng gefaßt. Vor allem in der armenisch-apostolischen Kirche und den Kirchen byzantinischer Tradition erlaubt das Prinzip der *Oikonomia* ein hohes Maß an Flexibilität³⁹. So konnten beispielsweise bereits in der mittelalterlichen Rechtsprechung griechischer Bischöfe die in der Spätantike restriktiv gefaßten Scheidungsgründe für Frauen dem liberaleren Scheidungsrecht für Männer angeglichen und ein relativ modern anmutendes Zerrüttungsprinzip eingeführt werden⁴⁰. Hinsichtlich der Sakramentalität von Zweit- und Drittehen besteht kein absoluter theologischer Konsens⁴¹. Im Grunde handelt es sich um eine durch scholastische Sakramententheologie von außen provozierte, nicht um eine ursprünglich innerorthodoxe Frage.

Symptomatisch für das trotz aller pastoraler Toleranz von Zweit- und Drittehen aufrechterhaltene theologische Ideal der Einzigehe ist die Liturgie – auch dann, wenn in der byzantinischen Tradition sich die Krönung von Zweit- und Drittehen gegen die Nikephoros v. Konstantinopel († 815) zugeschriebene widerstreitende kanonische Vor-

1995, 127–142; *dies.*, Die Kirchen und die Wiederheirat Geschiedener (MUS.BÖT, 21), Paderborn 1991; *Meyendorff*, Ehe, *passim*.

³⁷ Die armenische Kirche dispensiert heute bisweilen vom Eehindernis der Weihe. Sie erlaubt – ähnlich wie hinsichtlich der Diakone im übrigen auch die katholische Kirche (Rundbrief der Kongregation für den Gottesdienst und die Ordnung der Sakramente an die Diözesanordinarien und die Generaloberen der Institute des Geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens vom 3. Juni 1997, Nr. 7–8) – verwitweten Priestern und Diakonen unter bestimmten Voraussetzungen im Einzelfall eine neuerliche Eheschließung. Auch in manchen byzantinisch-orthodoxen Kirchen ist die Dispens nicht ganz ausgeschlossen. Der Vorstoß der rumänisch-orthodoxen und der serbisch-orthodoxen Kirche am ersten panorthodoxen Theologenkongreß von 1923 zugunsten einer gesamtorthodoxen Lösung hat bisher allerdings keine Früchte gezeigt. Vgl. A. (M.) *Wittig*, Die panorthodoxen Beratungen von 1923 (Konstantinopel) und 1930 (Vatopedi), in: COst 44 (1989) 300–307.

³⁸ Vgl. S. *Rambacher*, Formerfordernisse für die Eheschließung getaufter Nichtkatholiken nach dem CCEO. Unter besonderer Berücksichtigung der altorientalischen Kirchen (MThS III./Bd. 46), St. Ottilien 1995, 200ff.

³⁹ *Oikonomia* meint die im Einzelfall aus pastoralen Gründen vom Wortlaut einer Rechtsregel abweichende barmherzigere Rechtsanwendung. Ihr Gegenstück ist die *Akribeia*, die strenge, dem Wortlaut entsprechende, Rechtsanwendung.

⁴⁰ Vgl. E. *Katerelos*, Die Auflösung der Ehe bei Demetrios Chomatianos und Johannes Apokaukos. Ein Beitrag zur byzantinischen Rechtsgeschichte des 13. Jahrhunderts (EHS Bd. XXIII/450), Frankfurt/Main 1992, 181 *passim*.

⁴¹ Vgl. *Lachner*, in: *Schneider*, *Geschieden* 132ff (mit Literatur).

schrift⁴² mit der Zeit breit durchgesetzt hat⁴³. Nur die armenische Kirche macht heute im Ritual überhaupt keinen Unterschied mehr zwischen Erst- und Zweitehe. Im byzantinischen Ritus hat die Zweit- bzw. Dritttrauung einen ausgesprochenen Bußcharakter. Das Rituale enthält zwei Absolutionsgebete, die grundsätzlich unabhängig davon verwendet werden, ob es sich um eine Eheschließung nach einer Verwitwung oder Scheidung handelt: So heißt es beispielsweise im zweiten Absolutionsgebet: „Herr Jesus Christus [...] tilge die Vergehen Deines Knechtes und Deiner Magd, welche, da sie die Hitze und die Bürde des Tages und das Brennen des Fleisches nicht zu tragen vermögen, zu einer zweiten Ehe zusammentreten, wie Du es durch das Gefäß Deiner Erwählung, den Apostel Paulus, unserer Schwäche halber angeordnet hast, indem Du sagtest: Es ist besser in die Ehe zu treten im Herrn, als entbrannt zu sein. Du nun, Gütiger und Menschenliebender, erbarme Dich und verzeihe, tilge, erlaß, vergib uns unsere Schulden [...]“⁴⁴

