

KANON

XI

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR
DAS RECHT DER OSTKIRCHEN – WIEN

KANON

KANON

XI

YEARBOOK OF THE SOCIETY FOR THE LAW
OF THE ORIENTAL CHURCHES

ANNUAIRE DE LA SOCIETE DU DROIT DES
EGLISES ORIENTALES

KANON

XI

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR DAS
RECHT DER OSTKIRCHEN

Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen
Gesellschaften Österreichs

Wien 1993

HERAUSGEBER
FÜR DIE GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN
CARL G. FÜRST, RICHARD POTZ

REDAKTION
RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung,
das Kulturstadtrat der Stadt Wien
und aus Mitteln des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs
auf Antrag der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

ISBN 3-85369-942-1

© VERBAND DER WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFTEN ÖSTERREICHS
A-1070 WIEN, LINDENGASSE 37
ALLE RECHTE VORBEHALTEN
PRINTED IN AUSTRIA
DRUCK: PLÖCHL, FREISTADT 1993

Inhalt

Vorwort	7
<i>Richard Potz, Wien</i>	
Bericht zum X. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen "Incontro fra canonici d'Oriente e d'Occidente"/"The Meeting of Eastern and Western Canons"	9
<i>Ernst Chr. Suttner, Wien</i>	
Die ukrainische Christenheit auf dem Weg ins dritte Jahrtausend	25
<i>Georgy Sjablizew, Moskau</i>	
Die Maßnahmen des Moskauer Patriarchats 1990-1992 zur Behebung des interkonfessionellen Konflikts in der Westukraine	67
<i>Eva Synek, Wien</i>	
Bibliographie zum katholischen Ostkirchenrecht	79
Zum Ostkirchendeekret des II. Vatikanums	79
Überblicksdarstellungen zum CCEO	82
Zu den Titeln des CCEO	88
Autorenverzeichnis	114

Empty Page

Vorwort

So wie der letzte Kongreß der Ostkirchenrechtsgesellschaft in Bari als gemeinsame Tagung mit der Consociatio Internationalis anders verlief als gewohnt, erscheint auch KANON XI in veränderter Form: Die Kongreßakten von Bari werden vom Organisator der Tagung, R. Coppola, selbst herausgegeben; sie sollen unter dem Titel "Atti del congresso internazionale su 'Incontro fra canoni d' Oriente e d' Occidente'" gegen Ende 1993 erscheinen. Wir beschränken uns daher im KANON auf einen etwas breiter angelegten Kongreßbericht, der das auf der Konferenz gehaltene zusammenfassende Referat von R. Potz zugrunde liegt.

Zwei Beiträge, die dem aktuellen Spannungsfeld Ukraine gewidmet sind, können als schriftlicher Beitrag zur Tagung der Ostkirchenrechtsgesellschaft 1993 in St. Gabriel/Mödling b. Wien verstanden werden, die ganz der Frage des interkonfessionellen Zusammenlebens in Europa gewidmet sein wird: E.Chr. Suttner hat uns eine vor allem historisch angelegte Abhandlung zur Verfügung gestellt. Die Ausführungen von G. Sjablizev versuchen die aktuellen Probleme aus einem orthodoxen Blickwinkel zu beleuchten; ein Beitrag aus ukrainisch-katholischer Sicht wurde angefragt, traf aber leider nicht rechtzeitig ein. Im nächsten KANON werden dann in traditioneller Weise die Referate der diesjährigen Konferenz erscheinen, darunter auch ein Beitrag von Msg. Hrynchychyn, der die so entstandene Lücke schließen wird.

Der dritte Teil vorliegenden KANONS besteht in einer Bibliographie zum neuen katholischen Ostkirchenrecht - die ursprüngliche Idee, eine umfassende Ostkirchenrechtsbibliographie in Angriff zu nehmen, konnte in der zur Verfügung stehenden kurzen Zeit nicht bewältigt werden. Zusätzlich zur - noch nicht sehr zahlreichen - Literatur, die direkt auf den neuen Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium eingeht, wurden auch entstehungsgeschichtlich bedeutende Werke aufgenommen. Die Bibliographie will ausgehend von kanonistisch relevanten Beiträgen zum Ostkirchendekret einen Literaturüberblick über die Diskussion ab dem 2. Vatikanischen Konzil geben. In einer Rubrik wurden Überblicksdarstellungen zusammengefaßt, in einer weiteren eine Zuordnung nach den Titeln des CCEO versucht. Den Abschluß bietet ein Autorenverzeichnis. Da in Wien Teile der bibliographierten Literatur nicht einsehbar waren, muß leider auch mit Fehlern gerechnet werden. Wir bitten um Nachsicht und hoffen, daß die Bibliographie trotzdem hilfreich ist.

Empty Page

BERICHT

DER X. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Richard P o t z, Wien

Der X. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen (23. - 29. September 1991) stand ganz im Zeichen der Begegnung von Ost und West. Da unsere Tagung ausnahmsweise gemeinsam mit der Consociatio Internationalis Studio Iuris Promovendo und der Comunità delle Università Mediterranee veranstaltet wurde, durfte ein durch Spezialisten für das westliche Kirchenrecht erweiterter Teilnehmerkreis in Bari mediterrane Gastfreundschaft genießen. Unter dem Leitthema *"Incontro fra canonici d'oriente e d'occidente/The Meeting of Eastern and Western Canons"* wurde eine Fülle von Materialien und Gedanken aufbereitet. Dem Bemühen der Gastgeber verdanken wir ein sowohl in wissenschaftlicher als auch kulinarischer Hinsicht üppiges Programm. Unser intensives Arbeiten war eingebettet in italienisches *savoir vivre*!

Für die hervorragende Organisation zeichneten das Institut für Öffentliches Recht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bari unter der Leitung von Prof. Raffaele Coppola sowie das Ökumenische Institut S. Nicola (P. Giovanni Distante) verantwortlich.

Der feierlichen Eröffnung unserer Tagung am Dienstagvormittag, die der Präsident der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Metropolit Panteleimon Rodopoulos und der Präsident der Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Msgr. Eugenio Corecco, gemeinsam vornahmen, ging nicht nur eine Ansprache des Präsidenten der Comunità delle Università Mediterranee voran; schon am Abend des Anreisetages wurden die Gäste durch Repräsentanten der katholischen Kirche und des öffentlichen Lebens willkommengeheißen.

Die folgenden Arbeitstage standen jeweils unter einem übergreifenden Motto. Dienstag: Common Canonical Tradition; Mittwoch: 'Ius Graeco-Romanum' and Canon Law; Freitag: Suprema Lex Ecclesiae: Salus Animarum; Samstag: Authority and Autonomy; Sonntag: The Subjects of the People of God.

Den Vorträgen am Vormittag folgte jeweils die kritische Auseinandersetzung am Nachmittag: nach dem einleitenden Vortrag war täglich eine bis eineinhalb Stunden Diskussionszeit vorgesehen. Dieser Rhythmus wurde nur durch das Donnerstagsprogramm unterbrochen: Nach der Generalversammlung für die Mitglieder der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen führte eine Exkursion über Bisceglie (Besuch einer Institution zur Betreuung geistig Behinderter; Mittagessen), die alte Bischofsstadt Trani (Besichtigung von Kathedrale und Museum) schließlich in das (aufgelassene) Monastero di Colonna, wo die Stadtverwaltung einen Empfang gab.

Es wäre nun geradezu vermessen, in einer knappen Zusammenfassung eine kritische Gesamtrezension des Kongresses oder auch nur eine umfassende Wiedergabe der wichtigsten Probleme zu versuchen, die im Rahmen der Tagung aufgeworfen wurden. Eine Zusammenfassung kann unter folgenden Leitgedanken gestellt werden: Es gilt, das Kirchenrecht in Ost und West unter dem Gesichtspunkt der Entstehung, des Wandels und des Beharrens rechtlicher Traditionen zu begreifen - und zwar unter den spezifischen Bedingungen, die sich je aus dem Anspruch eines christlichen Lebensvollzuges ergaben und ergeben, und im Bewußtsein dessen, daß die rechtliche Dimension der Kirche einer steten Aktualisierung bedarf. Diese Sicht findet sich auch in den Einleitungsworten der Promulgationsbulle zum Codex Iuris Canonici 1983: "*Sacrae disciplinae leges Catholica Ecclesia, procedente tempore, reformare ac renovare consuevit, ut, fidelitate erga Divinum Conditorum semper servata, eadem cum salvifica missione ipsi concredita apte congruerent.*"

Ein Grundsatz, der der allgemeinen Rechtsgeschichte inzwischen selbstverständlich geworden ist, muß vor allem auch für eine ökumenisch orientierte Kanonistik gelten: Das Erkenntnisziel darf nicht die Legitimation aktueller Strukturen sein. Es ist eine Verkürzung der Funktion der Rechtsgeschichte - auch und gerade unter dem besonderen Anspruch einer ökumenisch offenen kirchlichen Rechtsgeschichte -, wenn eine einseitige positive Gewichtung zugunsten jener Elemente vorgenommen wird, die an der Ausbildung des heute gerade geltenden Rechts einer einzelnen Kirche beteiligt waren. Dies ist eine Versuchung, der - ohne daß die anderen Kirchen von ihr ganz frei wären - die katholische Kanonistik lange Zeit erlegen ist.

An Stelle einer unilinearen, der Legitimation der gerade geltenden rechtlichen Strukturen dienenden kirchlichen Rechtsgeschichte müßte also eine

Rechtsgeschichte treten, die das vielschichtige Eingebundensein der Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt verdeutlicht: "Da die Kirche weiterhin kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Natur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist", heißt es in "Gaudium et Spes", "kann die Kirche kraft dieser ihrer Universalität ein ganz enges Band zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften und Nationen bilden." Da kirchenrechtliche Normen in ihrer historischen Bedingtheit immer auch Ausdruck politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Systeme sind, heißt das: Nur dort, wo Offenheit für die Variabilität und die Dynamik des kirchlichen Rechts vorhanden ist, kann dieses wirklich seiner einheitsstiftenden Aufgabe gerecht werden. Dort aber, wo das Kirchenrecht und die Kirchenrechtswissenschaft als Instrument für die Durchsetzung von Uniformität mißbraucht werden, wird eine zentrale Aufgabe des Rechts im allgemeinen und des Rechts in der Kirche im besonderen, grob mißverstanden.

Im Rahmen eines so begründeten Ansatzes muß einer Reihe von Begriffen erhöhtes Augenmerk zugewandt werden. Vier signifikante Beispiele wären "Rezeption", "Rechtstransfer", "Säkularisierung", "Inkulturation". Über die Bedeutung von "Rezeption" für unsere Thematik braucht man kein weiteres Wort verlieren. Sie reicht von der Rechtsgeschichte weit in die Ekklesiologien aller Kirchen hinein und hat bereits vielfältige Beachtung gefunden. Mit dem im französischen Schrifttum verwendeten umfassenden Begriff des "Rechtstransfers", dessen sich auch Jean Gaudemet bedient hat, sollte ursprünglich eine abrupte Übernahme ganzer Rechtssysteme angesprochen werden. Wir kennen das Phänomen auch aus dem katholischen Kirchenrecht. Ivan Zuzek hat darauf hingewiesen, daß einzelne katholische Ostkirchen nach dem Inkrafttreten des lateinischen Kodex von 1917 diesen zur Gänze übernehmen wollten bzw sogar übernommen haben. Die Bedeutung des für die neuzeitliche westliche Rechtsentwicklung zentralen Säkularisierungsvorganges für das kirchliche Recht ist ebenfalls evident. Der aus jüngster Zeit stammende "Inkulturationsbegriff" ist kulturanthropologischen Ursprungs, hat aber seine steile Karriere in der Missionswissenschaft gemacht. Von dieser strahlt er als Ausdruck einer erneuerten Sicht wahrhaft christlicher Evangelisation zunehmend auch auf andere theologische Disziplinen aus. Diese Entwicklung hat sicher in der inkarnatorischen Begründung des Inkulturationsbegriffs durch Johannes Paul II. eine entscheidende Förderung erfahren. Für die kanonistische wissenschaftliche Diskussion sind die im Inkulturationsbegriff liegenden heuristischen Möglichkeiten - vor allem auch unter dem ökumenischen Blickwinkel - jedenfalls viel zu wenig genützt worden.

So können etwa Entstehung, Tradition und Wandel im kirchlichen Recht im Lichte des in drei charakteristischen Schritten ablaufenden Prozesses von Inkulturation dargestellt werden:

- Er beginnt mit einer Phase der ersten Kontakte, in der die Heilsbotschaft in den Formen einer anderen Kultur präsentiert und daher zunächst als fremd empfunden wird.

- In einer zweiten Phase kommt es zum kulturellen Austausch und zur Auseinandersetzung, in der Prozesse ablaufen, deren Variationsbreite von der Assimilation des Christentums an die vorhandene Kultur bis zu deren Dekulturation reicht.

- Die dritte Phase ist die einer Erneuerung, in der sich als Ergebnis der Auseinandersetzung eine neue christliche Kultur herausbildet.

Eine Reihe der der allgemeinen Rechtswissenschaft und auch der Kanonistik bereits mehr oder weniger vertrauten Begriffe lassen sich also als idealtypische Beschreibung der Phänomene der Entstehung und des Wandels sowie des intereklesialen Austausches kirchenrechtlicher Traditionen darstellen. Die Zusammenhänge zwischen diesen typischen Abläufen sind vielfältig. Inkulturation führt im Regelfall zur Übertragung von Recht, von der Idee des Rechts bis zu einzelnen rechtlichen Institutionen. Diese Übertragung läuft in günstigen Fällen im Rahmen kontinuierlich verlaufender Rezeptionsprozesse ab, manchmal auch in abrupt-aggressiver Form, sodaß rechtliche Strukturen tiefe Eingriffe erfahren, die bis zur Vernichtung kultureller Identitäten führen können - man denke nur an die neuzeitliche Mission der westlichen Kirchen.

Auch der Säkularisationsprozeß brachte spezifische Formen von Rezeption und Rechtstransfer, und zwar zwischen Kirche und Staat, hervor. Einerseits ist auf das berühmte Zitat des Staatsrechtlers Carl Schmitt zu verweisen, daß alle Begriffe des modernen Staatsrechtes theologischen Ursprungs seien, andererseits hat die katholische Kirche angesichts der Herausforderung durch Reformation und Absolutismus ihre Rechtsordnung mit der Schaffung des *Ius Publicum Ecclesiasticum* dem absolutistischen Staatsrecht nachgebildet. Letztlich ist natürlich auch die Übernahme der Kodifikationsidee als Rezeption aus der westlich-bürgerlichen Gesellschaft deutbar.

Wenn auch alle diese Vorgänge einen hohen Grad an Komplexität aufweisen, so lassen sich die auf unserem Kongreß angesprochenen Probleme der Entstehung, des Wandels und des Beharrens kirchlichen Rechts unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen:

I. Die historischen Bedingungen des Entstehens und der Ausdifferenzierung der einzelnen kirchenrechtlichen Traditionen in Ost und West.

II. Gleichsam als Resümée dieser historischen Abläufe waren die Gemeinsamkeiten einzelner Traditionen darzustellen. Dabei ging es nicht nur um ursprüngliche Gemeinsamkeiten, sondern auch um das Geben und Nehmen von Normen im Rahmen interekklesialer Rezeptionen und Rechtstransfers.

III. Als spezielle Beispiele für die Darstellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den östlichen Traditionen und der westlichen Tradition wurden schließlich drei Spannungsfelder besonders herausgehoben:

- a. Die Polarität von Gesetzlichkeit und einer in Barmherzigkeit fundierten Einzelfallgerechtigkeit
- b. Das Verhältnis von zentraler Autorität und Autonomie
- c. Das Verhältnis der verschiedenen Lebensformen der Christgläubigen: Kleriker, Laien, Religiösen.

I. Entstehen der einzelnen kirchenrechtlichen Traditionen

1. Jean Gaudemet, Konstantinos Pitsakis und Peter Erdö betonten die Bedeutung der Einbettung in die rechtlichen Formen der jüdisch-orientalischen Umgebung, die zugleich ein inkarnatorisches Grundmodell von Inkulturation schuf. Ausdruck dieser Zeit sind jene ersten Quellen kirchlicher Normen von der Didache bis zur Didaskalie, in denen Lehre, Moral und Liturgie mit dem, was später als Recht ausdifferenziert wurde, eine Einheit bildeten. Mit der Ausbreitung der Kirche über den syrisch-palästinensischen Raum hinaus entspricht diese Zeit der ersten Phase von Inkulturation, der Fremdheit.

2. Erdö sprach in seinem Bericht von einer "inculturazione del diritto della Chiesa nel mondo romano". Hinzuzufügen ist: Es war bislang die erfolgreichste Inkulturation in der Geschichte der Kirche und ihres Rechts. Denn niemals seither hat eine Kultur, die auf den Anruf der Heilsbotschaft geantwortet hat, derart prägenden Einfluß gewonnen.

Die Zeit von Konstantin bis Justinian - die Zeit des Diritto Romano Cristiano im Sinne des monumentalen Werkes Biondis - stellte eine Phase der Auseinandersetzung und der Assimilation dar. Es erfolgte die Öffnung der Christen zu einer Welt, die durch die Strukturen des römischen Imperiums bestimmt war. Es war dies eine Gesellschaft, zu deren Charakteristika die Ausbildung einer umfassenden rechtlichen Ordnung gehörte. Römisches Erbe bedeutete jeden-

falls, daß das Recht in der Ordnung der Dinge eine zentrale Position einnimmt.

Der Beitrag Jean Gaudemets machte eindrucksvoll deutlich, wie weit die Spannweite dieses römischen Einflusses war. Angefangen von der prinzipiellen Weichenstellung zugunsten des Rechts reichte sie von zentralen Begriffen der Rechtsanwendung zu solchen der sich ausbildenden kirchlichen Verfassung - wie *auctoritas*, *potestas*, *iurisdictio* und *officium* - und zu einer Vielfalt prägender Details - auch wenn manchmal nur eine leere Begriffshülse übriggeblieben war. Aufgrund der europäischen Tendenz zu kreativen Renaissance- und Reformationen entstand damit jedenfalls ein Fundus, auf den man bei Bedarf immer zurückgreifen konnte.

Es sei hier der rechts- bzw. religionsvergleichende Hinweis gestattet, daß etwa die großen religiösen und ethischen Traditionen Asiens den Weg des Ausbaus einer Rechtsordnung nicht gegangen sind.

3. Das Kompilationswerk und die Novellengesetzgebung Justinians kennzeichne einen Umbruch, es beginnt die Zeit des *Ius Graeco-Romanum*, die als dritte Phase einer Inkulturation deutbar ist, da als Synthese eine neue christliche Kultur entstand. Daß es mit dem Regierungswechsel von Anastasios I. zu Justinos I. zu einem religionsrechtlichen Paradigmenwechsel gekommen war, beschrieb Walter Selb in seinem Westsyrischen Kirchenrecht (177) kürzlich folgendermaßen: "Verstand man bis zu Anastasios den Einsatz staatlicher Gewalt eher noch als Ausführung der gerade begünstigten innerkirchlichen Entscheidungen, so dominierte nun ein eigenständiges staatliches Ordnungsinteresse, das in den verworrenen Verhältnissen die innere Sicherheit gefährdet sah."

Auf unserem Kongreß wurde das *Ius Graeco-Romanum* in den Referaten des zweiten Blockes als Ausgangspunkt für die Suche nach gemeinsamen Wurzeln byzantinischen, lateinischen, syrischen und armenischen Rechts genommen. Verglichen mit der welthistorischen Dramatik der Hinwendung des römischen Imperiums zum Christentum erscheint die Situation der am Rande und außerhalb befindlichen Kirchen mit ihren alten christlichen Traditionen allerdings als Randphänomen. Sie waren bereits tief in der Assimilationsphase, als die Reichskirche mit den Beschlüssen der ökumenischen Konzile und den kaiserlichen Gesetzen ihren Einfluß auszudehnen begann. Die Geschichte der Rezeption des syrisch-römischen Rechtsbuches spiegelt diesen Prozeß wider.

Im Zentrum der dritten Phase steht daher die Auswirkung des *Corpus des Ius Graeco-Romanum* in den einzelnen Kirchen. Zunächst einmal gilt es, sich über die Vielschichtigkeit der Zuordnungen klar zu werden, die auch in den

Kongreßreferaten erkennbar wurde. Aus syrischer und wohl auch aus armenischer Sicht stehen häufig Rom und Byzanz auf der einen Seite und die orientalischen Traditionen auf der anderen. Gerade die jüngsten Arbeiten Walter Selbs zum syrischen Kirchenrecht - Kaufhold hat auf sie verwiesen - machen deutlich, daß die rechtliche Tradition dieser Kirchen zeitlich nicht sehr weit über die theologisch-dogmatische Trennung hinaus mit der Reichskirche gemeinsam verläuft, während andererseits die Traditionen der verschiedenen orientalischen Kirchen zumindestens bis zum Ende der Mongolenzeit durch Entlehnungen stark ineinander verzahnt sind.