Die katholische Kirche hat, wie allgemein bekannt, keine Probleme mit einer neuerlichen Eheschließung nach dem Tod des Partners bzw. der Partnerin. Zu dessen Lebzeiten sieht sie eine solche dagegen als grundsätzlich unmöglich an. Grundsätzlich, d. h. es gibt auch im geltenden katholischen Kirchenrecht einige Ausnahmen: So kann nach heutigem katholisches Ehegesetz eine sakramentale Ehe zugunsten einer neuen Ehe dann aufgelöst werden, wenn sie nicht vollzogen wurde (c. 1142 CIC/1983, c. 862 CCEO). Außerdem wird nichtsakramentalen, vollzogenen Ehen unter bestimmten Voraussetzungen die Auflösung (und damit die Wiederverhehlung) gewährt⁴⁵.

b. Der patristische Befund⁴⁶

Immer wieder wurde und wird versucht, diese unterschiedlichen Konzepte im Rückgriff auf das frühkirchliche Erbe zu legitimieren. Vertreter aller Kirchen können irgendwie für die je eigene Position patristisches „Beweismaterial“ auf den Tisch legen. D. h. aber auch: Offenbar sind die frühkirchlichen Quellen vielfältiger, als man im Untermauern der je eigenen Position gerne zugibt bzw. sind eine ganze Reihe von Testimonien auch offen für unterschiedliche Interpretationen. Historisch-kritisch läßt sich die diver-

⁴² „Wer eine zweite Ehe eingeht, wird nicht gekrönt, vielmehr wird ihm untersagt, an den heiligen Mysterien teilzunehmen, und zwar für zwei Jahre; wer eine dritte Ehe eingeht, für fünf Jahre“. Zit. nach dem Kommentar zum byzantinischen Eheritual von Heitz, *Mysterium*, III, 201, Anm. 1.

⁴³ Vgl. Heitz, ebd. – Man beruft sich dabei heute auf das in einem Responsum des seligen Niketas v. Herakleia (13. Jh.) bezeugte Gewohnheitsrecht des Ökumenischen Patriarchats: „Bei genauer Beobachtung der Vorschriften sind die, welche eine zweite Ehe eingehen, nicht zu krönen. Doch die Gewohnheit der Großen Kirche beobachtet dies nicht, sondern setzt auch denen, die eine zweite oder dritte Ehe schließen, die bräutlichen Kronen auf, und niemand ist deshalb getadelt worden.“

⁴⁴ Zit. nach Heitz, a. a. O. 204.

⁴⁵ Hier sind verschiedene Konstellationen zu unterscheiden: 1) Cc. 1143ff CIC/1983; cc. 854ff CCEO regeln das sog. „Privilegium Paulinum“. – 2) Bei polygamen Ehen erachtet die katholische Kirche grundsätzlich die erste als gültig. C. 1148 CIC/1983; c. 859 CCEO gestehen aber Konvertiten zum Christentum, die vor ihrer Taufe in polygamer Ehe lebten, zu, aus den bisherigen Ehepartnern jenen auszuwählen, mit dem sie weiterhin zusammenleben wollen. 3) Schließlich ist das Privilegium Petrinum zu nennen (vgl. Instruktion der Glaubenslehre 1973), das unter einer Reihe von Voraussetzungen die Auflösung einer nicht-sakramentalen, zum Eheschließungszeitpunkt halbchristlichen, unrettbar zerrütteten Ehe gestattet.

⁴⁶ Für die frühen Testimonien vgl. die Quellensammlung von Ch. Munier, *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert)* (TC Bd. 6), Bern 1987. – Einen guten Überblick bietet M. M. Garajo-Guembe, *Unauflöslichkeit der Ehe und die gescheiterten Ehen in der Patristik*, in: Schneider, *Geschichten* 68–83; für den Westen: P. L. Reynolds, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage during the Patristic and Early Medieval Periods* (SVigChr Bd. 24), Leiden 1994; aus spezifisch rechtlicher Perspektive: O. Vannucchi Forzieri, *La risoluzione del matrimonio nel IV-V secolo. Legislazione Imperiale e pensiero della Chiesa*, in: AMAT „La Colombaria“ 50 (1985) 65–172.

gierende Rezeptionsgeschichte nachvollziehen, aber nicht unbedingt immer die aus dem Blickwinkel des Autors historisch „richtige“ Interpretation von aus dem ursprünglichen Kontext abgelösten und somit in gewisser Weise a-historisch gewordenen Regeln. Patristiker, die darauf verzichten, sich für legitimatorische Interessen in Dienst nehmen zu lassen, kommen selbst nicht umhin, Spannungen aufzuzeigen, wo die historische Exegese leichter fällt. Spannungen sind hinsichtlich normativer Theorie und frühchristlicher Gemeindepraxis zu erheben. Unterschiedliche Akzentuierungen des Monogamieideals ziehen sich aber auch quer durch normativ gemeinte Vätertexte und Canones selbst.

Hier sei auf die Darstellung besonders ambivalenter Texte verzichtet, doch seien einige plastische Beispiele für deutlich unterschiedlich wertende frühkirchliche Testimonien gegeben. Beginnen wir mit Gregor v. Nazianz, einem Vertreter der kappadokischen Väter, deren Geist in der Ausgestaltung der byzantinischen Eheliturgie für Verwitwete und Geschiedene bis heute lebendig ist: „Die erste [Ehe] ist Gesetz; die zweite ist geduldet; die dritte ist Gesetzwidrigkeit. Was darüber hinausgeht, ist eine Schweinerei.“⁴⁷ Eine andere zeitgenössische Quelle aus dem 4. Jahrhundert, die Apostolischen Konstitutionen, haben dagegen – wie auch die jüngere ostsyrische Tradition – gegen eine zweite Ehe Verwitweter überhaupt keinen Vorbehalt⁴⁸. Und wie sieht es mit der aus heutiger katholischer Sicht einzig kritischen Frage der Wiederverheiratung Geschiedener aus? Für ein kompromißloses „Nein“ kann vor allem der sog. Hirt des Hermas herangezogen werden, eine wahrscheinlich Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom entstandene, aber auch im Osten, insbesondere in Äthiopien, breit rezipierte Schrift: Dem Mann einer Ehebrecherin wird hier geboten, diese zu entlassen. „Sollte er nach der Entlassung einer Frau eine andere heiraten, so begehrt er selbst Ehebruch.“⁴⁹ Doch andere Quellen bezeugen, daß die kirchlichen Vorsteher in dieser Frage bereits im 3. und 4. Jahrhundert unterschiedlich dachten: Ein unverdächtigere Zeuge ist beispielsweise Origenes: Seinen eigenen asketischen Idealen widerstrebt dies zwar, aber er weiß – wie auch gut 100 Jahre später Epiphanius – dennoch zu berichten, daß mancherorts Zweitehen Geschiedener in ihren Kirchengemeinden durchaus toleriert wurden⁵⁰. Selbst Hieronymus (+ 419/420) kann im Blick auf Fabiola, die sich von ihrem untreuen Mann schied und wieder heiratete, im Rekurs auf 1 Kor 7,9 entschuldigend sagen: „Sie war jung, sie konnte ihre Wittenschaft nicht ertragen.“⁵¹

Keine patristischen Belege gibt es für eine liturgische Feier anlässlich solcher Eheschließungen. Das darf allerdings nicht verwirren: So selbstverständlich heute für Orthodoxe (mit Ausnahme der beschriebenen Sondersituation in Äthiopien) wie Katholiken die kirchliche Trauung erscheint – sie ist eine späte Entwicklung⁵². Es gibt auch kaum patristische Belege für ein kirchliches Ritual anlässlich von Erstehen. Jahrhundertlang schlossen Christen ihre Ehen in der in ihrer jeweiligen Umwelt gebräuchlichen Weise, wobei wohl mit zunehmender Häufigkeit der Bischof oder ein Presbyter eingeladen wurde. Er mochte dann ein Segensgebet sprechen, worauf z. B. Johannes Chryso-

⁴⁷ Gregor v. Nazianz, Oratio 37,8 (ed. PG Bd. 36, 292).