Aber beginnen wir zunächst mit der Ausbildung der beiden reichskirchlichen Traditionen, der lateinischen und der griechisch-byzantinischen. Für Lateiner und Byzantiner läuft die gemeinsame reichskirchliche Entwicklung zunächst weiter, wobei die byzantinische Herrschaft in Italien einen äußeren Rahmen bildet. Das Corpus Canonum des Trullanum wurde schließlich zur bestimmten Sammlung des byzantinischen Ostens. Die Ansätze der Spätantike wurden, wie Pitsakis herausstellte, ausgehend von den berühmten Stellen im Corpus und in der Novelle 131 zu einem System von zwei Instanzen und einer einheitlichen Rechtsordnung ausgebaut und geradezu perfektioniert. Auf diese Weise wird die vom Referenten zum Abschluß zitierte verblüffende Anfrage des Patriarchen Markos von Alexandria in Konstantinopel verständlich, ob es sündhaft sei, sich nicht nach den in Ägypten unauffindbaren Basiliken - also nach den kaiserlichen Gesetzen - , sondern gemäß den Canones zu verhalten.

Der lateinische Westen gewann dagegen erst langsam seine charakteristischen rechtlichen Strukturen. Obwohl sich durchaus parallele Phänomene zu der byzantinischen Entwicklung in den neuen politischen Einheiten wie dem Frankenreich, vor allem aber auch dem Westgotenreich, entdecken lassen, entsteht im Westen eine neue christliche Kultur.

Das machtpolitische Vakuum in Italien und der damit verbundene spezifische Ausbau des petrinischen Einheitsamtes waren Marksteine dieser Entwicklung. Die Diskussion um die Rezeption des Trullanum, ebenso wie die von Fürst aufgeworfene Frage nach den östlichen Quellen im Decretum Gratiani spiegeln aber das weiter vorhandene Bewußtsein der reichskirchlichen Einheit bis ins 11. Jahrhundert wider.

Wesentlich für den Westen war vor allem aber die Verstrickung in einen weiteren Inkulturationsprozeß. Dieser durchlief seinerseits die drei Phasen der Inkulturation. Für die erste Phase steht in plakativer Verkürzung der Satz aus dem Volksrecht der ripuarischen Franken: "Ecclesia vivit lege Romana"; die

zweite Phase der Assimilation findet etwa im karolingischen Imperium und seinen kirchenrechtlichen Sammlungen Ausdruck; den Übergang zur dritten Phase markiert schließlich die gregorianische Reform.

Unbeschadet dieser eigenständigen Entwicklung des Westens war allerdings das Vorbild - und damit das staats- und kirchenrechtliche Grundmuster des *Ius Graeco-Romanum* - latent weiter vorhanden. Es wurde von der politischen Theorie weltlich-staatlicher Herrschermacht, von den mittelalterlichen Kaisern bis hin zur Reformation und den neuzeitlichen "Ismen" - De la Hera hat darauf hingewiesen - immer wieder herangezogen.

Wenden wir uns zuletzt den orientalischen Kirchen zu. Für sie gilt einerseits zwar, was Kaufhold von den syrischen Traditionen aussagt: Daß eine scharfe Trennungslinie zum Recht der byzantinischen Kirche nicht zu ziehen ist. Andererseits darf der Einfluß des *Ius Graeco-Romanum* nicht überschätzt werden, denn die institutionelle Durchführung der Trennung von der Reichskirche zur Zeit Justinians stellt zweifellos eine Zäsur dar.

Der Grad der Rezeption des *Ius Graeco-Romanum* ist auch - bei aller Gemeinsamkeit der orientalischen Kirchen untereinander - verschieden hoch. Die Melkiten nehmen dabei verständlicherweise eine Zwischenstellung ein, bei den Kopten scheint der Einfluß relativ groß gewesen zu sein, bei den Armeniern ist er in den Quellen spürbarer, er nimmt bei den Westsyryern ab und ist bei den Ostsyryern am geringsten. Die großen Kompilationswerke, das *Corpus Iuris Justiniani* und die *Basiliken Leons VI.*, haben bei den orientalischen Kirchen jedoch keine nennenswerten Spuren hinterlassen.

Es kann also in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends die Ausbildung der einzelnen heute bestehenden Traditionen verfolgt werden. Diese Sonderentwicklungen sind jedoch durch bemerkenswerte Analogien gekennzeichnet. So ist für die ganze christliche Ökumene der Trend zur systematischen Ordnung zwischen 1100 und 1300 festzustellen. Gleichsam in einer Achsenzeit der kirchlichen Rechtsgeschichte werden die großen rechtlichen Sammlungen und Schulwerke verfaßt. Das 12. Jahrhundert war nicht nur das Jahrhundert Gratians, sondern auch das große Jahrhundert der kirchlichen Jurisprudenz in Konstantinopel, mit dem Dreigestirn Zonaras, Aristenos und Balsamon. Zu Beginn desselben Jahrhunderts wurde die Endredaktion des maronitischen *Kitab Al-Huda* zusammengestellt, in seiner zweiten Hälfte das armenische Rechtsbuch des Mkhitar Gos verfaßt. Im 13. Jahrhundert blüht in Byzanz die Beschäftigung mit dem kanonischen Recht weiter - ich erinnere an Demetrios Chomatianos - , es

ist auch die Zeit des Westsyrrers Bar Hebräus, des Ostsyrrers Abdiso Bar Brika, des Kopten As-Safi Ibn al-Assal.

Auch hier sei ein Schlaglicht auf andere Rechtskulturen gestattet: Jüdisches wie islamisches Recht finden im 10. und 11. Jahrhundert im wesentlichen ihre abschließende Gestalt.

Es ist aber noch ein weiterer wichtiger allgemeiner Aspekt für diese Zeit zu bedenken: Vor allem von seiten der Syrologie und Byzantinistik wird immer mehr die Fragwürdigkeit unseres Wissens um die Rechtswirklichkeit herausgestellt. Kaufhold hat auf unserem Kongreß darauf besonders eindringlich verwiesen. Auch in der allgemeinen Rechtsgeschichte mehren sich die skeptischen Stimmen hinsichtlich der Effektivität des vormittelalterlichen Rechts. Die westliche Kanonistik müßte sich meines Erachtens die Frage nach der Rechtswirklichkeit - besonders für die Zeit vor der gregorianischen Reform - ebenfalls verstärkt stellen.

4. Die folgende Entwicklung war im Westen durch den Eintritt in die 3. Phase der Inkulturation, im Osten durch den Mongolensturm und den Beginn der osmanischen Dominanz gekennzeichnet. Die byzantinische Kirche wurde im 11. Jahrhundert durch zwei folgenschwere Ereignisse betroffen, den Bruch der *Communio* mit Altrom und die katastrophalen Niederlage am Schlachtfeld von Mantzikert gegen anstürmende Turkvölker. Die bewundernswerte Lebenskraft von Byzanz führte jedoch zunächst zu einer neuen Blütezeit, die auch im kanonischen Recht - wie bereits erwähnt - ihren Niederschlag gefunden hat. Die zerstörerische Wirkung der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer konnte jedoch nicht mehr kompensiert werden.

Der Faszination des berühmten Briefes des Ökumenischen Patriarchen Antonios IV. an Großfürst Vasilij I. von Moskau aus dem Jahre 1393, in dem das politische Programm der byzantinischen Orthodoxie so völlig abgehoben von der politischen Realität erscheint, sind mehrere Referenten zurecht erlegen. Es wird nicht nur das Konzept der östlichen "*translatio imperii*" in der Sicht Moskaus als Drittes Rom verständlich, sondern auch die von der Orthodoxie bis heute nicht bewältigte Schwierigkeit, die durch den Wegfall des Kaisertums aufgetane Lücke zu schließen. So scheint sich in Griechenland die Kirche bis heute nicht zwischen der Rolle einer byzantinischen Staatskirche und einer Kirche, die sich in einem Rechtsstaat selbständig entfaltet, entscheiden zu können.

Im Westen gestaltete sich die Entwicklung spätestens seit dem Hochmittelalter anders. Historiker aller Richtungen und Bereiche - in jüngster Zeit besonders auch die Rechtshistoriker - stellen die Zeit zwischen 1050 und 1150 als Um-

bruchszeit immer mehr in den Mittelpunkt. Eine Schlüsselrolle erhält dabei die gregorianische Reform. Im Zuge der mittelalterlichen Auseinandersetzung von imperium und sacerdotium in den machtpolitisch erfahrbaren institutionellen Größen des Papsttums und Kaisertums begann die Entsakralisierung der weltlichen Gewalt. Die Welt und die Herrschaft in der Welt im Westen war unwiderstehlich dabei, weltlich zu werden, wie das Scheitern des kirchen- bzw staatspolitischen Konzepts Bonifaz VIII. deutlich macht. Die Päpste von Innozenz III. bis Bonifaz VIII. wurden so aufgrund ihrer imperialen Ansprüche zu Mitverursachern des säkularen neuzeitlichen Staates.

Andererseits hatte die gregorianische Reform für die Kirche im Rahmen der mittelalterlichen Ordnung des Westens unter dem Schlagwort der "libertas Ecclesiae" einen Freiraum für die selbständige Entfaltung der Kirche erkämpft. Dieser Freiraum entfaltete sich als ein ständisch bestimmter Rechtskreis. Die daraus sich immer stärker ausdifferenzierende rechtliche Unterscheidung von Laien und Klerikern brachte die Gefahr mit sich, die Kirche auf den Klerikalstand zu reduzieren. Die Freiheit der Kirche, verstanden als Freiheit des sacerdotium vom imperium, das von den Päpsten nicht übernommen werden konnte, wurde also unter den Bedingungen der mittelalterlichen ständischen Ordnung mit der spezifischen Klerikalisierung der Kirche im Westen erkaufte, die die kirchliche Rechtsordnung bis in das 20. Jahrhundert bestimmte. In diesem Zusammenhang sei auf die von Luigi De Luca zitierte Feststellung Pedro Lombardias verwiesen, daß im Codex 1917 die Kleriker die Adressaten waren "a gestionar los asuntos propios de la sociedad eclesiastica".

II. Aus den skizzierten Abläufen sich ergebende Gemeinsamkeiten im Recht der einzelnen Kirchen

Erzbischof Johannes Rinne stellte den Umgang der orthodoxen Kirchen mit den ihnen gemeinsamen alten Kanones dar. Es galt für sie, das diffizile Problem zu lösen, wie man mit der Autorität eines grundsätzlich nunmehr seit über 1000 Jahren abgeschlossenen Corpus von Normen umgeht - und zwar in einer Weise umgeht, die die ausweglose Situation vermeidet, in der sich etwa die islamische Rechtswissenschaft heute befindet.

In dankenswerter Weise hat Carl Gerold Fürst in seinem Bericht einen Überblick über die kanonistische Grundsatzdiskussion in der Orthodoxie gegeben. Sie reicht von Ansätzen, die die Heiligen Kanones als abgeschlossenes Corpus in die Nähe der Scharia nach sunnitisch-islamischem Verständnis rücken,

für die nach dem Schließen des Tores des Idschtihad im 10. Jahrhundert keine Rechtsfortbildung mehr zugelassen wird, bis hin zu Auffassungen, die die Heiligen Kanones als unter Umständen von jedem Bischof weiterbildbare Gesetze ansehen. Für Erzbischof Rinne stellten die Kanones Mittel und pastorale Maßnahmen dar, um bestimmte konkrete Ziele zu fördern oder zu erreichen.

In diesem Zusammenhang muß - ein später zu erörterndes Thema vorwegnehmend - auf Akribeia und Oikonomia als Anwendungsprinzipien der Kanones verwiesen werden. Die Kanones dürfen nach dieser Auffassung nicht als Gesetze im neuzeitlichen Sinne verstanden werden, sondern als Normprogramme mit Richtliniencharakter. Gemessen am neuzeitlich westlich-kontinentalen Normverständnis erhalten die Heiligen Kanones dadurch manchmal ein derartiges Maß an Flexibilität, daß sie als argumentativer Selbstbedienungsladen erscheinen. Dieser Umgang mit den Normen des alten Corpus Canonum muß in den Augen des kontinental-europäischen Juristen vor allem dann befremden, wenn er den Gesetzespositivismus des 20. Jahrhunderts als das Non-plus-ultra juristischer Theorie und Methodik ansieht. Aber diese westliche Tradition, auch wenn sie den katholischen Kanonisten in Fleisch und Blut übergegangen ist, kann und darf nicht das Maß aller Dinge sein. Schon aus dem Blickwinkel und mit dem Instrumentarium des case-law muß der Befund anders aussehen. Es läßt sich nicht oft genug betonen, wie sehr wir bei der Bewertung anderer Rechte Gefangene der uns vertrauten rechtlichen Strukturen sind. Die Beispiele dafür gehören zum Standardrepertoire von Rechtsvergleichung und Rechtsethnologie. Dort wo der aus einer kontinentaleuropäischen Rechtskultur kommende Betrachter bei der Bewertung außereuropäischer Rechtskulturen juristische Systeme findet, entdeckt der angloamerikanische Betrachter reines case-law. Aus diesen Erfahrungen könnte auch eine ökumenisch arbeitende Kanonistik etwas lernen.

Zu dieser Problematik war der Beitrag zur Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts von Ivan Zuzek äußerst informativ. Das Vorhandensein einer umfassenden Gesetzgebungsgewalt hatte es der westlichen Kirche, anders als den Kirchen des Ostens, erlaubt, das universale Recht im Wege der Gesetzgebung weiterzubilden und immer wieder einer erneuerten systematischen Ordnung zu unterwerfen. Einer Anerkennung des durch das Trullanum fixierten Corpus Canonum als geltendes Recht mit einer besonderen Bestandsgarantie stand man daher lange Zeit im Westen mit viel Unverständnis gegenüber.

Nachdem man sich endlich zur Anerkennung des alten Rechts durchgerungen hatte, ergab sich für die Kodifikation unvermeidlich das leidige Problem formaler derogatorischer Wirkungen. Pater Zuzek beschrieb die Genese der in c 2

CCEO enthaltenen Lösung, daß Canones, in denen das *ius antiquum* rezipiert oder akkomodiert wurde, aus der Sicht des alten Rechts zu verstehen sind, um auf diese Weise dem Geltungsanspruch des alten *Corpus Canonum* wenigstens auf diese Weise zu entsprechen.

René Metz schloß die Beiträge des ersten Tages mit einer Aufstellung der den beiden katholischen Codices gemeinsamen Canones ab, ein interessantes und für unsere Themenstellung nützliches Unterfangen, da derartige Synopsen für die kanonistische Arbeit der nächsten Jahre von grundlegender Bedeutung für die Bestimmung des katholischen Kirchenrechts sein werden.

III. Exemplarische Spannungsfelder

1. Von den drei angerissenen konkreten Spannungsfeldern wurde im dritten Block unseres Kongresses zuerst die Polarität von rigider Gesetzlichkeit und Einzelfallgerechtigkeit behandelt. Die Referate führten uns damit in das funktionale Zentrum des Kirchenrechts, die *salus animarum*. Bereits die Referate des ersten Tages hatten deutlich gemacht, daß in diesem Bereich ein fundamentaler Unterschied zwischen westlicher und östlicher Kirchenrechtstradition zu finden ist.

Hubert Müller erläuterte in seinem Beitrag zunächst kurz den Begriff der Oikonomia in der orthodoxen Kanonistik, wobei er die heilsökonomische Orientierung der orthodoxen Ekklesiologie herausstellte. Damit ergab sich eine Brücke zu dem Ansatz Erzbischof Rinnes, der Oikonomia wie Akribeia als hermeneutische Anwendungsprinzipien des orthodoxen Kirchenrechts ansieht. Die Darstellung Müllers zur Geschichte der *aequitas canonica* im Westen enthielt ein instruktives Beispiel dafür, daß viele Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Kirchenrecht vor allem das Ergebnis einer ganz spezifischen und singulären Entwicklung des Rechts im Westen seit dem Hochmittelalter sind.

Bis zur mittelalterlichen Kanonistik entsprach das noch sehr unscharfe Begriffsfeld von "dispensatio", das noch dazu mit einem vielschichtigen, synonym verwendeten Vokabular in Beziehung stand, der byzantinischen Oikonomia. Ivo von Chartres und Gratian standen grundsätzlich noch in dieser Tradition. Ebenso wie im östlichen Verständnis von Oikonomia erscheinen auch in Gratians Bild von der Waage Gesetzesstrenge und Barmherzigkeit als zwei gleichwertige modi für das Handeln des Richters.

In diesem Zusammenhang sei aber auch der wichtige Hinweis Piero Bellinis auf die Lehre Gratians von der *aequitas naturalis* erwähnt, welche in Gleichsetzung mit dem *ius divinum naturale* nicht als applikativer, sondern gegenüber dem *ius humanum* als integrierender und korrigierender Faktor gesehen wurde. Damit ist ein Strang naturrechtlicher Argumentation im Westen angesprochen, der der heilsökonomischen Begründung der *Oikonomia* recht nahe steht.

Im späteren kanonischen Recht des Westens, das von einer zunehmenden Ausrichtung am Normtyp des Gesetzes bestimmt war, entstand das System eines scharf umschriebenen Instrumentariums von Ausnahmen und Entschuldigungen. *Aequitas canonica* und Epikie, Dispens und Privileg, Toleranz und Dissimulation und andere wurden definitorisch gezähmt und auf das Gesetz ausgerichtet.

Was einerseits zu Recht als eine großartige Leistung der Kanonistik für die Entwicklung des europäischen Rechtsdenkens dargestellt wird, bedeutete andererseits, daß ein von Barmherzigkeit geprägtes Rechtshandeln als Gewährung von Ausnahmen und damit als defizienter *modus* der Anwendung des Gesetzes verstanden wurde.

John Erickson behandelte die Entwicklung der Bußdisziplin in der byzantinischen Tradition. Bellini vermißte an diesem Beitrag eine klare Unterscheidung zwischen der theologisch-moralischen Figur der Sünde und der rechtlich-kanonistischen Figur des Delikts. Es ist im Rahmen dieser Zusammenfassung nicht möglich, eine Art Metakritik der beiden bei Erickson und Bellini zu Tage tretenden Denkweisen über Recht zu versuchen. Es sei nur auf das Phänomen aufmerksam gemacht, daß hinsichtlich der Entwicklung der Privatbuße beachtliche Konvergenzen zwischen den einzelnen Kirchen zu finden sind, bei der auch interekkesiale Rezeptionsvorgänge eine Rolle gespielt haben mögen. Die fälschlich Joannes dem FASTER zugeschriebenen großen Werke zur Bußdisziplin entstanden etwa zur gleichen Zeit wie die großen karolingischen Bußbücher. Mit Verzögerung gelangte die Idee zu den orientalischen Kirchen, bei den Westsyren wurde die private Beichte unter westlichem Einfluß ziemlich unvermittelt in der Mitte des 12. Jahrhunderts eingeführt.

Im westlichen kanonischen Recht entstand dann aber nach der kirchenrechtlichen Achsenzeit der neue Typ der Beichtsummen. Er ist verknüpft mit der klaren Trennung von Buß- und Gerichtswesen und verweist auf ein spezifisch westliches Modell, an dem auch Bellini in seiner Kritik anachronistisches Maß nahm. Die Konsequenzen sind bekannt: Sie führten zur Ausbildung von *forum externum* und *forum internum*, die ihrerseits Wegbereiter der westlich-neuzeitlichen Trennung von Recht und Moral wurde, mit all ihren sowohl positi-

ven als auch negativen Folgen. Für das orthodoxe Kirchenrecht konnte Nikodim Milasch zu Beginn unseres Jahrhunderts dagegen noch folgende Unterscheidung machen: Die Vergehen der Laien, welche gewöhnlich Sünden genannt werden, gehören vor das innere Forum bei der Beichte; die Vergehen der Geistlichen gehören als eigentliche Vergehen vor das äußere Forum der Kirche.

Diese historischen Entwicklungslinien machen deutlich, daß aus einem umfassenden Blickwinkel zwei Extreme zu vermeiden sind. Barmherzigkeit als Ausdruck geschwisterlicher Begegnung ist weder in das *forum internum* abzuschieben, noch kann Barmherzigkeit Rechtsansprüche ersetzen. Es ist - unter den Bedingungen einer durch einen hohen Verrechtlichungsgrad gekennzeichneten Gesellschaft - geradezu ein Erfordernis der Barmherzigkeit, zunächst den Rechtsansprüchen des anderen zu entsprechen. Dort, wo die Rechtsnorm im konkreten Fall unzulänglich erscheint, ist sie durch Barmherzigkeit als dem Ausdruck einer höheren Gerechtigkeit zu ersetzen. Barmherzigkeit steht also in einem begründenden und zugleich überschreitenden Verhältnis zum Kirchenrecht. Eine derartige Sicht könnte sowohl die Erfahrung der westlichen Kirche bis Gratian als auch die östliche Tradition wieder einbeziehen. Vor allem aber wäre hier eine fruchtbare kritische Auseinandersetzung mit der im Referat von Bischof Corecco vorgelegten Sicht von Kirchenrecht und *Communio* möglich.