⁴⁸ Vgl. E. M. Synek, Oikos. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (KuR 22), Wien 1999, 125 ff.

⁴⁹ Vgl. Hermas, Mandata IV,1,4–11 (ed. R. Joly, SC Bd. 53, 154); Verwitweten wird eine Zweitehe zugestanden. Hier ist also prinzipiell die heutige katholische Position vorweggenommen.

⁵⁰ Vgl. Origenes, Matthäuskommentar XIV,23 (ed. E. Klostermann/E. Benz, GCS 40, 340, 25–341, 14); Epiphanius, Adversus haereses LIX,4,8–10 (ed. K. Holl/J. Dummer, GCS, 368, 12–369, 4). – Katholische Autoren hatten bisweilen massive Probleme mit diesen Testimonien. Für den Versuch „wegzuinterpretieren“, was nicht sein darf vgl. etwa H. Crouzel, L'Église primitive face au divorce (ThH 13), Paris 1971, bzw. ders., Mariage et divorce. Célibat et caractère sacerdotaux dans l'église ancienne (EHCIC Bd. 2), Turin 1982. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Crouzel siehe zuletzt Synek, Oikos, hier bes. 159 ff.

⁵¹ Hieronymus, Brief 77,3 (ed. I. Hilberg, ²CSEL 55, 22).

⁵² Vgl. K. Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (LWQF 38), Aschendorff ²1981.

stomos hindeutet⁵³. Doch konstitutiv für die Ehe angesehen wurde solches nicht. Die katholische Formpflicht gibt es bekanntlich erst seit Trient. In Byzanz wurde sie – zunächst auf Betreiben des Kaisers – zwar um einiges früher eingeführt. Und auch die anderen Ostkirchen folgten der byzantinischen Praxis. Doch wurde selbst in Byzanz die kirchliche Trauung nicht vor dem ausgehenden 9. Jahrhundert obligatorisch. So darf man auch c. 7 von Neocäsarea, der Klerikern die Teilnahme am Hochzeitsmahl von solchen Christen untersagt, die zum zweiten Mal heiraten, nicht überinterpretieren. Die Synode drückt mit dieser Regel aus, daß sie die Einzigehe als Ideal ansieht. Zugleich leuchtet etwas von der normativen Kraft des Faktischen auf: Wo das Ideal praktisch nicht durchsetzbar war, provozierte nicht erst, wie manchmal behauptet, die staatliche Indienstnahme der byzantinischen Kirche Kompromißbereitschaft⁵⁴. Diverse Bußbestimmungen für Bigamisten signalisieren, daß bereits in patristischer Zeit um Wege gerungen wurde, wiederverheiratete Verwitwete und Geschiedene in die volle Kommuniongemeinschaft einzugliedern und doch nicht vom Ideal der Einzigehe abzugehen⁵⁵.

c. Auswertung des exemplarischen patristischen Befundes und Conclusio

Es wurde exemplarisch ein Fragenkreis skizziert, wo *nicht* erst die hochmittelalterlich-neuzeitliche Rezeption zu unterschiedlichen Entwicklungen geführt hat, sondern bereits in der Spätantike eine erstaunliche Pluralität von Regelungen ausgebildet wurde. Das macht skeptisch gegenüber Versuchen, die eine oder andere Entwicklung als die einzig *richtige* Fortschreibung des frühkirchlichen Erbes zu reklamieren – eine Versuchung, der östliche und westliche Theologen immer wieder erlegen sind.