2. Nun zum zweiten erörterten Spannungsfeld: Es führte in das ekklesiologisch-verfassungsrechtliche Zentrum ökumenischen Dialogs, zur Polarität von Autorität und Autonomie. Alberto de la Hera stellte in einer präzisen Analyse das Konzept des päpstlichen Primats in Gegenüberstellung der Kodifikationen des katholischen Kirchenrechts im 20. Jahrhundert dar. Dimitrios Salachas verglich das Konzept der Kirchen *sui iuris* des CCEO mit dem Verständnis von Autokephalie und Autonomie im orthodoxen Kirchenrecht.

Bemerkenswert waren hier die abschließenden Bemerkungen von Bischof Emile Eid. In der Frage der Ausübung von Autorität in der Kirche muß sich die Kanonistik verstärkt dem historisch Kontingenten zuwenden. Dies gilt für das patriarchale Amt, die synodale Struktur und nicht zuletzt für die rechtliche Ausgestaltung des päpstlichen Einheitsamtes.

Metropolit Damaskinos Papandreou stellte sein Konzept einer Ortskirchenekklesiologie vor. Der von ihm bereits seit längerem vertretene Ansatz bedarf immer noch einer kanonistischen Aufarbeitung. Dies wäre eine vordringliche Aufgabe für die orthodoxe Kanonistik auch und vor allem unter ökumenischem Vorzeichen.

Für die westliche Kanonistik steht wohl ein anderer Aspekt im Vordergrund: Die Betonung von Autorität und hierarchischer Struktur hatte hier zum Übergang von punktuellen Interventionen in bedeutenden und außerordentlichen Angelegenheiten zu einem auf alt-römischen Herrschaftsprinzipien aufbauenden System geführt. In der Neuzeit konnten auf diese Weise auch die Eingriffe des allumfassende Zuständigkeit beanspruchenden Staates abgewehrt werden. Mit dem *Ius Publicum Ecclesiasticum* und der *societas-perfecta*-Lehre gerüstet, konnte die Kirche dem absolutistischen Staat und dem bürgerlichen Nationalstaat entgegentreten und sich einen Freiraum erkämpfen.

Regelungen, die ursprünglich die Aufgabe hatten, die Freiheit der kirchlichen Selbstbestimmung vor staatlichen Eingriffen zu schützen, müssen heute jedoch neu überdacht werden. Was der Abwehr des Staates diene, darf heute nicht gegen die ekklesiologisch begründete legitime Autonomie der Ortskirchen gerichtet werden. Darin liegt eine besondere Herausforderung für die westliche Kanonistik.

3. Das dritte Spannungsfeld ergibt sich aus der Stellung der handelnden Subjekte im Volke Gottes. Vasil Istavridis und Vittorio Parlato stellten in ihren straff zusammengestellten Übersichten zum Verhältnis von Klerus und Laien die Rolle der Laien in den jeweiligen Kirchen in einer die Probleme ein wenig unter spielenden Weise dar. Es fanden sich auch überraschende, aber doch charakteristische Formulierungen. Der orthodoxe Referent glättete die Geschichte, wenn er feststellte, daß die Kirche im Falle des Konflikts mit dem Kaiser immer Siegerin blieb; der katholische Referent glättete das System, wenn er in c 129 CIC einen Ausschluß der Laien von der *potestas regiminis* aufgrund des *ius divinum positivum* entdeckt. Vieles wäre gerade bei dieser Thematik im einzelnen noch zu verfolgen gewesen, so die wichtigen Hinweise Parlatos und De Lucas auf Gewohnheitsrecht und Remonstrationsrecht, um nur zwei Beispiele zu nennen.

Mit dem Leben nach den evangelischen Räten befaßten sich die Beiträge von Metropolit Panteleimon Rodopoulos und Jean Beyer. Tradition und Wandel in den Formen des geweihten Lebens liefern besonders plastische Beispiele für die skizzierten idealtypischen Abläufe in den einzelnen Kirchen. Der Ursprung der mönchischen Lebensform lag in der Zeit der Assimilation und wird überwiegend als Reaktion auf diese gedeutet. In den Novellen Justinians erfuhr sie eine Verrechtlichung und Einbindung in das *Ius Graeco-Romanum* und wurde mit diesem weitergebildet. Das Corpus des Trullanischen Konzils bildete

auch hier einen Markstein, auf dem sich das "Eigenrecht" der östlichen Orden, vom vorbildlichen Wirken des Theodoros Studites bis zum Hesychasmus, entfalten konnte.

Im westlichen Ordensrecht setzte sich im 8. Jahrhundert die Benediktinerregel endgültig durch - übrigens lebten Theodoros Studites und Benedikt von Aniane zur gleichen Zeit. Nach der kanonistischen Achsenzeit im 12. Jahrhundert fand das Ordenswesen in Ost und West zu seinen charakteristischen Formen. Es ist überhaupt bemerkenswert, wie sehr die verschiedenen Formen des geweihten Lebens Ausdruck der Phasen von Inkulturationsprozessen sind.

In seinem Resumée stellte daher Jean Beyer fest, daß die Evolution der verschiedenen Formen des geweihten Lebens vor dem Hintergrund der Aussagen des 2. Vatikanums es nunmehr in besonderer Weise erlauben, das Wesentliche dieser Berufung zu definieren. Beyer hat damit auch einen fundamentalen Aspekt des Inkulturationskonzeptes auf den Punkt gebracht: Es hilft den Blick auf das Wesentliche zu konzentrieren.

In seiner Vorliebe für eine anthropologische Bildsprache hat der Papst anläßlich der Promulgation des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium die beiden katholischen Gestzbücher als Lungenflügel und Herzkammern bezeichnet. Diese Bildsprache Johannes Paul II. signalisiert eine hohe Erwartung an die katholische *communio Ecclesiarum*, sich ihrer Vielfalt auch im Recht bewußt zu werden, einer Vielfalt, die der Einheit zu dienen hat.

Dem könnte man ein weiteres Bild hinzuzufügen: Es sind dies die beiden Gehirnhälften, denen bekanntlich spezifische Denkweisen zugeordnet werden. Darauf bauend bietet sich zunächst eine vordergründige Analogie hinsichtlich einer rational-analytischen westlichen und einer emotional-ganzheitlichen östlichen Denkform an, ein Aspekt, den Msgr. Corecco in seinem Hinweis auf die Archetypik theologischer Denkweisen angesprochen hat.

In einer Richtung läßt sich die Analogie aber grundsätzlich weiterführen: Wenn eine der beiden Gehirnhälften ausfällt, kann zwar die andere funktional für sie in die Bresche springen, im grundsätzlichen geht jedoch eine Dimension verloren. Die Persönlichkeitsstruktur neigt sich dann einseitig einer Denkweise zu. Die Auseinandersetzungen der Kirchen in Ost und West hatten ähnliche Konsequenzen, denn Kirchenspaltungen führten immer zur Verarmung an theologischen Denkweisen. Die Diskussionen auf dem Kongreß in Bari, einer Stadt der Begegnung von Ost und West, enthielten auch die Aufforderung, zu versuchen, wieder mit beiden Gehirnhälften auch über das Recht in der Kirche nachzudenken.

ABHANDLUNGEN

DIE UKRAINISCHE CHRISTENHEIT AUF DEM WEG INS DRITTE JAHRTAUSEND*

Von Ernst Chr. S u t t n e r, Wien

I. Ekklesiologische Vorüberlegung

II. Aus den geschichtlichen Erfahrungen der ukrainischen Christenheit

1. Teilung der Kiever Metropole ohne Verlust der Communio
2. Zwei ostslawische Metropolien in Polen-Litauen zueinander im Schisma
3. Blüte und Niedergang der orthodoxen Metropole von Kiev im 17. und 18. Jahrhundert
4. Erfahrungen aus dem 20. Jahrhundert

III. Konsequenzen für ökumenische Gegenwartsfragen

1. Autonomie und Einheit
2. Union und Uniatismus
3. Vorübergehende Dominanz eines soteriologischen Exklusivismus im ekklesiologischen Denken
4. Anrecht auf eine Kirche für das eigene Volk
5. Zur Gegenwartsfrage in der Ukraine

IV. Ausblick ins Morgen

Über die Zukunft der Kirche in der Ukraine möge der Verfasser philosophieren, schlug man ihm vor, als man von ihm diesen Beitrag erbat. Zukunftsvisionen sind eine riskante Sache. Einem Historiker, der in die Vergangenheit zu blicken und aus den Quellen beweisbare Tatsachen zu erheben hat, sind sie erst recht verdächtig. Was also läge näher, als daß er das Ansinnen ablehnte?

Doch er ist Mitglied der gemischten internationalen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Auch wenn diese Kommission Fehler untersucht, die in der Vergangenheit geschahen, ist ihre Arbeit auf die Zukunft ausgerichtet. Soll sie doch der ersehnten Einheit zwischen den Kirchen dienen. Die Historiker, die ihr angehören

* Das Manuskript wurde abgeschlossen im Dezember 1991.

ren, haben daher nicht nur die historischen Wurzeln der bestehenden Probleme zu studieren; sie sollen auch aufzuzeigen suchen, was von den guten und schlechten Erfahrungen in der Geschichte unserer Kirchen Anleitung sein könnte beim Suchen nach einem geeigneten Weg in die Zukunft. So betrachtet ist das Ansinnen, das man in einer spontanen ersten Reaktion ablehnen möchte, eine Herausforderung, der sich zu stellen lohnend erscheint.

Umso mehr lohnt es sich, das zu tun, als die Ekklesiologie lehrt, daß beim Mühen um Erneuerung der Kirche der Kirchengeschichte Beachtung geschenkt werden muß. Denn nicht durch Umsturz, sondern nur durch Entfaltung ihres überlieferten Erbes kann die Kirche, die auf den Säulen der Apostel steht und der Tradition verpflichtet bleibt, erneuert werden. Sie ist gemäß dem 2. Vat Konzil "in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich" und existiert in der Welt als "eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst"¹. Das in ihr geschichtlich Gewordene ist im vollen Sinn des Wortes theologisch bedeutsam. Es wäre ein spiritualistischer, den Prinzipien der Ekklesiologie widersprechender Irrtum, wenn man beim Streben nach Erneuerung der Kirche einseitig oder gar ausschließlich auf die göttlichen Gnadengaben und wenig oder gar nicht auf die Erfahrungen der Kirchengeschichte achtete.

Wem an der Zukunft der Kirche gelegen ist, der muß also fragen, was die Christenheit an Erfahrungen sammelte und mit welchen kontingenten geschichtlichen Entwicklungen sie das geistliche Erbe der Kirche Christi verwob, sodaß jene Ortskirchen heranwuchsen, mit denen wir es heute zu tun haben. Denn die geschichtlich gewordenen und dank der Gnadengaben des Heiligen Geistes lebendigen Kirchen, die gefördert sind durch die guten Erfahrungen ihrer Vergangenheit und unter der Last ihrer schlechten Erfahrungen leiden, sind es, die durch die gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen untereinander Communio erlangen und im kommenden Jahrtausend Zeugnis geben sollen für Christus. Sie in ihrer geschichtlichen Gestalt müssen sich im erforderlichen Maß erneuern, damit die Christenheit von morgen dem Auftrag des Herrn besser nachkomme und eins sei.

Beginnen wir also mit einem Blick in die Geschichte. Suchen wir bezüglich der uns heute besonders bedrängenden Themen nach den guten und schlechten Erfahrungen der ukrainischen Christenheit. Stellen wir die Frage, aus welchen Gründen jene Ereignisse eintraten und warum mitunter aus besten Absichten traurige Ergebnisse erwuchsen. Überlegen wir, wie im Geist des Ökumenismus

¹ Lumen gentium, Art 8.

die Folgeerscheinungen früherer Irrtümer überwunden werden können, und richten wir unser Augenmerk vor allem auf jene Erfahrungen, die hilfreich sein können bei der Suche nach einer wirksamen Weise des Zeugnisgebens für Christus in der Ukraine von heute und morgen wie auch beim ökumenischen Bemühen um die volle Gemeinschaft der gespaltenen ukrainischen Christenheit und um die Einheit aller Christen überhaupt.

I. Ekklesiologische Vorüberlegung

Die gemischte internationale Kommission für den offiziellen theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche stellte in ihrer Münchener Erklärung heraus: "Wenn man sich auf das Neue Testament stützt, wird man zunächst bemerken, daß die Kirche eine ortsgebundene Wirklichkeit bezeichnet. Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche. ... Es handelt sich immer um die Kirche Gottes, aber um die Kirche an einem Ort."² Und weiter heißt es, daß Existenz der Kirche am Ort als göttliche Gnadengabe geschenkt und dort Tatsache wird, wo "ein Jerusalem von oben von Gott her herabsteigt"; daß die Kirche an einem bestimmten Ort "sich als solche kundgibt, wenn sie versammelt ist"; daß die Versammlung "im vollen Sinn ist, was sie sein soll, wenn sie Eucharistiegemeinde ist."

Dies entspricht der dogmatischen Konstitution über die Kirche des 2. Vat Konzils, in der dargelegt wird, daß die eine und einzige katholische Kirche in Einzelkirchen und aus ihnen besteht.³ Dort wird auch ausgeführt: "Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht, das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, 'auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener 'Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann'. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der

2 Abschnitt II/1; wir zitieren die deutsche Übersetzung in: *Una Sancta* 37 (1982) 334-340; der französische Originaltext des Dokuments findet sich in: *Irénikon* 55 (1982) 350-362.

3 *Lumen gentium*, Art 23.

Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird."⁴

Von allen "rechtmäßigen Ortsgemeinschaften", die die Eucharistie feiern dürfen⁵, gilt, daß ein und derselbe Geist in ihnen am Wirken ist, in ihnen und in den Herzen ihrer Gläubigen wie in einem Tempel wohnt, in diesen Gemeinschaften betet und die Annahme ihrer Gläubigen an Sohnes Statt bezeugt; daß er die Gemeinschaften in alle Wahrheit einführt, sie eint, sie bereitet, sie durch die verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben lenkt und sie mit seinen Früchten schmückt.⁶ Wo der Geist des Herrn wirkt, wo Eucharistie gefeiert wird, wo das himmlische Jerusalem herniedersteigt, ist die Kirche.

Obleich dies an vielen Orten geschieht und die Kirche folglich an vielen Orten besteht, ist es immer die eine Kirche, weil es nur eine Kirche Christi gibt. Die oben zitierte Münchener Erklärung führt aus: "Der Leib Christi ist ein einziger. Es existiert also nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit der anderen kommt davon, daß alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, daß alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilnahme an demselben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch die Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielzahl von Feiern gibt, gibt es doch nur ein einziges Geheimnis, welches gefeiert wird und an dem wir Anteil haben."⁷

Die Tatsache, daß die eine Kirche verwirklicht ist in vielen Kirchen am Ort, macht zwischen den Ortskirchen sowohl Einheit als auch Grenzen und Unterscheidungsmerkmale zur ekklesiologischen Notwendigkeit. Eine jede von den Ortskirchen ist sowohl unterschieden von den anderen Ortskirchen als auch eins mit ihnen. Soferne die Kirchen die Rücksichtnahme auf die Erfordernisse der gesamtkirchlichen Einheit nicht verletzen, steht es ihnen zu, ihr eigenes Leben zu führen, eigene Traditionen zu besitzen, auf Autonomie Anspruch zu erheben und auch dann beim eigenen Herkommen zu bleiben, wenn dieses sich nicht deckt mit dem Herkommen anderer Ortskirchen. Jede Kirche hat nämlich das Recht und die Pflicht, die göttlichen Gnadengaben in der nach Ort und Zeit ge-

⁴ Ebenda, Art 26.

⁵ Die rechte Feier der Eucharistie ist für das 2. Vat Konzil in solchem Ausmaß Kennzeichen der Kirche, daß in "Unitatis redintegratio", Art 15, im Anschluß an eine Aufzählung der bei der Eucharistie den orientalischen Kirchen geschenkten Gnadenerweise Gottes festgestellt wird: "So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes".

⁶ Lumen gentium, Art 4.

⁷ Abschnitt III/1.

rade für sie angemessenen Weise zu verwalten. Die dafür erforderliche Freiheit haben die Kirchen einander zuzubilligen.

Das Recht auf eigene Traditionen macht Zusammenschlüsse von Bischofskirchen mit gleicher Überlieferung notwendig. Um nämlich die Gnadengaben Gottes wirklich den Bedingungen von Ort und Zeit angemessen zu verwalten, müssen die Bischofskirchen unter anderem auch der Tatsache Rechnung tragen, daß sich die Menschen eines Volkes, einer Sprachgruppe, einer Kulturgemeinschaft (einerlei ob sie ein geschlossenes Gebiet besiedeln oder eine Diaspora bilden) zusammengehörig fühlen. Weil diese Menschen eine gemeinsame Sprache, gemeinsame Bräuche, ein gemeinsames Kulturgut zu eigen haben, müssen auch ihre Bischofskirchen ein besonderes Miteinander aufweisen und haben gemeinsam die göttlichen Gnadengaben in der diesen Menschen angemessenen Weise zu verwalten. Sie unterscheiden sich durch ihnen gemeinsame Merkmale von den übrigen Bischofskirchen und bedürfen, um diese ausbilden und bewahren zu können, einer gemeinsamen Handlungsfähigkeit. Sie sollen von ihren Bischöfen, unter denen es einen Primas geben muß, synodal geleitet werden, und es ist ekklesiologisch richtig, sie zusammen ebenfalls eine Ortskirche zu nennen.⁸ In "Lumen gentium" heißt es: "Dank der göttlichen Vorsehung (divina Providentia factum est) aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes."⁹

Dafür gab das 2. Vat Konzil eine tiefe heilsgeschichtliche Begründung, indem es, wie oben zitiert wurde, aufzeigte, daß eine Analogie besteht zwischen dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes und dem Mysterium der Kirche. Wie nämlich alles, was von der fleischlichen Daseinsweise Jesu, des Sohnes Mariens, bedingt war, dem Gottmenschen Jesus Christus zu eigen ist, wird die vom Geist geführte Kirche von der diesseitigen, durch zahlreiche kontingente Faktoren bedingten Situation der zum neuen Gottesvolk gerufenen Menschen wesentlich mitgeprägt. Die Geschichte und die Kulturwerte der berufenen Menschen sowie die Einheit, die durch Geschichte und Kultur zwischen ihnen entstand,

⁸ Sowohl die Grenzen zwischen den einzelnen Bischofskirchen als auch solche Grenzen, die mehrere Bischofskirchen miteinander von den übrigen Ortskirchen abheben, dürfen Grenzen zwischen Ortskirchen genannt werden, wie dies herkömmlicherweise in der orthodoxen Ekklesiologie geschieht. Vgl hierzu auch G. GRESHAKE, Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie, in: Kanon 9 (1989) 17-50.

⁹ Lumen gentium, Art 23.

und ebenso die Vielfalt und die Unterschiede zwischen ihnen charakterisieren die Kirche. In ihrer Gesamtheit vermag die Kirche Gottes ihrer vollen Berufung nur nachzukommen, wenn sie die Unterschiede zwischen den Kirchen für die einzelnen Völker, Sprachgruppen und Kulturgemeinschaften freudig bejaht. Denn die katholische Kirche "fördert und übernimmt Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch. Sie ist dessen eingedenk, daß sie mit jenem König sammeln muß, dem die Völker zum Erbe gegeben sind und in dessen Stadt sie Gaben und Geschenke herbeibringen. Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzuführen in der Einheit seines Geistes. Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken."¹⁰

Nach Ausweis der Kirchengeschichte läßt der Herr die Bischofskirchen, die in einem Volk bzw im Bereich einer bestimmten Kultur zum Heil der Menschen wirken dürfen, in wechselseitigem Austausch zusammenhelfen, um für die eine und einzige katholische Kirche zu sammeln, was gut ist in diesem Volk und in dieser Kultur; und er läßt die Kirchen aller Regionen zusammenwirken, um die Güter der gesamten Menschheit unter dem einen Haupt Christus zusammenzuführen. Alle Gaben, die der Geist in jeder einzelnen Kirche wirkt, und die Einsichten hinsichtlich des Reinigens und Sammelns der Menschheitsgüter, die er dort ausreifen läßt, gehören allen Kirchen gemeinsam. Die Kirchen haben deshalb die Pflicht, wechselseitig einander Anteil zu geben und aneinander Anteil zu nehmen.

Eine Ortsgemeinschaft, die das Geben und Nehmen, das heißt den gegenseitigen Austausch und damit die Einheit mit den anderen Ortsgemeinschaften verweigerte, hörte auf, rechtmäßig zu sein. Sie wäre nicht mehr wert, Kirche zu heißen. Und eine auch noch so gewichtige Ortskirche, die sich zu der Auffassung verstiege, daß ihr alleine das Urteil über das rechte Reinigen und Aufnehmen der Gaben der Völker zukäme, wäre nicht mehr die Kirche Christi, von der das 2. Vat Konzil spricht.

¹⁰ Ebenda, Art 13.

Wegen unserer Geschichtlichkeit finden wir Menschen in einer Vielzahl von Fragen nur mühsam, in langen Auseinandersetzungen und nicht allerorts zur gleichen Zeit die rechten Antworten. Deshalb stiftete der Herr die Kirche so, daß sie eine ist, aber zugleich in vielen Ortskirchen voneinander abgegrenzt bleibt. Darum ist die Kirche, in der wir dank der Gaben des Heiligen Geistes eins sind, zugleich eine Heimstatt, die auch Platz bietet für unser noch nicht überwundenes Ungenügen nach Ort und Zeit. Dies stellt das Dogma von der Unfehlbarkeit der Kirche nicht in Frage. Denn unfehlbar lehren heißt nicht, die Fülle der Wahrheit aussprechen können. Eine solche Vollendung ist der irdischen Kirche nicht gewährt. Nach dem hl. Paulus gilt: Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden, und erst wenn das Vollendete kommt, wird das Stückwerk vergehen (vgl 1 Kor 13,9-10). Unfehlbar lehren heißt, daß sich die Kirche dank des Beistands des Heiligen Geistes nicht von der Wahrheit abkehrt. Daß das kirchliche Lehren von Ungenügen gekennzeichnet bleibt und daher steter Verbesserung bedarf, ist selbstverständlich und ein weiterer wichtiger Grund, weswegen keine Kirche der Versuchung nachgeben darf, sich für autark zu halten.

Eine jede Kirche, ob sie klein ist oder groß, und auch dann, wenn ihr ein Bischofssitz von besonders hoher Würde zugehört, muß auf die Stimme der Schwesterkirchen hören, denn der Heilige Geist kann es für richtig befinden, der einen Kirche durch eine andere Kirche Anstöße zu ihrer Erneuerung und Vervollkommenung zukommen zu lassen. Wem stünde es zu, ihm dies zu verwehren? Wer könnte ihn hindern, wenn er beschließt, zu einer sehr großen Kirche durch eine viel kleinere zu sprechen? Und wer dürfte, wenn dies so ist, bestreiten wollen, daß die ukrainische Christenheit als autonome Größe ins dritte Jahrtausend gehen darf, sofern sie ihr Anrecht auf Autonomie nicht in ein Verlangen nach Autarkie pervertiert?

Aus den geschichtlichen Erfahrungen der ukrainischen Christenheit

Als Fürst Vladimir von Kiev vor tausend Jahren die Taufe empfing, waren die ostslawischen Stämme noch nicht in Russen, Ukrainer und Weißrussen gegliedert. Es gab damals im Kiever Reich verschiedene Zentren des kirchlichen Lebens, die zu Bischofskirchen wurden. Diese bildeten eine gemeinsame Metropole mit dem Sitz in Kiev und waren zusammen die eine ostslawische Kirche. Über lange Zeit blieb diese Metropole eine Tochterkirche des Patriarchats der Kaiserstadt Konstantinopel.

Die eine gemeinsame ostslawische Kirche gibt es nicht mehr. Nationale Entwicklungen und konfessionelle Spaltungen führten dazu, daß heutzutage die Bischofskirchen, die in der Tradition der alten Kiever Metropole stehen, nicht mehr zu einer einzigen Kirche zusammengehören, sondern verschiedene Kirchen bilden, die zueinander im Schisma leben. Dieser Zustand trat ein, weil die Bischofskirchen der Kiever Metropole die dringliche Notwendigkeit, daß sie den eigenständigen Werten und geistlichen Traditionen ihrer jeweiligen Gläubigen zu dienen haben, nicht im Einklang zu bringen verstanden mit dem nicht weniger wichtigen Erfordernis, das größere Ganze im Blick zu behalten und mit allen übrigen Ortskirchen in Einheit zu bleiben. Der entstandene Zustand kann nicht gerechtfertigt werden. Mögen jene, die ihn herbeiführten, um Wichtiges bemüht gewesen sein, mag also zumindest die Mehrzahl von ihnen lautere Absichten gehabt haben: Was geschah, war irrig und fehlerhaft.

Doch der Herr der Kirche übte Nachsicht mit den Irrtümern und Fehlern. Er zog deswegen, weil Schismen verursacht wurden, seine Gnade nicht zurück. Obwohl es zu Spaltungen kam und die Kirchen dem dringlichen Auftrag des Herrn, daß sie eins sein sollen, nicht mehr nachkommen, ließ er sie blühende Kirchen bleiben. Sie sind weiterhin seine Kirche und von ihm "gleichsam zum Sakrament, dh zum Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit"¹¹ berufen. So macht die ukrainische Christenheit der Gegenwart eine für den Ökumenismus höchst bedeutsame Erfahrung. Sie erlebt, daß es nebeneinander Kirchen geben kann, die zwar eines von der Ekklesiologie geforderten wichtigen Merkmalen - nämlich ihrer Einheit untereinander - ermangeln, aber dennoch Sachwalterinnen der Gnade Gottes bleiben dürfen.

Das bedeutet, daß die Gründe, um derentwillen die Kirchen einander die Kirchengemeinschaft verweigern, in der Ordnung der Gnade Gottes keinen entscheidenden Unterschied verursachen. Weil die Kirchen das, was sie unterscheidet, für eine Spaltung im heiligen Glauben oder für ein schwerwiegendes Vergehen gegen die kanonischen Grundlagen der Kircheneinheit halten, meinen sie, daß zwischen ihnen keine Gemeinschaft möglich sei. Da der Herr ihnen aber erlaubt, den gleichen Heildienst zu leisten, muß man fragen, ob ihre Meinung richtig sein kann. Ist das, was sie unterscheidet, vielleicht nur ein Unterschied im zeitlichen Kleid, in dem sie die göttlichen Gaben durch die Zeiten tragen? Wenn es aber um nicht mehr als nur um dies geht, warum verharren sie dann im Schisma?

11 Ebenda, Art 1.

Nicht nur für die Christenheit in der Ukraine, auch für die Kirchen in aller Welt stellt sich die nämliche Frage. Es geschieht also zugleich im Dienst eines gesamtkirchlichen Ökumenismus, wenn wir uns im folgenden näher mit der ukrainischen Kirchengeschichte befassen und zu ergründen suchen, was zu den Trennungen führte und wie es dazu kommen konnte, daß Kirchen, die den nämlichen Heildienst leisten, einander abstoßen. Dieser Blick in die Vergangenheit ist zukunftsweisend, denn es gilt, sich endlich jener Grundsatzfrage zu stellen, die Metropolit Damaskinos Papandreou schon vor Jahren wie folgt umriß: "Es ist von kirchlicher Seite noch nicht genügend geprüft und geklärt worden, ob unsere Unterschiede eine gegenseitige Kommunikationsverweigerung rechtfertigen ... Ich denke, man muß in der Tat auch von der anderen Seite her fragen, nicht nur: 'Dürfen wir miteinander kommunizieren', sondern auch: 'Dürfen wir einander die Kommunion verweigern?' Denn auch dies darf doch nur geschehen, wenn wirklich das Wesentliche des Glaubens und der Kirchenordnung dazu zwingt. Geschieht es ohne solchen zwingenden Grund, machen wir uns schuldig."¹²

1. Teilung der Kiever Metropole ohne Verlust der Communio

Als Tochterkirche des Patriarchats von Konstantinopel, die fest in dessen Verband eingegliedert war, empfing die alte Metropole von Kiev viele geistliche und geistige Güter aus Byzanz. Wie die in der Rus' geschaffenen Baudenkmäler und Ikonen und auch das dortige Schrifttum aber bezeugen, besaß die Metropole dennoch eine hinreichende Autonomie, um im Rahmen des byzantinischen Erbes echtes Eigenleben zu entfalten. Sie reifte zu einer eigenständigen ostslawischen Kirche byzantinischer Tradition heran. Dabei kam eine enge Verbindung der ostslawischen Christenheit mit der byzantinischen Tradition zustande; sie kennzeichnet alle ukrainischen Kirchen, mit denen wir uns im folgenden befassen.¹³

Die Einheit der Metropole zerbrach aus pastoralen Notwendigkeiten, als das Territorium des ehemaligen Kiever Reiches nach dem Mongolensturm von drei recht unterschiedlichen Zentren aus neu organisiert und regiert wurde. Im äußersten Westen der alten Rus' überdauerte das Fürstentum Halid den Mon-

¹² Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou, hrsg v W. SCHNEEMELCHER, Stuttgart 1986, 91.

¹³ Mit der lateinischen Kirche, die sich im Lauf der Zeit auch auf die Ukraine ausdehnte, befaßt sich dieser Aufsatz nicht, weil diese Kirche dort aus Gründen, von denen unten die Rede sein wird, als "polnische Kirche" gilt. Ebenfalls abgesehen wird von Ausführungen über die protestantischen kirchlichen Gemeinschaften, die inzwischen in der Ukraine auch in starkem Maß Fuß faßten.

golensturm verhältnismäßig ungeschoren. Seine Nähe zu Polen brachte ihm sehr früh eine intensive Berührung mit der abendländischen Welt. 1253 übersandte Papst Innozenz IV. dem Halider Herrscher sogar eine Krone. König Kasimir III. (Regierungszeit 1333-1370) erwarb das Halider Land über Erbfolgeverträge für das Königreich Polen. Damit gerieten dort zum ersten Mal ostslawische Christen unter die Oberhoheit von Lateinern. Obwohl in diesem Fürstentum von alters her eine Landeskirche byzantinischer Tradition bestand, gründeten die Polen unverzüglich ihre eigenen Bistümer, als ob es sich um ein heidnisches Land gehandelt hätte, in das die Glaubensbotschaft erst hätte gebracht werden müssen. Mit der einheimischen Kirche verfahren sie gemäß der Bestimmung des 4. Laterankonzils, die da lautet: "In Anbetracht der Tatsache, daß mancherorts in derselben Stadt und Diözese Leute verschiedener Sprache zusammenwohnen, die auch bei aller Einheit im Glauben verschiedene Riten und Gewohnheiten haben, befehlen wir, daß die Bischöfe solcher Städte und Diözesen geeignete Männer aufstellen, die den Gottesdienst gemäß den verschiedenen Riten und Sprachen feiern und ebenso die Sakramente spenden. Sie sollen ihre Gläubigen auch durch Wort und Beispiel lehren. Indessen verbieten wir unbedingt, daß dieselbe Stadt oder Diözese verschiedene Bischöfe habe. Das wäre ein Monstrum - wie wenn ein einziger Leib mehrere Köpfe hätte. Aber wenn aus den angegebenen Gründen eine dringende Notwendigkeit dafür besteht, soll der Ortsbischof in kluger Fürsicht einen katholischen Prälaten vom griechischen Ritus als seinen Vikar aufstellen, der ihm gehorsam und unterworfen sein soll in allen Dingen."¹⁴ In Übereinstimmung mit dieser Bestimmung erschien es den Polen angemessen, daß ihre Bischöfe die Oberaufsicht führten über die ostslawischen Diözesen im neu erlangten Herrschaftsgebiet. Die östliche Kirche des Landes mußte nicht nur erleben, daß sie von den Lateinern als untergeben behandelt wurde, anstatt als ebenbürtige Schwesterkirche geehrt zu werden; jene Ruthe- nen, die die Chance ergriffen, sich durch Übertritt zum Lateinertum in das herrschende Staatsvolk der Polen integrieren zu lassen¹⁵, um sozial aufsteigen zu können, wurden in der Regel nochmals getauft¹⁶. So mußten es die östlichen Christen in diesem lange zu Polen gehörenden Land erleben, daß sogar der sak-

14 Zitat nach J. GILL in: W. de VRIES, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, 37.

15 Zum Umstand, daß der Übertritt zum Lateinertum damals die Integration ins polnische Staatsvolk bedeutete, vgl unten den Abschnitt "Anrecht auf eine Kirche für das eigene Volk".

16 Für einschlägige Quellen- und Literaturangaben vgl den Abschnitt "Rebaptisatio Ruthenorum" bei W. HRYNIEWICZ, The Florentine Union. Reception and Rejection, in: G. ALBERIGO, Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, Leuven 1991, 527-529.

ramentale Charakter ihrer Kirche in Frage gestellt wurde, und sie sammelten Beweis um Beweis für die Überheblichkeit der Lateiner ihnen gegenüber¹⁷.

Im Nordosten der alten Rus', wo sich das russische Volkstum ausbilden sollte, wurden christliche Fürsten bestimmend. Deren Dynastie wählte sich mit der Zeit Moskau zur Residenz. Die Fürsten waren zunächst noch Vasallen der heidnischen, später islamischen Mongolenherrscher, aber ihr aufstrebender Moskauer Staat war von Anfang an christlich. Die Kirche im Moskauer Staat führte die Traditionen der Kirche von Kiev fort, und die Kiever Metropoliten siedelten dorthin über. Zunächst behielten sie ihre angestammte Titulatur als Metropoliten von Kiev noch bei, doch ihre Kirche wurde mehr und mehr zu einer Moskauer Kirche. Schrittweise setzten die Moskauer Fürsten ihre Unabhängigkeit vom nichtchristlichen Oberherrn durch. Als Konstantinopel schließlich unter islamische Herrschaft fiel, wollte die Christenheit des Moskauer Reichs nicht weiter Tochterkirche von Konstantinopel bleiben. Ihre Verbundenheit mit dem Moskauer Staat und ihre Offenheit für die besonderen Charakteristika des russischen Volkes waren längst intensiv genug geworden, daß die Moskauer Kirche zu der Überzeugung fand, ihr Leben von jetzt an eigenständig führen zu können. Die Wahl der Metropoliten nahm man in Moskau nun selbständig vor. Diese ließen sich von diesem Zeitpunkt an auch als Metropoliten von Moskau titulieren. Der historischen Entwicklung folgend und im Einklang mit dem Anspruch auf Autonomie, das die Ekklesiologie gewährt, entstand auf diese Weise im neuen Staatswesen, aus dem später das große Rußland werden sollte, eine eigene russische Kirche. Ihr Verhältnis zu den Schwesterkirchen jenseits der Grenzen war in der Zeit, in der das Moskauer Staatswesen noch ziemlich isoliert war, wenig geklärt. Kanonisch wurde es erst geregelt, als 1589 Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel den Moskauer Metropoliten zum Patriarchen erhob und als 1590 und 1593¹⁸ Synoden der orientalischen Patriarchen dies sanktionierten.

17 Die langen ungunstigen Erfahrungen mögen eine Erklärung sein, warum gerade die beiden Diözesen dieses Landes und ihre Bischöfe 1595/96 der Union, wie man sie in Rom umschrieb, die Zustimmung versagten; vgl. unten den Abschnitt "Zwei ostslawische Metropoliten in Polen-Litauen zueinander im Schisma".

18 Die nochmalige synodale Beratung im Jahr 1593 war notwendig geworden, weil der russische Zar unter Verweis auf die Unvollständigkeit der Synode von 1590 wegen einer Sedisvakanz in Alexandrien deren Entscheidung anfocht (sie hatte der russischen Kirche nur den fünften, nicht den erwünschten dritten Platz zuerkannt) und weil auch der neue Patriarch Meletios Pigas von Alexandrien eine abermalige Behandlung verlangte. Meletios wurde zum dominierenden Wortführer der Synode von 1593. Vgl. A.M. AMANN, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, 230-235; H. OHME, Die kanonische Begründung der Erhebung des Moskauer Patriarchates durch die Konstantinopeler Synode des Jahres 1593 - eine ökumenische Anfrage, in: Oikonomia, Bd 27, Erlangen 1991, 101-109.

Die Synoden führten die Sanktionierung ohne Mitwirken des Bischofs von Rom durch. Dies verdient einige Reflexion. Gleich im Eröffnungsvotum der Synode von 1593 unterstrich Meletios Pigas, "daß die Kirche vom Heiland durch die Apostel und heiligen Väter hinsichtlich der Definitionen und klaren Bestimmungen einen vollkommenen Zustand erreicht hätte. Pigas verweist hierzu ausführlich auf die sieben ökumenischen Konzilien und die Lokalsynoden. Die nochmals herausgestellte 'Vollkommenheit der orthodoxen Kirche' beziehe sich auch nicht nur auf die Dogmen, sondern genauso auf die 'heilige Verfassung der kirchlichen Angelegenheiten'. Deshalb sei es richtig, jene Neuerung der äußeren Gestalt der Kirche zu beschränken."¹⁹ Um den erlangten Zustand der "Vollkommenheit der orthodoxen Kirche", dem zufolge es fünf Patriarchate gab, in gültiger Weise um ein neues Patriarchat auszuweiten²⁰, sah man sich zu einer erneuten Beratung im Jahr 1593 genötigt, da 1590 kein Patriarch von Alexandrien hatte teilnehmen können. Daß Rom an keiner der beiden Synoden beteiligt war, wurde weder von den Russen als Anfechtungsgrund noch von den orientalischen Patriarchen als Hinderungsgrund für die Entscheidungsfindung erachtet. Zweifelloso vertiefte es den Abstand der Moskauer Kirche zu den lateinischen Kirchen, daß man nur einen Beschluß der Griechen herbeiführte, als ihr bislang unklares Verhältnis zu den Schwesterkirchen jenseits der Grenzen des Moskauer Staates geregelt werden sollte. Als dies geschah, stand die Union von Brest unmittelbar bevor. Überdies erscheint es der Beachtung wert, daß dies alles zur selben Zeit geschah, in der sich im Abendland Robert Bellarmins Zählung der ökumenischen Konzilien durchzusetzen begann; gerade diese Zählung hat schließlich dazu geführt, daß sich die abendländische Christenheit die Kompetenz zusprach, auch alleine allgemeine Kirchenversammlungen durchführen zu können.²¹

¹⁹ OHME, 102.

²⁰ Eine solche Ausweitung führt OHME, 107, aus, wäre in alter Zeit kaum denkbar gewesen, denn, "noch in der Zeit schärfster kirchenpolitischer und theologischer Konfrontation nach (den Ereignissen) des Jahres 1054, als die pentarchische Konzeption erst zur Waffe gegenüber den Ansprüchen des Papsttums geschliffen wurde, bestritt Patriarch Petros III. von Antiochien in seinem Brief an Patriarch Dominicus von Grado diesem das Recht auf den Patriarchentitel. Die göttliche Gnade habe in der ganzen Welt nur fünf Patriarchen eingesetzt, Dominicus sei deshalb nicht als richtiger oder echter Patriarch anzusehen."

²¹ V. PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, in: *Aveum* 37 (1963) 430-501, untersucht, wie es zur Festlegung dieser Zählung kam. Er benennt dafür zwei entscheidende Daten: das Erscheinen des ersten Bandes der "Controversiae" des Robert Bellarmin im Jahr 1586 und den 21. Oktober 1595, an dem sich in Rom die für Publikationen zuständige Kardinalskongregation dafür entschied, das Florentinum als das 16. ökumenische Konzil zu zählen, wie es Bellarmin in seinen "Controversiae" getan hatte. Daß ein längerer Prozeß vonnöten war, bis abendländische Generalkonzilien des 2. Jahrtausends im Abendland ganz allgemein - wie in der Zählung Bellarmins - mit den ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends in eine Reihe gesetzt wurden, zeigt sich unter anderem daran, daß noch 1604 in Wilna - also sogar in einer Stadt mit sehr starker

Im Nordwesten grenzten die ostslawischen Lande an das Siedlungsgebiet der Litauer; deren Fürsten erlangten nach dem Mongolensturm die Herrschaft über das heutige Weißrußland, über den größten Teil der heutigen Ukraine und - wenigstens vorübergehend - auch über einige heute russische Gebiete. Die Litauer waren noch Heiden, als diese Entwicklung einsetzte, aber sie waren dem Christentum nicht feindlich gesonnen; etliche ihrer Adeligen, die im slawischen Gebiet zur Herrschaft kamen, nahmen die Taufe an und wurden wie ihre Untertanen Christen byzantinischer Tradition²². Mancherorts hatte man auch die Hoffnung gehegt, die Litauer möchten das Christentum in seiner byzantinischen Form annehmen. Derlei Erwartungen waren zu Ende, als 1385 der Litauerfürst Jagiello die Taufe der Lateiner empfing, um die zum König von Polen gekrönte Prinzessin Hedwig heiraten zu können. Zu den Bedingungen, die er um dieser Heirat willen zu erfüllen hatte, gehörte auch, dafür zu sorgen, daß sein noch heidnisches Volk zur abendländischen Kirche geführt wurde.

Die Hochzeit leitete eine Personalunion ein zwischen dem Königreich Polen und dem Großfürstentum Litauen. Von da an lebte die ostslawische Christenheit des Landes, die nun keinen heidnischen Oberherren mehr hatte, unter einem abendländischen Herrscher und in einem Staatswesen, das wegen der engen Verbindung mit Polen ins abendländische Kulturleben einbezogen wurde. Sie blieb getreu beim byzantinischen Erbe, war aber gefordert, sich unter Verhältnissen zu bewähren, die sich von jenen im Moskauer Staat stark unterschieden. Je mehr der in Moskau residierende Metropolit von Kiev zusammen mit seiner Synode die von ihm geleitete Kirche zur Kirche des aufstrebenden russischen Staatswesens gestaltete, desto dringlicher erschien es den Litauern, daß die Christenheit der ihnen botmäßigen Lande zu einer gesonderten kirchlichen Einheit würde. Zeitweise ließen sich die Patriarchen von Konstantinopel in der Tat auch bewegen, eigene Metropoliten für die slawischen Christen in Litauen zu kreieren²³. Um ihren Gläubigen wirklich zu dienen, mußte die Kirche in Litauen andere Wege gehen als die Moskauer Kirche.