Der Rechtshistoriker Walter Selb hat in der kurz vor seinem Tod erschienenen kleinen Summa zur antiken Rechtsgeschichte einen extrem ernüchternden Befund hinsichtlich der Frage der Einheitlichkeit frühkirchlicher Umfelder gezeichnet. „Die Christen des Vorderen Orients und schließlich des gesamten Mittelmeerraumes traten mit der Annahme des christlichen Glaubens nicht aus der für sie bis dahin maßgeblichen Rechtswelt heraus. Sie waren weiterhin Juden, Stadtgriechen, z. B. in Antiocheia oder in einer anderen hellenistischen Stadt, Römer, d. h. römische Bürger, Edessiner, Armenier, Perser, Araber eines bestimmten Stammes oder Ägypter. Die Rechtsordnung, nach der sie bis dahin lebten, veränderte sich auch dann nicht, wenn ihr Christen in größerer Zahl angehörten. [...] Von ihrem Glauben aus freilich veränderten sie ihr Leben dem angestrebten Ideal zufolge nach den ethischen Anforderungen des Christentums. So wissen wir, daß die persischen Christen etwa den nach ihrem Recht erlaubten Inzest ablehnten.“⁵⁶ Aber auch die Spezifika des genuin kirchlichen Bereiches blieben, wie an Beispielen aus dem Problemkreis Ehe zu zeigen versucht wurde, variabel. Letztlich bringt ein stures Rekurrenieren auf *ein* patristisches Modell wohl selbst dort nicht viel, wo ein einheitliches Bild der spätantiken Regelung historisch-kritischem Hinterfragen besser standhält als bei den vorgetragenen Beispielen, etwa hinsichtlich der Fixierung der Ämterordnung⁵⁷. In praktisch allen Bereichen der Kirchenordnung gibt es während der ersten christlichen Jahrhunderte nebeneinander zumindest unterschiedliche Akzentset-

⁵³ Johannes Chrysostomos, Homilie zu Genesis 48,6 (ed. PG 54, 443); ders., In illud: porpter fornicationem I,2 (ed. PG 51, 210).

⁵⁴ Vgl. zurecht Lachner, in: Schneider, Geschieden 128, Anm. 4.

⁵⁵ So heißt es im sog. 1. Kanonischen Brief von Basileios: „Bezüglich der zum zweiten Mal Verheirateten – die einen schließen sie nur für ein Jahr aus, andere zwei Jahre, und die zum dritten Mal Verheirateten drei und oft auch vier Jahre“ (ed. P.-P. Joannou, Fonti Fasc. IX, t. II, Grottaferata/Rom 1963, 101 f).

⁵⁶ W. Selb, Antike Rechte im Mittelmeerraum, Wien 1993, 170.

⁵⁷ Hier sei insbesondere auf die Frage der Frauenämter verwiesen. Doch auch beim männlichen Klerus zeichnet sich eine nicht zu geringe Variationsbreite ab. So bestanden auch nach grundsätzlicher Fixierung der Trias Bischof-Presbyter-(männlicher) Diakon weiterhin Differenzen z. B. hinsichtlich der in den unterschiedlichen Ortskirchen jeweils zuerkannten Kompetenzen. Noch vielfältiger ist das Bild hinsichtlich der lokalen Etablierung und konkreten Ausgestaltung sonstiger Kirchenämter.

zungen bei grundsätzlich gemeinsamen Entwicklungen, z. T. sogar deutliche Differenzen und oft auch Ungleichzeitigkeiten.

Der amerikanische orthodoxe Kanonist und Kirchenhistoriker John H. Erickson hielt vor einigen Jahren einen Vortrag zu dem spannenden Thema: „The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition“⁵⁸. Er kam zu folgendem Resümee: „Change there has been. Change there will be. Yet the form which this change will take is by no means inevitable. Much will depend upon whether we are able to bring the past into fruitful dialogue with our own ever-changing situation. This does not mean simply maintaining the external forms of the past – a constant temptation for the Orthodox – or recreating them – as Western Christians have sometimes tried to do. Rather, while being sensitive to the values which these forms were intended to promote in their own cultural context, we must also recognize their limitations. With churchmen of past ages in both East and West, we may affirm the *maxim salus animarum suprema lex*, but we should not deceive ourselves into thinking that the *salus animarum* will be advanced today simply by relying on models and paradigms inherited from the past.“⁵⁹