Präsenz der Jesuiten - ein Buch mit dem Titel "Apologie des achten ökumenischen Konzils von Florenz" erscheinen konnte; vgl die bibliographischen Angaben zu dieser Edition auf S 149 des Katalogs der Ausstellung "Tre alfabeti per gli slavi", die 1985 in der Biblioteca Vaticana zu sehen war.

²² Einschlägige Quellen und Sekundärliteratur wurden zusammengetragen anlässlich eines internationalen Kirchengeschichtskolloquiums zur 600-Jahrfeier der Christianisierung Litauens; vgl Pont Comitato di Scienze Storiche, *Atti e documenti, 2: La cristianizzazione della Lituania*, Città del Vaticano 1989.

²³ Vgl die Metropolitenlisten bei A. AMMANN, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, 684-687. Wie die Listen zeigen, gab es zeitweilig auch in jenem Teil des ostslawischen Siedlungsgebiets, der zum polnischen Königreich gehörte, eigene Metropoliten, sodaß für die ostslawischen Christen byzantinischer Tradition mitunter drei Metropoliten gleichzeitig amtierten.

2. Zwei ostslawische Metropolen in Polen-Litauen zueinander im Schisma

Nach der Bekehrung des herrschenden Volks der Litauer zum lateinischen Christentum mußte sich die Christenheit byzantinischer Tradition im Großfürstentum Litauen mit dem Platz einer zweiten Kirche begnügen. Doch sie blieb in Litauen die Mehrheitskirche und konnte sich dort daher gegenüber der zahlenmäßig schwächeren lateinischen Kirche leichter behaupten, als dies die ostslawischen Bistümer in jenem Gebiet zu tun vermochten, das zum Königreich Polen gehörte. 1569 wurden jedoch die bisher nur in einer Personalunion verbundenen Staaten Polen und Litauen durch die Union von Lublin zu einem einzigen gemeinsamen Staat vereinigt. Die daraus erwachsende Angleichung der Rechtsordnungen führte in Litauen zu einer Änderung der Gewichte zugunsten der Lateiner.

Überdies wurde die Lage der ostslawischen Kirche in ganz Polen und Litauen dadurch erschwert, daß der Calvinismus um die Mitte des 16. Jahrhunderts große Erfolge erzielte. Es sah vorübergehend so aus, als würden die beiden Traditionskirchen von der reformierten Kirche verdrängt werden. Aufseiten der Lateiner leiteten die Jesuiten, die in der Seelsorge und in ihren Schulen die Anliegen der Zeit aufzugreifen verstanden und große Anstrengungen auf publizistischem Gebiet machten, im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts eine erfolgreiche Gegenbewegung ein. 1564 hatten sie ihre erste Niederlassung in Polen gegründet, 1569, im Jahr der Lubliner Union, ihre erste Niederlassung in Litauen. Sie konnten für die abendländische Traditionskirche verlorenes Gebiet zurückgewinnen und weitere Übertritte zum Protestantismus verhindern. Auf ostslawischer Seite traten Bruderschaften von Handwerkern und Kleinbürgern zur Verteidigung der Kirche ihrer Väter an. Da sie in der Abwehr des Protestantismus keine Erfahrung besaßen, orientierten sie sich stark am Beispiel der Jesuiten. Besonders im Schulwesen waren diese ihnen Vorbild. Die Bruderschaften errichteten Schulen, an denen gegen den Widerstand konservativer Kreise, die westlichen Einfluß befürchteten, von Anfang an Latein verpflichtendes Lehrfach war. Dies war unvermeidlich, denn man konnte nicht umhin, die Studenten mit der Kultur- und Verwaltungssprache des Staates vertraut zu machen. In nichts wollten die Bruderschaftsschulen den Jesuitenschulen nachstehen. Weil man aufgriff, was sich bei den Lateinern in der Auseinandersetzung mit den von der Reformation geschaffenen Problemen bewährte, begann alsbald deren Unterrichtsprogramm die Bruderschaftsschulen Polen-Litauens zu prägen. Und so verwundert es nicht, daß man bald auch die Handbücher der Jesuitenschulen verwandte. Der lateinischen Sprache, in der sie verfaßt waren, war man ja mäch-

tig. Ein pastorales Miteinander der beiden Traditionskirchen Polen-Litauens beim Bewältigen der modernistischen Strömungen der damaligen Zeit schien sich anzubahnen.

Aufgrund dieser historischen Umstände setzte also in jenen Diözesen der alten Kiever Metropole, die zu Polen-Litauen gehörten, eine neue Entfaltung des kirchlichen Lebens ein. Wie oben geschildert, waren die Diözesen, die auf dem Gebiet des Moskauer Staates lagen, zu einer russischen Kirche geworden; nun schickten sich die ostslawischen Diözesen in Polen-Litauen an, zu einer Kirche zu werden, die zwar der byzantinischen Tradition verpflichtet blieb, sich aber ins öffentliche Leben eines abendländischen Staates einfügte. Als Patriarch Jeremias II. 1589 die besondere Entwicklung der Moskauer Kirche durch die Erhebung zum Patriarchat guthieß, sanktionierte er auch den Eigenstand der in Polen-Litauen beheimateten Diözesen der alten Kiever Metropole. Auf seiner Rückreise stellte er ausdrücklich klar, daß sie nicht ins Moskauer Patriarchat einzubeziehen seien, sondern als eigene Metropole im Verband des Konstantinopeler Patriarchats verbleiben sollten. Ihre Metropoliten behielten den Titel eines Metropoliten von Kiev bei, residierten aber meistens in Novogrodek. Auch einen Exarchen für Polen-Litauen bestellte der Patriarch, damit die dortige östliche Kirche, die sich wegen der politischen Verhältnisse nur schwer regelmäßig an den Patriarchen und seine Synode wenden konnte, ihre Angelegenheiten selbständig ordne.

Als die politische Union zwischen Polen und Litauen schon gut zwei Jahrzehnte bestand und die politische Einheit beider Länder Rechtsgleichheit in ihnen erbrachte, wurde die Idee geboren, nun auch zwischen den beiden Traditionskirchen des Königreichs eine Union abzuschließen. Mit dem Ende der Kirchenspaltung zwischen den Christen lateinischer und byzantinischer Tradition in Polen-Litauen sollte für sie alle im gesamten Königreich Rechtsgleichheit eintreten. Doch die Vorbereitung für die Union war nicht gründlich genug. Verschiedene Konzeptionen von dem, was dabei zu geschehen habe, standen gegeneinander. Die Verantwortlichen versäumten es, gemeinsam abzuklären, was sie tun wollten, ehe sie die entscheidenden Schritte setzten. Die Folge war, daß man nicht nur den alten Graben zwischen den Kirchen beider Traditionen nicht zu überbrücken vermochte, sondern sogar einen neuen, viel bitterer empfundenen Graben aufriß.

Führende Kreise in der Kiever Metropole, vielleicht auch der polnische König und sicher ein Teil seiner Berater, wollten die Trennung zwischen der Metropole und der Kirche des Königs durch eine Union beendet sehen, bei der

das gesamte Herkommen der Metropole als einer Kirche östlicher Prägung, ihre Autonomie und ihre sakramentale *Communio* mit den Schwesterkirchen östlicher Tradition im Ausland erhalten bleiben sollte.²⁴ Dazu drängten geistliche Motive, denn nach Ausweis der Quellen brannte es den Beteiligten auf der Seele, daß das Schisma, welches in Polen-Litauen Lateiner und östliche Christen spaltete, dem Friedensauftrag Christi an seine Kirche Hohn sprach. Es drängten auch weltliche Motive, denn die ostslawischen Bischöfe, Priester und Laien sollten durch die Union alle Rechte erwerben, die in Polen-Litauen mit der Zugehörigkeit zur Kirche des Königs verbunden waren.²⁵ Jene, die die ersten Schritte setzten, verfolgten, wie betont, das Ziel, daß die Metropole von Kiev nach Abschluß der Union *Communio* habe mit den Kirchen in Ost und West. Mehrere östliche Hierarchen Polen-Litauens sprachen sich im Dezember 1594 auf einer Zusammenkunft für eine Union mit den Lateinern aus, weil sie den Zwist mit den abendländischen Christen mißbilligten, "von denen wir, obgleich ein und demselben Gott angehörend und als Söhne einer und derselben heiligen katholischen Kirche, getrennt sind, weswegen wir uns gegenseitig keine Hilfe und Unterstützung angedeihen lassen können";²⁶ sie waren, wie der Tenor ihres Schreibens deutlich macht, der Überzeugung, zu erstreben, was auch die Griechen er-

24 Für nähere Ausführungen zu diesem Verständnis von "Union" vgl. den Abschnitt "Die Union von Brest-Litovsk" bei SUTTNER, Wandlungen im Unionsverständnis vom 2. Konzil von Lyon bis zur Gegenwart, in: *Ostk Studien* 34 (1985) 128-150; DERS, Brachte die Union von Brest Einigung oder Trennung für die Kirche?, in: *Ostk Studien* 39 (1990) 3-21.

25 Die politische Ordnung der Zeit brachte es mit sich, daß die Zugehörigkeit zu dieser oder jener Kirche die Zubilligung bzw. Verweigerung bestimmter Rechte im öffentlichen Leben zur Folge hatte. Dies war von den Zeitgenossen mit Selbstverständlichkeit hingenommen, und selbstverständlich erschien es ihnen demnach auch, daß man Fragen der Kirchenzugehörigkeit aufzurollen habe, wenn man bisher verweigerte Rechte im öffentlichen Leben erlangen wollte. Nach Beurteilungskriterien, die unserer Zeit angemessen sind, stuft man heutzutage derlei Handlungsmotive als "nichtkirchliche Gründe" ein. Doch Vorsicht ist geboten, wenn es um frühere Geschichtsperioden geht. Damals mag als "kirchlich" verstanden worden sein, was uns "unkirchlich" erscheint; vgl. die einschlägigen Überlegungen in unserm Beitrag: Kirchliche und nichtkirchliche Gründe für den Erfolg abendländischer Missionare bei Christen im Osten seit dem Tridentinum, in: *Ostk Studien* 35 (1986) 135-149. Auch kann, was allzu beflissene Gefolgschaft von Hierarchen und Theologen der Staatsmacht gegenüber wäre, wenn es in unseren Tagen geschähe, in der Mentalität einer anderen Zeit anders verstanden worden sein und ein weniger hartes Urteil verdienen. Schon gar muß es der Historiker vermeiden, daß er für Ereignisse einer bestimmten Zeit Handlungsmotive postuliert, die erfahrungsgemäß zu anderen Zeiten ähnlichen Geschehnissen zugrunde liegen. Wenn das, was in der Vergangenheit geschah, ungute Folgen hatte, begingen die Menschen, die entsprechend handelten, gewiß einen Fehler, auch wenn dies damals noch nicht erkennbar war. Solange sie aber die schädlichen Folgen der von ihnen gewählten Vorgehensweise nicht absehen konnten, geht es nicht an, sie eines Vergehens oder auch nur übler Absicht zu zeihen. Leider wird diesbezüglich nicht immer mit der erforderlichen Sorgfalt nuanciert, wenn von jenen Persönlichkeiten die Rede ist, die für den Unionsabschluß der Ostslawen eintraten.

26 Aus einem von den versammelten Hierarchen unterzeichneten Dokument zitiert nach G. HOFMANN, Wiedervereinigung der Ruthenen mit Rom (= *Orientalia Christiana* 12), Rom 1925, 136-139. Als die Hierarchie der Metropole im Juni 1595 vollzählig zur Synode versammelt war, wurde eine ähnliche Erklärung einstimmig von allen unterzeichnet, vgl. ebenda, 140-142.

sehnten, aber wegen der Türken nicht ausführen durften.²⁷ Nach Hilfe suchte man wegen des Ansturms des Protestantismus, der die Orthodoxie Polen-Litauens lange schon voll, die Griechen aber noch kaum getroffen hatte,²⁸ und man wollte es tun, indem man Gemeinschaft suchte mit der vom gleichen Ansturm bedrohten, in der Abwehr bereits erfahreneren abendländischen Traditionskirche, mit der die griechische Delegation auf der Kirchenversammlung von Florenz die *Communio* für möglich gehalten hatte.

Doch gab es auch ganz andere ekklesiologische Konzeptionen von einer Union. Die Jesuiten Polen-Litauens und ihr führender Theologe Petrus Skarga vertraten je länger desto deutlicher, daß es ein Heilserfordernis für die östlichen Christen sei, sich unter die Obhut des obersten Hirten in Rom, des Nachfolgers Petri, zu stellen. Diese nachtridentinische Sichtweise, die sie ins Land brachten, fand nicht sofort allgemeine Zustimmung, verbreitete sich aber unter Polen und Litauern und dürfte auch in bestimmte ostslawische Kreise Eingang gefunden haben. Ausmaß und Tempo der Ausbreitung dieser Sicht in Polen-Litauen an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert bedarf noch der kirchengeschichtlichen Klärung.

Auf eine Vorstellung von Union, die jurisdiktionelle Konsequenzen in den Vordergrund rückte und sich stark von jenen Vorstellungen unterschied, die ihren heimatlichen Synodalberatungen zugrunde lagen, stießen die Delegierten der Kiever Synode in Rom, als sie das Ansuchen um Aufnahme der Kirchenge-

27 Ausdrücklich heißt es in dem Schreiben der Synode vom Juni 1595 an den Papst, daß man die Freiheit nütze, derer man sich im Gegensatz zur Kirche unter der Osmanenmacht erfreue, wenn man jetzt die Union erstrebe (ebenda, 140). Man meinte, schon tun zu sollen, was allen Orthodoxen eigentlich erwünscht sei, aber von der Kirche unter dem osmanischen Joch nicht getan werden durfte. Der Verweis auf entschiedene Gegnerschaft der Türken gegen eventuelle Unionspläne der Griechen entsprach sehr wohl den historischen Gegebenheiten. Bekanntlich hatte in Byzanz im 15. Jahrhundert der Gedanke an eine Union mit den Lateinern nur wegen der Türkengefahr größeren Anklang gefunden. Kaiser Manuel II. (1391-1425) soll seinem Sohn empfohlen haben, die Idee der Union lebendig zu halten, denn sie flöße den Türken Furcht ein, aber sie nicht ernstlich in die Tat umzusetzen, denn sie käme doch nicht zustande, und das Scheitern würde die Türken über die wahren Verhältnisse aufklären und sie erst recht zur Gefahr werden lassen. So jedenfalls läßt Georgios Phrantzes, der enge Beziehungen zu Kaiser Manuel und dessen Familie hatte, in seiner Chronik den Kaiser zu seinem Sohn sagen. Als die Situation der Kaiserstadt immer bedrohlicher wurde, machte Johannes VIII. (1425-1448) zusammen mit Eugen IV. (1431-1447) in Florenz doch den Versuch, eine Union abzuschließen. Zur feierlichen Proklamation in der Sophienkathedrale des Konstantinopeler Patriarchen kam es erst am 12. Dezember 1452, als der Fall Konstantinopels nicht einmal mehr ein halbes Jahr auf sich warten ließ. Nach der Einnahme der Kaiserstadt ließ der Sultan in Gennadios Scholarios, der in Florenz zwar ein Partigänger der Union war, aber inzwischen zu deren entschiedenem Gegner wurde, einen neuen Patriarchen erheben. Die Kircheneinigung muß von da ab als beendet gelten, falls man sie als überhaupt jemals realisiert betrachten will. Die Griechen mußten sich peinlich vor neuer offener Annäherung an die Kirche des Abendlands hüten, wenn sie beim türkischen Landesherren nicht des Verrats und der politischen Sympathie für die christlichen Staaten verdächtigt werden wollten. Der "modus vivendi" der Orthodoxie im Osmanenreich, den man im Lauf des 16. Jahrhunderts gefunden hatte, war in Gefahr, falls man sich offen mit Unionsplänen befaßte.

28 Vgl. SUTTNER, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, 241 ff.

meinschaft überbrachten. Den Kievern war es darum zu tun, daß eigenständige Kirchen, die bislang zueinander im Schisma lebten, ihr gegenseitiges Verhältnis bereinigten und wieder die Sakramentengemeinschaft aufnahmen. Im Rom der tridentinischen Reform dachte man, daß die ostslawischen Bistümer, wenn sie die Union eingingen, ganz und gar auf die römische Seite herüberträten und folglich mit allen übrigen katholischen Bistümern, die sich zum Papst bekennen, einzubeziehen seien in den Erneuerungsprozeß, den das Konzil von Trient eingeleitet hatte und der nun unter Führung durch den römischen Oberhirten zu vollenden war. Dafür erschien nur die Aufnahme der Sakramentengemeinschaft nicht genug; nach Ansicht einflußreicher Kreise bedurfte es dazu auch einer kirchenrechtlichen Eingliederung der hinzukommenden Bistümer in den Verband der *Ecclesia Romana*; es brauchte, meinten sie, deren Unterstellung unter die pastorale Führung in Rom. Man besaß damals in Rom auch ein Konzept für eine institutionelle Eingliederung von Orientalen in die römische Kirche.²⁹ Es fand seinen Niederschlag in der Unionsbulle "Magnus Dominus" vom 23.12.1595, nicht nur in den darin formulierten Unionsartikeln, sondern auch in dem Bericht, den Clemens VIII. darin aus römischer Sicht über die Vorgänge gibt, die zur Union führten. Die Bulle kennt nämlich keine Kiever Metropole und erwähnt mit keinem Wort, daß es eine Synode war, die um die *Communio* ansuchte. Sie spricht vielmehr nebeneinander Erzbischof Michael (dem die Titulatur eines Metropoliten so beigegeben wird, als ob es sich wie bei den sogenannten Patriarchen im lateinischen Westen lediglich um einen Ehrentitel handelte), seine Mit Bischöfe, deren Klerus und ihre Nation einzeln an, und dies sogar mehrfach. Sie antwortet also nicht auf einen Synodalbeschluß, sondern wendet sich an bestimmte Bischöfe. Von ihnen stellt sie heraus, daß ein jeder die Union wünsche und daß im Namen eines jeden von ihnen die beiden Delegierten das Glaubensbekenntnis ablegten. Die Delegierten, die aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses vom päpstlichen Großpönitentiar persönlich von allen Zensuren absolviert wurden, werden darin bevollmächtigt, nach ihrer Heimkehr in päpstlichem Auftrag auch den Erzbischof, ihre Mit Bischöfe, sowie alle Kleriker und Laien *ad personam* zu absolvieren. Die Unionsbulle sanktioniert also nicht die

29 Wie V. PERI zeigt, war das Konzept ausgearbeitet worden in einer drei Jahrzehnte umfassenden Vorbereitung von "Reformen" im Geist des Tridentinums für die Italogriechen. Im Sommer 1595, wenige Monate vor der Ankunft der Kiever Delegierten, war es von Clemens VIII. in einer "Perbrevis instructio" an die lateinischen Bischöfe Süditaliens dargelegt worden. Vgl V. PERI, *Chiesa romana e "rito" greco*. G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596), Brescia 1975; DERS, *I metropolitani orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI secolo*, in: *Bisanzio e l'Italia* (Festschrift Pertusi), Milano 1982, 274-321; DERS, *L'unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico*, in: *Aevum* 58 (1984) 439-498.

Communio mit einer Metropole, sondern die kanonische Aufnahme bestimmter Bischöfe, ihres Klerus und ihrer Gläubigen in die Einheit mit dem römischen Stuhl. Sie spricht auch keine Anerkennung aus für die Tradition der ostslawischen Christenheit, sondern gewährt den in die Einheit mit dem römischen Stuhl aufgenommenen Christen als päpstliches Privileg das Recht, die bisherigen liturgischen Gebräuche beizubehalten. Der Gedanke, daß sich eine autonome Kiever Kirche an den Papst wandte und von der abendländischen Kirche als Schwesterkirche behandelt werden mußte, lag den Römern fern.

Die altkirchliche Ekklesiologie hatte sehr wohl eine geordnete Bezogenheit der östlichen Schwesterkirchen auf die Kirche des ersten Bischofs der Christenheit vorgesehen. Doch war den Lateinern des 16. Jahrhunderts nicht bewußt, daß die geordnete Beziehung östlicher Schwesterkirchen zum römischen Bischof nicht jene Subordination unter ihn bedeutet, die der römische Bischof als Patriarch des Abendlands legitimerweise von den westlichen Kirchen einfordert. Infolge des Schismas zwischen Griechen und Lateinern war der Amtsbereich der Päpste nämlich *de facto* (fast) auf das römische Patriarchat eingeschränkt; der Bereich, in dem der römische Bischof als Papst anerkannt wurde, und jener, für den er auch als Patriarch zuständig war, erstreckten sich nahezu gleich weit. So war es den Lateinern längst zur Gewohnheit geworden, die patriarchalen Prärogativen des römischen Stuhls nicht mehr von den päpstlichen zu unterscheiden. Wenn der römische Bischof seiner pastoralen Sorgepflicht für eine (bzw für einzelne) der Ortskirchen seiner Communio nachkam, war man infolgedessen in Rom am Ende des 16. Jahrhunderts der irrtümlichen Annahme, daß dann in jedem Fall ein eigentlich päpstliches Handeln erfolgte. Als in Polen-Litauen eine Union erstrebt wurde und die geordnete Bezogenheit der dortigen östlichen Christen zum römischen Bischof hergestellt werden mußte, distinguierte man auf lateinischer Seite folglich nicht zwischen der päpstlichen und der patriarchalen Jurisdiktion. Den Lateinern fiel nicht auf, daß die Orientalen nur dann der altkirchlichen Überlieferung treu bleiben können, wenn sie bei einem Unionsabschluß in ein anderes Verhältnis zum römischen Stuhl eintreten, als jenes ist, in dem die abendländischen Diözesen zu ihm stehen. Ihnen entging, welch großer Unterschied bestand zwischen dem, was sie und was die ostslawischen Bischöfe der Kiever Metropole für richtig hielten. Denn letztere betrachteten beide Seiten als autonome Kirchen und erstrebten eine sakramentale Gemeinschaft zwischen Rom und Kiev, kein Abhängigkeitsverhältnis.

Als die Delegierten in die Heimat zurückkamen, gingen zahlreiche Ostslawen, die vordem für eine Union mit der abendländischen Kirche Polen-Litauens

aufgeschlossen waren, in Opposition. Der Unterschied zwischen dem, worauf sie selber und worauf die römischen Dekrete abzielten, war allzu groß. Aus dem Versuch einer Union wurde eine Spaltung der Kiever Metropole in Unierte, die den in Rom gewünschten Bedingungen zustimmten, und in eine kirchliche Partei, die eine derartige Union ablehnte. Die institutionelle Einbindung der Unierten auch unter die patriarchale Autorität Roms ließ eine scharfe Grenze entstehen zwischen den Unierten und den Nicht-Unierten, die diese Einbindung verwarfen.³⁰ Denn die Nicht-Unierten wollten weder die herkömmliche Autonomie der Kirche von Kiev noch die Gemeinschaft mit den östlichen Christen im Ausland verlieren, die abubrechen war gemäß den Vorstellungen, welche man in Rom von den Auswirkungen einer Union besaß. Bezeichnenderweise führten gerade die Bischöfe des schon unter Kasimir III. mit Polen vereinigten Galiziens zusammen mit Fürst Ostrogskij die Opposition an; ihre Diözesen blickten ja auch auf die längsten, recht trüben Erfahrungen mit den Lateinern zurück.

Es besteht kein Zweifel, daß jene Kreise, die die Union verweigerten, keineswegs der Meinung waren, daß eine Einigung mit dem Papsttum aus grundsätzlichen ekklesiologischen oder anderen dogmatischen Erwägungen unmöglich wäre. Denn Fürst Ostrogskij und die beiden galizischen Bischöfe, die Häupter der Gegenpartei, waren zu einem Unionsabschluß positiv gestanden, solange man einen solchen gemäß dem Kiever Verständnis von Union herbeiführen wollte und solange ihnen das römische Verständnis von Union noch unbekannt war. Zudem gab es zweimal ernsthafte, jedoch ergebnislose Verhandlungen zwischen Vertretern der Unierten und der Nicht-Unierten, um beide Parteien dadurch zu versöhnen, daß der römische Stuhl für Kiev ebenso die Zustimmung zur Errichtung eines Patriarchats gäbe, wie es 1589 der Konstantinopeler Patriarch in Moskau tat.³¹ Dabei hätte der römische Stuhl die Handlungsfähigkeit einer eigenständigen Kirche byzantinischer Tradition in Polen-Litauen, die durch die Unionsbulle ausgeschlossen war, anerkennen müssen, und die Kiever Kirche hätte in voller Eigenverantwortung als selbständiges Patriarchat *Communio* pflegen sollen mit den Patriarchaten in Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und Moskau. Daß die Möglichkeit eines solchen Übereinkommens mit Rom auch von jenen Kreisen eingeräumt wurde, die die Union von

³⁰ Vgl. SUTTNER, Gründe für den Mißerfolg der Brester Union, in: *Der Christliche Osten* 45 (1990) 230-241.

³¹ Vgl. E. SMURLO, *Le Saint-Siège et l'Orient Orthodoxe Russe (1609-1654)*, Prag 1928; A. WOJTYŁA, *De tentaminibus novae "Unionis universalis" in Polonia-Lithuania anno 1636 factis*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 18 (1952) 158-197.

1595/96 kompromißlos verwarfen, zeigt sich, weil kein geringerer als Metropolit Petr Mogila an der zweiten Verhandlungsrunde beteiligt war und selber als Kandidat für das Amt des Patriarchen galt, der vom Papst hätte eingesetzt werden sollen.

Daß man beim Abschluß der Brester Union einer Auffassung folgte, die dem östlichen Herkommen nicht gemäß war, und daß der Korrekturvorschlag auf Errichtung eines Kiever Patriarchats in Rom auf verschlossene Ohren stieß, erbrachte das traurige Ergebnis, daß es in Polen-Litauen seit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zwei Kirchen byzantinischer Tradition gab, die zueinander im Schisma standen.

Aufs Ganze gesehen war von diesen Kirchen die unierte schwächer. Das ihr anfangs erwiesene Wohlwollen des Herrschers verlor sie bald. Die lateinische Kirche des Königreichs ließ sich nie herbei, sie als ebenbürtig anzusehen. Und in Rom, wo man sie von Anfang an nicht als autonome Kirche anerkannte, fanden jene Tendenzen nur allzuoft und allzu bereitwillig Stütze, die auf eine möglichst weitgehende lateinische Überfremdung ihrer spirituellen, liturgischen, theologischen und kanonistischen Traditionen bedacht waren. In ihrem unierten Teil mußte damals die ukrainische und weißrussische Christenheit zum ersten Mal die bittere Erfahrung machen, daß man an einem wichtigen Zentrum der Christenheit das ihr aus ekklesiologischen Gründen gebührende Anrecht auf Autonomie glattwegs mißachtete. Es sollte dies für die ukrainischen und weißrussischen Christen nicht die einzige Erfahrung des Unterdrücktwerdens bleiben. Die andere Kirche, die die Union unter den Bedingungen der Bulle "Magnus Dominus" zurückwies, konnte sich schnell festigen und gab sich in der Stadt Kiev einen Metropoliten. Unter Petr Mogilas Führung erlangte sie 1632 königliche Privilegien und volles Öffentlichkeitsrecht im Staat. Ihre Hierarchie erlangte Sitz und Stimme im Senat, im Unterschied zur unierten Hierarchie, deren Streben nach derselben Rechtslage auf Betreiben der lateinischen Hierarchen Polens scheiterte. Die beiden Kirchen rivalisierten miteinander und trugen ihre Gegensätze zeitweise in so großer Härte untereinander aus, daß es auf beiden Seiten sogar zu Todesopfern kam.

3. Blüte und Niedergang der orthodoxen Metropole von Kiev im 17. und 18. Jahrhundert

Petr Mogilas politische und kulturelle Loyalität zum mitteleuropäischen polnischen Staat steht außer Zweifel. Was er für seine Kirche erstrebte, läßt sich

mit einer Redewendung unserer Tage umschreiben: Er wollte sie einbringen ins gemeinsame europäische Haus. Dieses Anliegen mit Eifer verfolgend, wurde er zu einer Schlüsselfigur für den Aufbruch der orthodoxen Kirche in die Neuzeit. In seiner Kiever Kirche geschahen erste Schritte für das Aggiornamento der Orthodoxie an eine Welt, in der nicht mehr Konstantinopel, sondern das Abendland die kulturelle Führung der Christenheit innehatte, in der folglich auch bei den Christen byzantinischer Tradition ein neues Lebensgefühl bestimmend zu werden begann. Je länger, desto mehr mußten in der neuen Zeit auch die östlichen Kirchen die Glaubensverkündigung so vornehmen, daß sie von Menschen gehört und verstanden werden konnte, die von der abendländischen Kultur beeinflusst waren, ja ihr zum Teil ganz zugehörten. Um ihrem Hüteramt über das anvertraute Glaubenserbe nachzukommen, mußte die Kirche dabei auch zu einer Reihe theologischer Grundsatzfragen Stellung beziehen, die den Vätern noch nicht vorlagen, sondern erst neuerdings in den Mittelpunkt des Interesses rückten. Um nicht der Gefahr einer Verkürzung des überlieferten Erbes zu erliegen, durfte die Kirche zu diesen Fragen nicht schweigen. Ein von Petr Mogila gefördertes Schulwesen auf der Höhe der Zeit, die Herausgabe sorgfältig überarbeiteter Gottesdienstbücher und besonders sein Katechismus, das "Orthodoxe Bekenntnis", verhalfen zunächst der Kiever orthodoxen Kirche und den orthodoxen Metropolen der Donaufürstentümer,³² nach Petr Mogilas Tod auch dem Konstantinopeler und dem Moskauer Patriarchat, zu neuem Leben und eröffneten den Weg, auf dem die Orthodoxie in die neue Zeit hineinfinden konnte. Ein Blick in jedes beliebige neuere orthodoxe Lehrbuch erbringt, wie sehr sie sich dabei wandelte, denn viele Themen und Denkweisen, die der Orthodoxie seit der Reformation zuwuchsen, sind inzwischen zum festen Bestandteil der orthodoxen Theologie geworden. Petr Mogilas früher Tod ließ ihn kaum erste Früchte seines Einsatzes erleben. Als aber sein Jahrhundert zu Ende war, hatte sich sein Werk dank dem Bemühen des Jerusalemer Patriarchen Dositheos bei den Griechen voll durchgesetzt; im Gefolge der Reformen Peters' geschah dies ein wenig später auch bei den Russen.

Im Schulwesen, beim Überarbeiten der gottesdienstlichen Texte und beim Abfassen theologischer Bücher bedienten sich Petr Mogila und seine Mitarbeiter nicht ausschließlich der Erfahrungen ihrer eigenen Kirche. Sie schöpften reichlich und gerne aus den Erfahrungen der Lateiner. Denn jenes erneuerte orthodoxe Kirchenleben, nach dem sie strebten, sollte passend sein für Men-

³² Vgl. SUTTNER, Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation, in: Kirche im Osten 25 (1982) 64-120.

schen der abendländisch geprägten neuen Zeit und Kultur. "Der ererbte Glaube überlebte in entliehenen Formen ... und die Schule Petr Mogilas war, was sie war, weil der Mann, der sie begründete, ein Bürger vieler Welten war", schreibt Ihor Sevcenko in einem Aufsatz zur 1000-Jahrfeier der Taufe der Kiever Rus'.³³

Wegen der Weite des Horizonts ist Petr Mogilas Werk angefochten.³⁴ Als man 1942 das 300-Jahr-Gedächtnis für jene Synode in Iasi beging, bei der das "Orthodoxe Bekenntnis" den Griechen bekannt gemacht wurde, formulierte P. Panaitescu im Amtsblatt der Rumänischen Orthodoxen Kirche: "Petru Movila, ein Mann von abendländischer Kultur, aber der östlichen Kirche in tiefem Glauben ergeben, markiert durch sein Wirken eine Wiedergeburt dieser Kirche durch die Kultur."³⁵ Wenige Jahre zuvor hatte hingegen G. Florovskij gegen Petr Mogilas Wirken den Vorwurf einer schweren Verformung der authentischen Orthodoxie erhoben.³⁶ Bis heute gibt es Reserven. Aber in unserer Zeit bekommen immer deutlicher die für Petr Mogila anerkennenden Stimmen Oberhand. So faßt der Hermannstädter Kirchengeschichtler M. Pacurariu zusammen, daß Petr Mogila trotz kurzer Lebenszeit von nur 50 Jahren "in der Geschichte der orthodoxen Kirche der Ukraine und Weißrußlands als ein echter Reformator fortlebt".³⁷ Der Moskauer Literaturwissenschaftler S.S. Averincev brachte anläßlich der Millenniumsfeier für die Taufe der Kiever Rus' tiefe Dankbarkeit für alles zum Ausdruck, was den Russen an geistig-geistlichen Werten übermittelt wurde, weil es in der Spätantike und in byzantinischer Zeit zu einer "gegenseitigen Durchdringung des Christlichen und Griechischen" kam; er lehnte es aber trotzdem ausdrücklich ab, "in der Diskussion über das Verhältnis von Christentum zum Griechentum eine extreme Position einzunehmen" und sagte: "Dem verstorbenen, höchst scharfsinnigen russischen Theologen Vater Georgij Florovskij (wie auch manchen griechischen Theologen aus Vergangenheit und Gegenwart) kann ich nicht soweit folgen, um das 'richtige' orthodoxe Christentum und das christianisierte Griechentum so gut wie gleichzusetzen."³⁸ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang noch auf Damaskinos Papandreou, der den Weg der Kir-

33 Ihor SEVDENKO, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, in: *Harward Ukrainian Studies* 8 (1984), Sonderdruck 1985, 21.

34 Eine Reihe voneinander schroff divergierender russischer, griechischer und rumänischer Urteile ist angeführt bei SUTTNER, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien 1978, 240 f.

35 P. P. PANAITESCU, *Petru Movila ei Români*, in: *Biserica Ortodoxa Româna* 60 (1942) 403.

36 G. FLOROVSKIJ, *Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937.

37 M. PACURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II., Bucarest 1981, 44.

38 S.S. AVERINCEV, *Das byzantinische Erbe der Rus' und seine Wirkung*, in: *1000 Jahre Christentum in Rußland*, Göttingen 1988, 120 f. An Florovskijs Urteil übt auch I. SEVDENKO in dem in Anm 33 zitierten Aufsatz, S 33, Kritik.

che durch die Geschichte eine "ununterbrochene Inkarnation der Wahrheit im Leben jeder geschichtlichen Epoche" nennt und schreibt: "Da jede geschichtliche Zeit verschieden von den ihr vorausgegangenen ist, soll die Inkarnation der Wahrheit immer das Kleid der Epoche tragen, das Fleisch der Geschichte. Aus diesem Grunde haben die Kirchenväter nicht gezögert, sondern es sogar als ihre Aufgabe empfunden, die Begriffe ihrer Zeit zu gebrauchen, um mit ihnen den immer wieder sich inkarnierenden Jesus zu umkleiden ... Dafür sind sie ... angegriffen worden, sie hätten sich vom Neuen Testament entfernt, indem sie von der hellenistischen Philosophie beeinflußt wurden. Die Wahrheit wird aber nicht verraten, wenn sie in jeder geschichtlichen Epoche inkarniert wird, sondern wenn sie wie eine Reliquie, wie in einem Museum aufbewahrt wird, aus Angst, sie könne von der Geschichte angetastet werden. Der Heilige Geist, der immer in der Kirche lebt, existiert, um diese Inkarnation der Wahrheit in jeder Epoche zu ermöglichen".³⁹

Abrupt wurde das durch Petr Mogila eingeleitete Aufblühen der Kiever Metropole nicht lange nach seinem Tod unterbrochen. Recht bald nämlich wurde die Stadt Kiev ins Zarenreich einbezogen. Die Kiever Kirche verlor sofort ihren Rang, wurde als ein einfaches Bistum der russischen Kirche uniert und galt hinfort schlichtweg als ein Teil von ihr. Dies befruchtete zunächst die russische Kirche sehr, denn dem Moskauer Patriarchat wurden jene Kräfte zugeführt, auf die sich Zar Peter' stützen konnte, als in seiner Regierungszeit auch in Rußland eine Öffnung der Kirche für die Neuzeit eingeleitet wurde. Wer die historischen Auswirkungen überblickt, muß sich fragen, welcher Peter der größere ist: der Metropolit Peter im ukrainischen Süden, der der Kiever Kirche einen geistig-geistlichen Weg nach Europa wies und dafür deren ungeteilte Zustimmung fand, weil sein Vorgehen nicht am kirchlichen Herkommen rüttelte und die Identität des Volkes nicht anfocht - oder der Autokrat Peter im russischen Norden, der sich, was die Kirche und das kirchliche Bildungsgut anbelangt, auf Leute aus Kiev stützte, als er seinem Land die europäische Lebensweise aufzwang und durch seine Vorgangsweise unter anderem erreichte, daß die Altgläubigen⁴⁰ zu einer dauerhaften Oppositionsbewegung erstarkten.

39 W. SCHNEEMELCHER (Hg), *Orthodoxie und Ökumene. Gesammelte Aufsätze von D. Papandreu*, Stuttgart 1986, 61.

40 Über die Altgläubigenbewegung, die für das russische Patriarchat eine ebenso schwerwiegende und dauerhafte Kirchenspaltung bedeutet wie jene in der Kiever Metropole, die aus der Brester Union erwuchs, wird in diesem Aufsatz nicht weiter die Rede sein, da diese Bewegung um ihres ausgesprochen altrussischen Hintergrunds willen in der Ukraine wenig Bedeutung erlangte. Stalin gliederte allerdings im Gefolge des 2. Weltkriegs ein wichtiges Zentrum der Altgläubigen, das in Belaja Krinica (in der Bukowina; damals österreichisch) ausgebildet wurde, der Ukraine an. Es entzieht sich unserer Kenntnis, was davon die stalinistischen Repressionsmaßnahmen überlebte und in der

Sosehr die Einbindung Kievs in die russische Kirche diese befruchtete, für die Orthodoxie in Polen-Litauen leitete sie den Niedergang ein. Nach dem Verlust ihres Metropolisansitzes und als infolge der weiteren Expansion Rußlands eins ums andere von den hauptsächlich orthodoxen Siedlungsgebieten von ihr abgetrennt wurde, verlor die orthodoxe Kirche Polen-Litauens allmählich die Eigendynamik, die sie als selbständige Metropole besessen hatte. So war sie bald auch nicht mehr in der Lage, der geistlichen Ausstrahlung der unierten Kirche standzuhalten. Die beiden Diözesen des ehemaligen Halicer Fürstentums, die 1595/96 die Zustimmung zur Union verweigert und sich damals gegen die Union verwahrt hatten, wuchsen etwa 100 Jahre später in die unierte Kirche hinein. Dies geschah in einem Prozeß, der sich über lange Zeit hinzog und hauptsächlich durch Predigt und Katechese verursacht war. Kein bloßer kirchenamtlich gefaßter Beschluß wie 1595/96, für den noch die Rezeption durch die Gemeinden erlangt werden mußte, und schon gar nicht Polizeimaßnahmen, wie sie im 19. Jahrhundert in einiger Zurückhaltung unter den Zaren und im 20. Jahrhundert ganz brutal unter Stalin geschahen, sondern eine langsame Entwicklung hatte die beiden Diözesen der katholischen Kirche zugeführt. Diese Art des Eingefügt-Werdens in die *Communio* mit Rom ließ ein besonders starkes Bewußtsein vom Uniert-Sein heranreifen. Zudem schlug der Vorgang keine Wunden, sondern brachte Heilung. Als diese Entwicklung nämlich beendet war und man 1721 die Synode von Zamosc feierte, waren wenigstens in dem inzwischen kleiner gewordenen Polen-Litauen die ostslawischen Christen, die dort seit 1595/96 in zwei Kirchen geteilt waren, wieder zu einer einzigen Kirche vereint. Getrennt blieben sie freilich von den orthodoxen ostslawischen Christen jenseits der Staatsgrenzen, und dies nicht allein wegen geistlicher Gründe, sondern je mehr die russische Kirche zu russifizieren begann, desto mehr auch aus nationalen Motiven.

Die nationalen Gesichtspunkte bedürfen näherer Beachtung. Beim Anschluß Kievs an den Moskauer Staat nahm niemand Rücksicht auf die Tatsache, daß sich seit dem Zerfall des alten Kiever Staates längst die drei ostslawischen Völker der Russen, Ukrainer und Weißrussen ausgebildet hatten. Weder auf die ethnischen Besonderheiten, noch auf die lange geschichtliche Eigenentwicklung der Kirchen im Moskauer Staat und in Polen-Litauen wurde Rücksicht genommen. Jeglicher Eigenstand der bisherigen Kiever Metropole sollte erlöschen.

heutigen Ukraine noch Bedeutung besitzt. Zu Belaja Krinica vgl. den Abschnitt "Lipowaner" bei SUTTNER, Zur Geschichte kleinerer religiös-ethnischer Gruppen in Österreich-Ungarn und in den Nachfolgestaaten, in: Ostk Studien 38 (1989) 116-125 (samt der dort benannten Literatur).