Wo liegt also konkret die im Titel beschworene Relevanz patristischer Forschung für die Ökumene, insofern es um die heute vorrangig aktuellen praktischen Fragen der Kirchenordnung geht? – M. E. könnte gerade das Bewußtmachen von Uneinheitlichkeit in Fragen der Kirchenordnung spannend wirken. Wenn es von Anfang an in einem sehr hohen Ausmaß Pluralität in disziplinären Fragen gab, auch in solchen, die doktrinär stärker vernetzt sind, also z. B. die Frage sukzessiver Eheschließungen, wenn sich bezüglich dieser Pluralität weiters nicht nur eine Konfliktgeschichte nachzeichnen läßt (die es selbstverständlich gibt), sondern auch in einem hohen Maß eine Geschichte von Toleranz und Akzeptanz – müßte dann nicht auch heute eine versöhnte Verschiedenheit möglich sein, ein Aushalten von divergierenden Lösungen? Und könnte das damit vernetzte Aufgeben von Absolutheitsansprüchen nicht auch zu einer größeren Offenheit für – gegenüber der je eigenen Tradition – neue Regelungen führen, um aktuellen Problemen besser zu begegnen? Die in den Traditionen der orthodoxen Schwesterkirchen bewahrten spätantiken Modelle können vielleicht da und dort genauso inspirierend wirken wie umgekehrt neue Regelungen, die im westlichen Kontext seit dem Mittelalter gewachsen sind. Im übrigen wird es aber wahrscheinlich angesichts einer vielfach veränderten und sich immer schneller verändernden Welt in manchen Fragen auch nicht zu vermeiden sein, ganz neue Wege zu suchen – womöglich in einem gemeinsamen Ringen der Kirchen des Ostens und des Westens.

4. Praktische Umsetzung des Pluralitätskriteriums in der aktuellen Diskussion um den Ostertermin

Diese *Conclusio* sei zum Abschluß auf eine Frage angewendet, die heute auf der ökumenischen Agenda einen großen Stellenwert hat: Bei der letzten Vollversammlung des Weltkirchenrates in Harare wurde ein gemeinsamer Ostertermin vom Jahr 2001 an als wichtiges ökumenisches Ziel reklamiert. 2001 fällt Ostern nach den traditionellen Berechnungen sowohl gemäß dem gregorianischen als auch dem orthodoxerseits nach wie vor zugrundegelegten julianischen Kalender zusammen. Zumeist führt aber die östliche und die westliche Berechnung zu unterschiedlichen Daten, was von gar nicht so wenigen Christinnen und Christen als Ärgernis empfunden wird. In Zukunft sollen neue astronomische Methoden die traditionellen Berechnungsweisen ersetzen.

Selbstverständlich geht es nicht darum, mit dem Pluralitätsargument das Bemühen um eine gemeinsame Feier des zentralen christlichen Festes zu untergraben. Allerdings

⁵⁸ Veröffentlicht in den von R. Coppola hg. Kongreßakten „Incontro fra canonici d'oriente e d'occidente/Proceedings of the International Congress „The Meeting of Eastern and Western Canons““ (Bari 1994, 245–274).

⁵⁹ A. a. O. 274.

könnte auch hier der Blick in die Frühgeschichte der Christenheit entkrampfend wirken: In den ersten beiden Jahrhunderten lebte man zunächst offenbar konfliktfrei mit unterschiedlichen Terminen⁶⁰. Erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts eskalierte die Situation, als der römische Bischof die sonntägliche Osterfeier allgemein verbindlich gemacht haben wollte. Die sog. quartodezimanische Variante, die Osterfeier gemeinsam mit dem jüdischen Pascha am 14. Nisan, dem Todestag Jesu nach der johanneischen Chronologie, war vor allem im kleinasiatischen Raum gebräuchlich. Sie reklamierte apostolische Tradition für sich. Irenaios v. Lyon versuchte zwischen den Streitparteien zu vermitteln⁶¹. Dennoch wurde die quartodezimanische Osterpraxis zusehends zurückgedrängt, aber zunächst nicht ganz ausgerottet: Das Konzil von Nikaia (325) erklärte sie endgültig für illegitim und konnte sich damit im Laufe des 4. Jahrhunderts auch weithin durchsetzen. Das Ergebnis war dennoch nicht unbedingt ein allorts gemeinsames Osterdatum, da unterschiedliche Berechnungsweisen seitens Rom und Alexandria nicht erst mit der westlichen Kalenderreform, sondern bereits in der Spätantike zu unterschiedlichen Ergebnissen führen konnten. Und auch als im 6. Jahrhundert grundsätzlich ein Konsens für die alexandrinische Berechnungsweise gefunden wurde, „war damit keineswegs jede Differenz in der Bestimmung des Ostertermins behoben. Der römische Schritt blieb in Spanien, Gallien, Irland und England zunächst ohne Einfluß. [...] Erst unter Karl dem Großen ist Ostern im Westen endgültig an einem gemeinsamen Termin gefeiert worden.“⁶²