Hierarchen und Theologen aus Kiev hatten der russischen Kirche zwar helfen dürfen, sich nach Europa zu öffnen. Im übrigen aber sollte die Kiever Kirche ihr geistliches, liturgisches und theologisches Leben angleichen an das Moskauer, später Petersburger Vorbild. Von der Moskauer bzw Petersburger Kirchenleitung bekam die Kirche aller ans Zarenreich angegliederter Gebiete hinfort die pastoralen und administrativen Direktiven. Das kirchliche Leben der Kosaken wurde ebenso angeglichen, nachdem sich die Kosaken dem Zarenreich angeschlossen hatten. Nach einer recht kurzen Übergangszeit, in der die Kosaken noch gewisse Sonderrechte wahren durften, verloren auch sie jegliche Autonomie im politischen wie im kirchlichen Bereich. Nicht anders verfuhr man bei den polnischen Teilungen im 18. Jahrhundert, bei denen Weißrußland und weitere Teile der Ukraine ans Zarenreich fielen. Jedesmal, wenn infolge der Expansionspolitik des Zarenreiches ein Stück Land an Rußland fiel, wurden die dortigen ukrainischen und weißrussischen Christen - und zwar die Unierten ebenso wie die Orthodoxen - mit der russischen Kirche vereint, und nach einer von Fall zu Fall etwas verschieden langen Übergangszeit behandelte die russische Kirchenleitung die ukrainischen und weißrussischen Diözesen nicht anders als alle anderen Bistümer der russischen Kirche.⁴¹ Wie es 1595/96 schon einmal geschehen war, mußte es die ukrainische und weißrussische Christenheit wieder erleben, daß sie von der Kirchenleitung der herrschenden Kirche nicht als autonome Kirche geachtet wurde. Dabei wurde das Abwürgen der Eigenständigkeit in Rußland sogar effizienter durchgesetzt, als es an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert in Polen-Litauen geschehen war. Obwohl 1595/96 die Metropole von Kiev in Rom keine offizielle Anerkennung fand, konnte die unierte Kirche de facto bis zu den Teilungen Polens als Metropole fortbestehen, und nach den Teilungen Polens errichtete Rom 1807 für die Unierten, die österreichische Untertanen wurden, eine eigene Metropole. Hingegen gab es für Ukrainer und Weißrussen nach ihrem Anschluß an die russische Kirche keine Möglichkeit mehr für irgendwelche gesonderte Kirchlichkeit. Es wurde immer deutlicher: Vereinigung mit der russischen Kirche bedeutete Russifizierung.

4. Erfahrungen aus dem 20. Jahrhundert

Massiv war der Widerstand weiter Teile der ostslawischen Christenheit Polen-Litauens, als Rom an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert über das

⁴¹ Nicht anders verhielt sich die russische Staatskirche übrigens auch dann, wenn es sich nicht um slawische Orthodoxe handelte. Sie verfuhr ebenso mit den Rumänen Bessarabiens und mit der uralten georgischen Kirche.

herkömmliche Anrecht der Kiever Metropole auf Autonomie hinweggehen wollte. Zum Ausbruch eines ebenso massiven Protests kam es in der ukrainischen Christenheit wieder nach der russischen Revolution vom Februar 1917, weil ihr Anrecht auf Eigenstand durch die russische Kirche lange und gründlich mißachtet worden war. Von kirchlich-pastoralen, aber auch politisch-nationalen Anliegen gedrängt, nützte man in der Ukraine nach dem Zusammenbruch der russischen Zentralmacht die Gunst der Stunde, um eine eigene ukrainische Kirche aufzubauen.⁴² Ein längeres vergebliches Verhandeln begann, bei dem auch von seiten der russischen Kirchenleitung neben kirchlich-ekklesiologischen Anliegen ebensolche von politisch-nationaler Art vertreten wurden. Als die Fronten schließlich verhärtet waren, sodaß keine Aussicht auf eine einvernehmliche Lösung mehr bestand, brachten ukrainische Christen sogar das legitime Anrecht auf eine eigene Kirche für ihr Volk in Mißkredit, indem sie eigenmächtig eine Autokephale Ukrainische Kirche ausriefen. Sie holten keinen Konsens der Schwesterkirchen ein und übersahen, daß eine Kirche, die nicht auf Übereinstimmung mit allen übrigen Kirchen bedacht ist, es nicht mehr verdient, Kirche zu heißen. Weil keine Schwesterkirche ihr von keinerlei Mitsorge um die Einheit der gesamten Kirche Christi gemäßigtes Verlangen nach Autonomie billigte und keine mit ihnen in *Communio* stehen wollte, fand sich kein Bischof, der bereit gewesen wäre, ihrem Kandidaten für das Amt eines ukrainischen Metropoliten das Weihesakrament zu spenden. Darum gingen sie soweit in die Isolation, daß sie ihren Metropoliten und dessen Mit Bischöfe ohne Mitwirken von Bischöfen aufstellten; sie beauftragten ihre Priester, dem künftigen Metropoliten die Weihe zu erteilen, und diesen ließen sie dann die Mit Bischöfe weihen.⁴³ Ihren schweren Verstoß gegen die Grundordnung orthodoxer Kirchlichkeit suchten sie durch eine Theorie über angeblich alte alexandrinische Traditionen zu entschuldigen.

Ein stalinistischer Vernichtungsfeldzug der Polizei löschte nach der Eroberung der Ukraine durch die Rote Armee diesen Versuch, eine ukrainische Kirche entstehen zu lassen, schnell wieder aus. Als während des 2. Weltkriegs ein neuer Versuch erfolgte, fanden sich Bischöfe, die wirkliche Bischofsweihen er-

42 In englischer Sprache und unter Verweis auf zahlreiche Publikationen in ukrainischer, russischer und deutscher Sprache schildert die Vorgänge B.R. BOCIURKIW, *The Church and the Ukrainian Revolution: The Central Rada Period*, in: T. HUNCZAK (Hg.), *The Ukraine 1917-1921: A Study in Revolution*, Cambridge Mass 1977, 220-246.

43 Eine Chronik der Vorgänge bei O. ZINKEWYCH - A. SOROKOWSKI, *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*, New York 1988, 209-214; siehe auch F. HEYER, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917-1945*, Köln 1953, 70-106.

teilten. So kam unter deutscher Besatzung eine bischöflich geleitete ukrainische Kirche zustande. Beim Rückzug der Deutschen ging sie ins Exil.⁴⁴ Ohne Communio mit anderen Kirchen aus Ost oder West, dh als ein in ekklesiologischer Hinsicht überaus fragwürdiges Gebilde, überlebte sie in Kanada. Seitdem neuerdings die Behörden ihrer alten Heimat zustimmen, daß Emigranten und deren Nachkommen zurückkehren, breitet sich diese Kirche dort aus, bekämpft das Moskauer Patriarchat und spaltet die Christenheit, indem sie neben und gegen die orthodoxen Kirchengemeinden, die der Moskauer Patriarchatsleitung unterstehen, eigene ukrainische orthodoxe Kirchengemeinden errichtet. Denn ihr erscheinen die nationalen Anliegen wichtiger als Christi Auftrag zur Einheit der Christen; sie offenbart, daß eine Kirche erkranken muß, wenn ihr die Autonomie für die Gläubigen einer bestimmten Nation wichtiger ist als die Communio der Kirchen. Erst die Zukunft wird erweisen, ob Gott auch diese Sondergruppe auf die Dauer Verwalterin seiner Gnadengaben sein läßt. Erst daran wird sich zeigen, ob sie eine Anerkennung als Kirche oder die Verurteilung als Sekte verdient.

Eine Kirche, die über Jahrhunderte hinweg Vermittlerin der Gnadengaben Gottes sein durfte, wollte man in der Ukraine gewaltsam in eine andere assimilieren, nachdem Stalin aufgrund seines Paktes mit Hitler aus dem Jahr 1939 und als Frucht des Sieges im 2. Weltkrieg Galizien und das Karpatenland der ukrainischen Sozialistischen Republik angegliedert hatte. Er beschloß, die unierten Christen der eroberten Lande durch seine Polizei zwangsweise dem Moskauer Patriarchat zuführen zu lassen. Denn dem Beispiel der Zaren folgend, jedoch unter Anwendung brutalster, von den Zaren nie in Erwägung gezogener Methoden, wollte er die neu seinem Herrschaftsgebiet eingegliederten Christen nicht nur staatlich, sondern auch kirchlich möglichst eng an sein Machtzentrum Moskau binden.⁴⁵ Seine Polizei machte sich schwerer Vergewaltigung der Gewissen

44 Chronik der Vorgänge bei O. ZINKEWYCH - A. SOROKOWSKI, *A Thousand Years of Christianity in Ukraine: An Encyclopedic Chronology*, New York 1988, 226-231; siehe auch F. HEYER, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917-1945*, Köln 1953, 170-227.

45 Das Moskauer Patriarchat wurde von dieser Zwangsmaßnahme ebenso überfahren wie die unierte Kirche; keineswegs ging die Initiative dazu vom Patriarchat aus, wie oft behauptet wird; das Patriarchat erteilte vielmehr erst 1971 auf das Ansuchen der 1946 einberufenen sogenannten "Synode von Lemberg" um Aufnahme der Unierten in die orthodoxe Kirche eine zustimmende Antwort; vgl. SUTTNER, *Die stalinistische Unterdrückung der unierten Kirche in Galizien und im Karpatengebiet*, in: E. RENHART - A. SCHNIDER (Hg.), *Sursum corda* (Festschrift Hamoncourt), Graz 1991, 423-438. (In einer ausführlicheren Fassung sollen die Argumente vorgetragen werden in einer 1992 in Würzburg erscheinenden Publikation desselben Verfassers mit dem Titel: *Die Katholiken in der Sowjetunion*.) Ebenso wie bestimmte unierte, haben auch bestimmte orthodoxe Kleriker der Polizei, die die Aktionen durchführte, mehr oder weniger erzwungene Handlangerdienste erwiesen. Doch war das Moskauer Patriarchat als solches in diesen orthodoxen Klerikern ebensowenig aktiv wie die unierte Kirche als solche nicht auf der sogenannten "Lemberger Synode" vertreten war, ob-

schuldig, indem sie gläubigen Menschen, die ihre Kirche liebten, in der sie das Wort Gottes vernommen und die heiligen Sakramente empfangen hatten, kurzum befahlen, diese Kirche zu verlassen und künftig einer anderen, nach ihrer Überzeugung irrigen Kirche anzugehören. Diesen Vorgang, der den Menschenrechten Hohn sprach, nannten die Behörden offiziell eine "Rückkehr zur Mutterkirche, dem Moskauer Patriarchat". Die Bezeichnung war im selben Ausmaß verlogen, wie der Vorgang verbrecherisch war. Denn die Heimat der betroffenen Gläubigen gehörte seit dem Zerfall der Kiever Rus' zur abendländischen Welt; niemals war sie kirchlich oder staatlich nach Moskau ausgerichtet gewesen. Von "Rückkehr nach Moskau" zu reden, war propagandistische Verfälschung der geschichtlichen Tatsachen, und die Betroffenen, die nicht nach Moskau zurückkehren konnten, weil weder sie noch ihre Vorfahren jemals dorthin bezogen waren, wollten sich dorthin auch nicht zum ersten Mal ausrichten lassen, weil sie sehr bewußte Ukrainer waren. Denn nur allzu genau wußten sie, daß einer Russifizierung ausgesetzt wird, wer zur russischen Kirche gehört.

In einer Leidensbereitschaft von bewundernswürdiger Zeugnis kraft überlebte die Unierte Ukrainische Kirche im Untergrund. Jetzt, nach ihrer Befreiung, wird es vieler geduldiger Untersuchungen und Aufklärungen bedürfen, bis die von den gottlosen Behörden unter den Unierten in Umlauf gebrachten Unterstellungen, Gerüchte und Lügen über eine angebliche Mitursächlichkeit des Moskauer Patriarchats an der langen und grauenhaften Unterdrückung und an den entsetzlichen Leiden entkräftet werden. Erst wenn dies geschehen ist, werden Schritte eingeleitet werden können, die abzielen auf eine *Communio* zwischen der unierten Christenheit der Ukraine und den orthodoxen Christen der Ukraine, die dem Moskauer Patriarchat zugehören.

Im Januar 1990 stimmte das Moskauer Patriarchat zu, daß sich seine in der Ukraine gelegenen Bistümer zu einer Ukrainischen Orthodoxen Kirche zusammenschließen. Es gewährte ihr Autonomie und setzte damit eine Tat, die sich als sehr hilfreich erweisen könnte. Zwar zweifeln einstweilen noch viele, ob in baldiger Zukunft tatsächlich verwirklicht wird, was der Synodalbeschluß vom Januar 1990 verheißt. Wenn dies der Fall ist, wenn die gesamte Orthodoxie der Zuerkennung von Autonomie an die Ukrainische Orthodoxe Kirche zustimmt und wenn sich die *Ecclesia Romana* anders verhält als bei den Vorschlägen auf Errichtung eines Kiever Patriarchats im 17. Jahrhundert, könnte es sein, daß die

wohl dort unierte Priester und Laien versammelt waren. Dem stalinistischen Propagandaapparat ist es aber zum Schaden der Kirche gelungen, den Opfern des himmelschreienden Unrechts, das die stalinistischen Behörden an den unierten ukrainischen Christen verübten, einzureden, dieses sei auf Wunsch und mit dem Segen des Moskauer Patriarchen geschehen.

ukrainische Christenheit wie in den Tagen ihres großen Metropoliten Petr Mogila abermals und hoffentlich diesmal erfolgreich versuchen könnte, ihre verschiedenen Konfessionen zu einem einzigen Patriarchat von Kiev zusammen-

zuführen, das dann in Communio leben wird mit den Kirchen, denen heute die verschiedenen Konfessionen der ukrainischen Christenheit zugehören.

Damit ist von der Zukunft geredet. Doch ehe wir ins Morgen blicken, wollen wir noch etliche Konsequenzen erwägen, die sich aus den geschichtlichen Erfahrungen der ukrainischen Christenheit für bestimmte Themen der gegenwärtigen ökumenischen Problematik ergeben.

III. Konsequenzen für ökumenische Gegenwartsfragen

1. Autonomie und Einheit

Die Metropole der Kiever Rus' unterhielt gute Verbindung mit der Mutterkirche, dem Patriarchat von Konstantinopel. Sie war es aber gewöhnt, in vieler Hinsicht pastoral eigenständig zu handeln; die Entfernung und die Verkehrsverbindungen hätten etwas anderes auch gar nicht erlaubt. Communio hatte die Kiever Kirche mit den Kirchen jener Länder, mit denen das Kiever Reich in lebhaftem Verkehr stand, und noch mit anderen Kirchen, mit denen ihre Mutterkirche Communio pflegte und sie ihr vermittelte. Wegen politischer Umstände wurden später aus der ehemals einen Kiever Metropole zwei, zeitweise sogar drei Metropolien, die sich über die politischen Grenzen hinweg als Schwesterkirchen verstanden. Jene Metropole(n), der (denen) die ukrainischen Lande angehörten, blieb(en) Tochterkirche(n) von Konstantinopel; die andere Metropole betrachtete sich nach dem Konzil von Ferrara/Florenz als dem Tochterverhältnis zu Konstantinopel entwachsen und wurde nach einer Periode der Ungewißheit, in der die politischen und geographischen Umstände die Kontaktnahme sowieso kaum erlaubt hätten, von der früheren Mutterkirche und von den übrigen östlichen Patriarchaten in der Tat als selbständige Schwesterkirche anerkannt. Den gegenseitigen Relationen zwischen den bisher benannten Kirchen lag ein Verständnis von Kircheneinheit zugrunde, das weitgehende Eigenständigkeit zuließ. Sie waren bestrebt, beiden Forderungen der Ekklesiologie nachzukommen: Einerseits waren sie bedacht, als der eine Leib Christi eins zu sein; andererseits respektierten sie im Dienst ihrer Völker und um deren Schätze zu

sammeln zwischen sich dennoch Grenzen und erkannten einander Autonomie zu.

Eine neue Lage entstand, als durch die Union von Lublin Polen und Litauen zu einem einzigen Staatswesen zusammenwuchsen. Die Kiever Metropole, der der Konstantinopeler Patriarch zwar nicht die volle Selbständigkeit als eigenes Patriarchat zubilligte, der er aber wenigstens einen Exarchen und damit vermehrtes Recht zu eigenständigem pastoralen Handeln gewährte, verlangte danach, auch mit der lateinischen Kirche im gemeinsamen polnisch-litauischen Staat in ein geordnetes Verhältnis von Schwesterkirchen einzutreten. Gemäß den Entwicklungen, die im 2. Jahrtausend im römischen Patriarchat stattgefunden hatten, kannte die lateinische Kirche jedoch seit langem keine zu eigenständigem pastoralen Vorgehen befugten Metropolen mehr. Also war die lateinische Kirche Polens zu keinen eigenständigen Schritten in der Angelegenheit ermächtigt, und die Verhandlungsführer der Kiever Metropole hatten nach Rom, an den Sitz des ersten Bischofs der gesamten lateinischen Kirche, zu reisen. Dort war der Gedanke an eine Aufnahme der *Communio* mit der lateinischen Kirche, die nicht zugleich hierarchische Abhängigkeit vom ersten Bischof der gesamten lateinischen Kirche bedeutet hätte, fremd. Auch nahm man dort nicht zur Kenntnis, daß die Delegierten Abgesandte einer auf Autonomie bedachten Synode waren. Vielmehr wollte man die ostslawischen Christen Polen-Litauens so in die Gemeinschaft mit dem Papst aufnehmen, daß dieser ihnen hinfert auch jene Fürsorge angedeihen lassen sollte, die er in seiner Funktion als erster Bischof des Abendlandes den Lateinern schuldete. Das aber war ein Abrücken von der altkirchlichen Patriarchatsordnung und bedeutete ein anderes Verständnis von Kircheneinheit, als es die Kiever Synode und ihre Mutterkirche Konstantinopel besaßen. Die Delegierten aus Kiev ließen sich für das römische Einheitsverständnis gewinnen und vertraten es auf der Synode von Brest. Aber sie konnten nur Teile ihrer Kirche bewegen, vom herkömmlichen Kirchenbild abzurücken und auf die Eigenrechte für ihre Metropole zu verzichten. Über den Gegensatz im Verständnis von Kircheneinheit zerbrach die Kiever Kirche.

Die Gegner der Union, wie sie in Rom konzipiert worden war, konnten sich bald kirchlich konsolidieren; als ihnen ein Metropolit geweiht war, residierte dieser in Kiev. Zwischen Unierten und Orthodoxen kam es nicht nur zu Rivalitäten; es herrschte offener Streit, bisweilen sogar Kampf. Einsichtige Männer, die Frieden ersehnten, suchten nach einem Weg zurück zur *Communio* zwischen beiden Parteien. Sie kamen aus der Kiever Tradition und verstanden die Kircheneinheit als Gemeinschaft eigenständiger Kirchen. So meinten sie, daß sich die auseinandergebrochene Kiever Kirche wiedervereinigen und mit allen Kir-

chen in Ost und in West Communio haben könne, wenn sie aus ihren bisherigen Abhängigkeiten als Tochterkirche entlassen würde und ebenso einen Patriarchen bekäme wie vor nicht langer Zeit die Moskauer Kirche. Sie waren sich aber bewußt, daß sich ihre Kirche die erstrebten und nach ihrer Überzeugung friedenfördernde Würde und die Rechte eines Patriarchats nicht eigenmächtig nehmen dürfe, sondern zu erbitten habe. Darum schlugen sie vor, sich an den römischen Bischof zu wenden, damit dieser ähnlich, wie es früher Jeremias II. für die Moskauer Kirche getan hatte, nun den Konsens der Weltchristenheit auch für eine Rangerhöhung der Kiever Kirche herbeiführe. Sie meinten, daß der konfessionelle Graben, zu dem es aufgrund der zwiespältigen Union von 1595/96 gekommen war, nach dem Zuerkennen der patriarchalen Würde an die Kiever Metropole überwunden würde. Denn nach östlichem Verständnis wäre die Kirche von Kiev als Patriarchat autorisiert gewesen, ohne Rekurs an ferne, meist mangelhaft informierte Zentren in Eigenverantwortung zu ergründen und durchzuführen, was unter den konkreten örtlichen Bedingungen für die Eintracht zwischen den Christen gut ist. Doch in Rom wich man nicht von dem Einheitsverständnis ab, das in der Bulle "Magnus Dominus" ausgedrückt war. Den Ruthenen wurde zu verstehen gegeben, daß alles längst geklärt sei, daß folglich kein Grund vorliege zur Suche nach abweichenden Lösungen. Autonome Kirchen, die nach der eingangs skizzierten Ekklesiologie des 2. Vat Konzils miteinander die eine Kirche Christi bilden und die dieses Konzil wiederherzustellen befahl,⁴⁶ waren für Lateiner des 17. Jahrhunderts nicht vorstellbar.

Als Kiev und bald auch andere Gebiete Polen-Litauens an Rußland angeschlossen wurden, ordnete sich die russische Kirche die dortigen Bistümer in genau jener unmittelbaren Weise unter, die beim Unionsabschluß in Rom als das ideale Verhältnis der ostslawischen Unierten zum Papst betrachtet wurde: Die orthodoxe Metropole Polen-Litauens wurde ausgelöscht, und alles kirchliche Leben sollte durch eine einzige kirchliche Oberbehörde geleitet werden. Daß dies geschah, als sich die drei Völker der Russen, Ukrainer und Weißrussen schon ausgebildet hatten, sammelte gefährlichen Zündstoff an und wurde verderblich, als es später bei Ukrainern und Weißrussen zu nationalen Bewegungen kam.