Wäre es also wirklich so schlimm, wenn die aktuellen Bemühungen um ein gemeinsames Osterdatum nicht gleich zu einem in allen Kirchen akzeptablen Konsens führen sollten? Gewiß wäre ein gemeinsames Datum ein schönes Zeichen für das Bemühen der Christenheit, das Gemeinsame vor das Trennende zu stellen. Auch gemischtkonfessionelle Familien würden natürlich ganz lebenspraktisch davon profitieren. Doch wenn eine Einigung nicht oder nicht so schnell zu erzielen sein sollte? Es würde wohl nicht schaden, die Einigungsbemühungen mit einer Verkündigung zu begleiten, die hinlänglich klar werden läßt, daß auch der status quo keine ökumenische Katastrophe ist und etwaige Dissidenten von der neuen Berechnungsmethode nicht als ökumenische Dissidenten gebrandmarkt werden müssen. Gegebenenfalls wird man auch in Zukunft ein gemeinsames Fest an unterschiedlichen Tagen feiern können. Und vielleicht wäre ja sogar ein gemeinsames Bejahen historisch gewachsener Pluralität in dieser Frage kein minder positives ökumenisches Signal als die Einigung auf den gemeinsamen Termin – zeichenhaft dafür, daß Einheit im Glauben nicht allzu viel Einheitlichkeit bedeuten muß. Ob es nun um theologische Formeln, Fragen der Kirchendisziplin oder das liturgische Leben geht: M. E. kann die patristische Forschung dieses Jahrhunderts in besonderer Weise das Aushalten einer oft erstaunlichen Pluralität seitens der jungen Christenheit lehren und damit einen gangbaren Weg in die ökumenische und vielleicht auch binnenkirchliche Zukunft weisen.

In diesem Sinne sei noch ein letztes Mal Josef Ratzinger zitiert: „Die Aufgabe jedes verantwortlichen Christen und in besonderer Weise natürlich der Theologen und Kir-

⁶⁰ Wahrscheinlich kam es bereits Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom zur ersten Etappe im sogenannten Osterfeststreit. Doch akzeptierten beide Seiten, daß man sich nicht einigen konnte, und lebten weiterhin mit unterschiedlichen Daten – so jedenfalls die klassische Interpretation des Quellenmaterials. Vereinzelt wird der zwischen Anicet und Polykarp bezeugte Konflikt aber auch so gedeutet, daß der Streitpunkt *nicht* im Ostertermin lag. Vgl. beispielsweise *H. F. v. Campenhausen*, Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefes an Viktor (Eus., h.e. 5, 24, 22–17), in: *Ders.*, Urchristliches und Altkirchliches – Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1979, 300–330 (Erstveröffentlichung in: *VigChr* 28 [1974] 114–138). – Für die wichtigsten Quellenstellen vgl. *R. Cantalamessa*, Ostern in der Alten Kirche (TC 4), Bern 1981 (it. Erstveröffentlichung: 1978); mit z. T. anderen Interpretationen des mageren Quellenmaterials *W. Huber*, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche (BZNW 35), Berlin 1969.

⁶¹ Aus der Fülle einschlägiger Literatur vgl. insbesondere *N. Brox*, Tendenzen und Parteilichkeit im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts, in: *ZKG* 83 (1972) 291–324.

⁶² *R. Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert) (BHF 23), Bonn 1964, 90 (mit Literatur).

chenführer ist es, dem theologisch Möglichen [= der Einheit zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen] geistlich Raum zu schaffen⁶³, ohne billige Oberflächlichkeit doch überall das Gegensätzliche unter dem zwingenden Auftrag der Einheit zu sehen und zu leben; nicht nur immer nach der Vertretbarkeit der Einigung, der Anerkennung des anderen, sondern noch viel nachdrücklicher nach der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens zu fragen, denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung.“⁶⁴

⁶³ Ergänzend sei betont: Ein solcher Raum bedarf – was Ratzinger nicht direkt anspricht, aber sicher nicht ausschließen will – auch rechtlicher Konkretion.

⁶⁴ Ratzinger, *Ökumenische Situation*, zit. nach *ders.*, *Prinzipienlehre* 210f, unter Verweis auf Metropolit *Damaskinos (Papandreou)*, *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Freiburg 1974, 68ff.