46 Vgl. *Orientalium Ecclesiarum*, Art 9.

2. Union und Uniatismus

Wegen der Vorläufigkeit allen kirchlichen Lebens und Lehrens⁴⁷ gibt es Fragen der Glaubenslehre und der Kirchenverfassung, bezüglich derer es den Kirchen noch nicht gelang, alle einschlägigen Gesichtspunkte so miteinander zu verknüpfen, daß ein voller Konsens aller bestünde. Solange diese Unvollkommenheit besteht, darf keine Kirche ihr eigenes Maß an Einsicht zur Leitmarke machen wollen und von anderen Kirchen schlichtweg die Übernahme der von ihr für angemessen gehaltenen Auffassung verlangen. Tut sie es dennoch, nimmt sie nicht mehr die Wahrheit, sondern das geschichtliche Maß ihrer eigenen Wahrheitserkenntnis zum Bezugspunkt für die Glaubenslehre.

Leider begingen die Kirchen in der Vergangenheit oftmals diesen Fehler. Immer wieder geschah es, daß eine bestimmte Kirche meinte, der kirchlichen Einheit am besten zu dienen, wenn sie den übrigen Kirchen ihre eigene Auffassung zur strittigen Frage aufdrängt. Man glaubte, die Probleme, um derentwillen sich die Kirchen voneinander abgegrenzt hatten, würden aus der Welt geschafft werden, wenn man die fraglichen Angelegenheiten künftig gemeinsam von jenem Gesichtspunkt her angeht, der infolge der geschichtlichen Entwicklung in einer bestimmten Kirche die hauptsächliche oder sogar die ausschließliche Beachtung fand. Wo unter solchen Bedingungen ein Zusammenschluß der Kirchen erfolgte, war ihre Verarmung die Folge. Denn jene geistlichen Erkenntnisse, die von der anderen Kirche besonders hätten gehütet werden können, welche bei dem Vorgang genötigt war, von ihren Einsichten abzurücken, entschwand aus dem reflexen Bewußtsein der Kirchen. Wurde nicht eine ganze Kirche, sondern nur ein Teil von ihr zur Übernahme der Auffassung einer anderen Kirche bewegt, waren schwere Krisen und neue Kirchenspaltungen die Folge, denn Gläubige, die bislang in geistlicher Einheit zueinander lebten, wurden dabei auseinandergerissen; die *Communio*, die sie bislang untereinander hatten, wurde zerbrochen, um einen Teil von ihnen künftig in die *Communio* mit einer Kirche anderen Herkommens eintreten zu lassen. Der Ökumenismus der Gegenwart brandmarkt das Verfahren, bei dem eine Kirche anderen Kirchen oder Teilen von ihr schlichtweg die Belehrung aufnötigt, als Uniatismus.⁴⁸ Dieses Verfahren lehnte Johannes Paul II. ausdrücklich ab, als er in Bialystok sagte, nur der Dialog sei ein rechter Weg zur vollen Einheit der Kirchen.⁴⁹

47 Vgl oben im Abschnitt "Ekklesiologische Vorüberlegung".

48 Ein knapper Durchblick durch 1500 Jahre Uniatismus wird versucht im 4. Kapitel bei SUTTNER, *Church Unity: Union or Uniatism? Catholic-Orthodox Ecumenical Perspectives*, Bangalore 1991.

Wie ein solcher Dialog zu führen ist, skizzierte Johannes Paul II., als der Ökumenische Patriarch Dimitrios' im Dezember 1987 bei ihm zu Gast war. Er rief damals auf zum gemeinsamen Suchen nach einer Lösung für eine Frage, bezüglich derer die orthodoxe und die katholische Kirche ihre alten Überlieferungen noch nicht in der erforderlichen Weise zueinander in Relation setzen konnten. Die beiden Kirchen können nämlich noch nicht angeben, wie die Amtsführung des Papstes als des Inhabers des ersten Bischofssitzes der Christenheit in Einklang zu bringen ist mit dem Eigenstand und der selbständigen Handlungsmöglichkeit jener "organisch verbundenen Gemeinschaften", zu denen, wie das 2. Vat Konzil lehrt, "dank der göttlichen Vorsehung die verschiedenen Kirchen zusammenwuchsen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet sind."⁵⁰ Offen bekannte der Papst vor seinem Gast aus Konstantinopel, daß er noch nicht wisse, wie er seiner Sendung in der rechten Weise nachzukommen habe, und er rief alle - Katholiken und Nichtkatholiken - auf, ihn durch Gebet und Studium zu unterstützen, damit er lerne, seiner Sendung als römischer Bischof gerecht zu werden. An den Konstantinopeler Bischof gewandt, sagte er: "Wie Sie wissen, geschieht es aus dem Wunsch, wirklich dem Willen Christi zu gehorchen, daß ich mich gerufen weiß, als Bischof von Rom dieses Amt auszuüben. So bitte ich in Erwartung jener vollkommenen Gemeinschaft, die wir wieder aufrichten wollen, den Heiligen Geist inständig, daß er uns sein Licht schenke und alle Hirten und Theologen unserer Kirchen erleuchte, damit wir - selbstverständlich gemeinsam - die Formen suchen können, in denen dieses Amt einen Dienst der Liebe leisten kann, der von den einen und von den anderen anerkannt wird. Ich erlaube mir, Eure Heiligkeit zu bitten, mit mir und für mich zu beten, damit Er, 'der in alle Wahrheit einführt'(Joh 16,13) uns von jetzt an die Gesten, Haltungen, Worte und Entscheidungen eingebe, die erlauben werden, alles zu erfüllen, was Gott für seine Kirche will. Das 2. Vat Konzil verlangte, daß man beim Streben nach der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft mit den orientalischen Kirchen besonderes Augenmerk richte auf 'die Art der vor der Trennung zwischen ihnen und dem römischen Stuhl bestehenden Beziehungen'. Diese Beziehungen respektierten voll die Fähigkeit jener Kirchen, 'sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren'. Ich möchte Eurer

49 Der polnische Originaltext dieser Papstansprache findet sich in einer Beilage zum *Osservatore Romano* vom 10./11. Juni 1991, Seite XXI-XXII; eine (inadäquate) italienische Übersetzung wurde bereits in der Nummer vom 7. Juni abgedruckt.

50 *Lumen gentium*, Art 23; vgl oben im Abschnitt "Ekklesiologische Vorüberlegung".

Heiligkeit versichern, daß der römische Stuhl, der achthat auf alles, was die Tradition der Kirche mit sich bringt, diese Tradition der Kirche des Ostens voll respektieren will."⁵¹

Hilfe empfangen und Hilfe geben beim Erkennen und Erfüllen des Willens Christi unter den jeweils konkreten Gegenwartsverhältnissen ist eine Frucht der Communio zwischen Schwesterkirchen. Kirchen, die Communio haben, und auch Kirchen, die zueinander Communio suchen, sollen einander uneigennützig an ihren Gaben Anteil geben und füreinander Verantwortung tragen, denn sie sind miteinander der eine Leib Christi; alle Freuden und Leiden der einen Kirche sollen stets auch die Freuden und Leiden der übrigen Kirchen sein. In Freiheit und vorbehaltloser Offenheit für alles Gute soll jede Kirche an dem Anteil nehmen, was von den Schwesterkirchen angeboten wird, denn der Verantwortung, die die Kirchen füreinander tragen, entspricht die Pflicht, voneinander Ermutigung im Glauben und, so nötig, den Aufruf zu Metanoia und Reformen anzunehmen. Handeln sie so, bannen sie jede Gefahr von Uniatismus; Übereinkünfte, die getrennte Kirchen auf diesem Weg erarbeiten, verdienen "Union ohne Uniatismus" genannt zu werden.

3. Vorübergehende Dominanz eines soteriologischen Exklusivismus im ekklesiologischen Denken

Schon im 16. Jahrhundert war - wie oben erwähnt - von bestimmten Theologen der abendländischen Kirche vertreten worden, es sei heilsnotwendig, jener Kirche anzugehören, die vom Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, geleitet wird. Die Ekklesiologie dieser Theologen, die an den Heilchancen nichtkatholischer Christen zweifelten, sie eventuell sogar ganz bestritten, wurde unter den Katholiken im Lauf des 18. Jahrhunderts weit verbreitet. In nachtridentinischer Zeit griff dieser soteriologische Exklusivismus mehr und mehr um sich und fand vor etwa zwei Jahrhunderten in der katholischen Kirche fast allgemeine Zustimmung.

Ihm zufolge gehört zur Kirche Christi nur, wer ausdrücklich unter der oberhirtlichen Verantwortung des römischen Papstes lebt. Die orthodoxen Christen galten jenen, die von der exklusivistischen Auffassung überzeugt waren, für verirrte und des Heimgehortwerdens bedürftige Schafe. Zwar wurde das sakramentale Leben außerhalb der Herde Petri nicht kategorisch abgestritten. Man hielt aber die Sakramente dort für illegitim vollzogen und meinte, das Heil der

⁵¹ L'Osservatore Romano vom 7./8.12.1987, 5.

östlichen Christen "sicherer" machen zu sollen, indem man sie zur Anerkennung des römischen Papstes und zum Anschluß an die Romana Ecclesia, dh zur Konversion zum Katholizismus bewogte. Denn nur dann, so war man überzeugt, würden sie ihr sakramentales Leben in der rechten Weise pflegen.

In der schärfsten Form, die die exklusivistische Auffassung je in einem lehramtlichen Dokument erlangte, wurde sie etwa zwei Jahrzehnte vor dem 2. Vat Konzil in der Enzyklika "Mystici corporis" vom 22.6.1943 ausgesprochen. Es heißt dort: "Den Gliedern der Kirche aber sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen, sich zum wahren Glauben bekennen und sich weder selbst zu ihrem Unsegen vom Zusammenhang des Leibes getrennt haben noch wegen schwerer Verstöße durch die rechtmäßige kirchliche Obrigkeit davon ausgeschlossen worden sind. ... Wer die Kirche zu hören sich weigert, ist nach dem Gebot des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder zu betrachten. Aus diesem Grunde können die, welche im Glauben oder in der Leitung voneinander getrennt sind, nicht in diesem einen Leib und aus seinem einen göttlichen Geiste leben."

Das 2. Vat Konzil machte sich davon frei; es rückte ab von jener Betrachtungsweise, die in erster Linie die kanonischen Kirchengrenzen in den Blick nahm und sich von ihnen in solchem Ausmaß beeindruckt ließ, daß sie jenseits derselben nicht mehr nach "Kirchlichkeit" Ausschau hielt. Vielmehr entschied sich das Konzil für eine Vorgehensweise, die im Gedanken an die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes und in Ehrfurcht vor seiner Souveränität zuerst nach den Spuren des Gnadenhandelns Gottes sucht, ehe an Grenzen gedacht wird. Denn nur so wird vermieden, daß die Theologie Grenzen vermutet, die vor Gott keine Gültigkeit haben. Darum verwahrte sich das Konzil gegen die exklusivistische Annahme, daß die kanonischen Kirchengrenzen schlechthin als die Grenze von "Kirchlichkeit" zu betrachten seien und stellte heraus, daß "die orientalischen Christen die liturgischen Feiern begehen, besonders die Eucharistiefeier, die Quelle des Lebens der Kirche und das Unterpfand der kommenden Herrlichkeit, bei der die Gläubigen, mit ihrem Bischof geeint, Zutritt zu Gott dem Vater haben durch den Sohn, das fleischgewordene Wort, der gelitten hat und verherrlicht wurde, in der Ausgießung des Heiligen Geistes, und so die Gemeinschaft mit der allerheiligsten Dreifaltigkeit erlangen, indem sie 'der göttlichen Natur teilhaftig' geworden sind."⁵² Von ihren Kirchengemeinschaften heißt es im Anschluß daran: "So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes ...", und einige Zeilen wei-

⁵² Unitatis redintegratio, Art 15.

ter unten wird gesagt, daß diese Kirchen mit der katholischen Kirche bis heute in ganz enger Verwandtschaft verbunden sind.

Als das 2. Vat Konzil die Neubesinnung vornahm, war die Ukrainische Unierte Kirche in den Untergrund abgedrängt und vom theologischen Austausch mit der katholischen Kirche im Ausland abgeschnitten. Sie konnte kaum etwas davon erfahren. So war sie - ganz ohne ihr Verschulden - gezwungen, bei den alten Überzeugungen zu bleiben. Die Mehrzahl ihrer Glieder steht jetzt, wo die Grenzen geöffnet werden, der seit dem 2. Vat Konzil von der katholischen Kirche gelehrtten Ekklesiologie und dem Ökumenismus mit wenig oder mit keinem Verständnis gegenüber. Wie die alte Ekklesiologie erhielten sich im Untergrund auch die alten, aus dem Exklusivismus abgeleiteten Verhaltensweisen gegenüber den anderen Kirchen. Wegen des Mangels an Information über die Erneuerung der katholischen Kirche durch das 2. Vat Konzil hatte die Ukrainische Unierte Kirche im Untergrund nämlich nicht die Möglichkeit, ökumenische Einsichten zu erlangen und um ihrerwillen ihr Verhalten zu läutern. Sie tritt heute so wieder ans Licht der Öffentlichkeit, wie sie sich in den 40-er Jahren in den Untergrund zurückziehen mußte. Die Spannungen, die jetzt auftreten, sind daher nicht neu; sie waren nur bisher verdrängt und sind in der Zeit, in der sie weder ausgetragen noch gelöst werden durften, sehr unzeitgemäß geworden.

Blicken wir zurück ins 17. Jahrhundert. Als man damals durch Errichtung eines gemeinsamen Patriarchats für Unierte und Nichtunierte die Wiedervereinigung der durch die Union von 1595/96 gespaltenen Ruthenen erreichen wollte, indem man ohne alle Vorbedingungen schlichtweg die Kommuniongemeinschaft aufzunehmen vorschlug, waren auch Führer der Unierten an den Gesprächen beteiligt. Diese konnten an dem Vorhaben mitwirken, denn sie waren in jener traditionellen Ekklesiologie verankert, die vor dem Tridentinum allgemein verbreitet war und vom 2. Vat Konzil wieder aufgegriffen wurde. Gemäß dieser Ekklesiologie hielten sie wegen der nämlichen sakramentalen Gnadengaben auf beiden Seiten des Grabens das Schisma für überbrückbar. Spätere Generationen der Unierten änderten die Sicht. Je länger, desto mehr ließen sie sich überzeugen von der in der nachtridentinischen römischen Kirche allmählich um sich greifenden Überzeugung, daß Christen, die nicht unter der direkten Obhut durch den Nachfolger Petri stehen, verirrte Schafe seien; daß sie zwar nicht wirkungslos, aber in unerlaubter Weise an den Sakramenten Anteil nehmen und nur dann ihres Seelenheils sicher sein können, wenn sie zur katholischen Kirche konvertieren. Als die stalinistische Unterdrückung der Unierten Ukrainischen

Kirche erfolgte, war die weit überwiegende Mehrheit des Klerus und der Laien von dieser Überzeugung erfüllt. Daher gerieten sie in schwere Gewissensnot, als ihre Gemeinden und Gotteshäuser orthodoxen Bischöfen unterstellt werden sollten.

4. Anrecht auf eine Kirche für das eigene Volk

Das nationale Fühlen ist bei den östlichen Kirchen von großer Wichtigkeit für das kirchliche Leben. Wer dies übersähe, könnte vieles von dem, was in den orthodoxen, altorientalischen oder unierten Kirchen und auch was bei den meisten katholischen und protestantischen Kirchen im östlichen Europa und im Vorderen Orient zu beobachten ist, nicht verstehen. Wie aus dem Studium der Geschichte aller christlichen Völker dieser Regionen deutlich wird, kam es bei jedem von ihnen entweder beim Eintritt in die Geschichte oder an einem entscheidenden Wendepunkt ihrer Geschichte zu dem Bewußtsein von einer ganz engen Verbindung zwischen ihrer Nation und ihrer Kirche. Solange diese Völker selbständig waren, galt ihnen als Volksgenosse und vollberechtigter Bürger ihres Königreiches, wer ihr kirchliches Leben mitlebte. Wer es nicht tat, war ein im Land lebender Fremder. Verloren die Völker ihre Selbständigkeit und mußten sie unter Fremdherrschaft leben, war ihr eigenes kirchliches Leben der Kristallisationspunkt, um den herum sie ihre Identität zu wahren vermochten, und ganz selbstverständlich wurde dabei ihr Klerus zu ihrem Sprecher. Dies umso leichter, als der Klerus in der Regel auch die Bildungselite darstellte. Die somit sehr tief in die Geschichte zurückreichende Verbindung zwischen Nation und Kirche hat zur Folge, daß die Christen dieser Länder ihr Christ-Sein ganz selbstverständlich in den gerade bei ihrem Volk üblichen Formen der Frömmigkeit praktizieren, die dort traditionelle Ausgestaltung des Gottesdienstes lieben, ihrem überlieferten Festkalender folgen, das herkömmliche Brauchtum vollziehen und überzeugt sind, daß ihre Treue zu ihren national gefärbten kirchlichen Traditionen auch ihre Zugehörigkeit zu ihrem Volk stärkt. Zwar wissen sie, daß es außer der ihnen ans Herz gewachsenen Weise noch andere Möglichkeiten gibt, als aufrichtiger Christ zu leben. Doch es ist für sie nicht allein wichtig, ein guter Christ zu sein; sie legen auch größten Wert darauf, daß sie es in der für ihre Nation charakteristischen Weise sind. So ist das Christ-Sein in diesen Nationen in hohem Grad volkstumsmäßig geprägt, und dies ließ umgekehrt bei ihnen auch das Bewußtsein heranwachsen, daß ein bestimmt geprägtes Christ-Sein zu ihrem Volkstum gehört.

Werden sie gehindert, ihr Christ-Sein in genau jener Ausprägung zu leben, die sie für ihre Tradition halten, betrachten sie dies als Unrecht sowohl gegen ihre Kirche als auch gegen ihre Nation. Daß dies, wie unser Durchblick durch die ukrainische Geschichte ergab, in Rom und in Moskau bzw. St. Petersburg nicht oder doch zu wenig bedacht wurde, daß man von dort aus vielmehr allzu unbekümmert Direktiven ausgab, die das Kirchenleben der Ukrainer mit demjenigen des Abendlandes bzw. Rußlands vereinheitlichen sollten, führte zu schweren Spannungen und sogar zum Zerbrechen der Kircheneinheit. Eine Ekklesiologie, die in der rechten Weise um die *Communio* aller Schwesternkirchen besorgt ist, muß Raum geben für Kirchen der Völker, Sprachgruppen und Kulturgemeinschaften, die ihre eigenen Traditionen lieben und pflegen. Diese Kirchen dürfen ihre Traditionen aber nicht verabsolutieren und ihretwegen nicht die Rücksichtnahme auf die unabdingbaren Erfordernisse der gesamtkirchlichen Einheit vergessen.

Infolge des Säkularisierungsprozesses der Neuzeit trat für manche Angehörige von Völkern, die eine bestimmte Kirchenzugehörigkeit zu ihren Charakteristika zählen, die geistliche Komponente der Kirchengliedschaft hinter deren ethnischer oder auch folkloristischer Komponente zurück. Wo Fremdherrschaft über einem Volk lag, konnte es dann dazu kommen, daß sich bestimmte Kreise sehr für ihre Kirche ereiferten, ohne sich um die religiösen, aus dem Glauben erwachsenden Pflichten wirklich zu bekümmern.⁵³ Auch unter der Diktatur des Kommunismus, die den Völkern ideologische und kosmopolitische Fesseln anlegen wollte, geschah es des öftern, daß die Kirchen von nicht eigentlich geistlich interessierten Kreisen als Bollwerke für die Verteidigung des nationalen Herkommens bzw. des Dissidententums überhaupt in Anspruch genommen wurden. Es ist unaufgebbarer Anspruch des Evangeliums, daß die Erlösung Freiheit bedeutet, und es ist Pflicht der Kirche, zur Freiheitssicherung beizutragen. Dennoch ist auch nach jener Grenze zu fragen, die respektiert bleiben muß, damit es nicht vorkomme, daß ein Volk um lediglich innerweltlicher Ziele willen auf eine eigene Kirche Anspruch erhebt.

⁵³ Einschlägige, sehr kritische Stellungnahmen des rumänischen orthodoxen Kirchenrechtlers G. CIUHANDU sind zitiert bei SUTTNER, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien 1978, 22 f. Der rumänische unierte Theologe A. RUSU kritisierte wie folgt: "... unsere Kirche wurde - wie auch die nichtunierte Kirche von Hermannstadt - zu einem wahren Schutzschild und Trutzturn für unsern ethnischen Charakter. Unsere innere Schwachheit brachte es mit sich, daß des öftern die Kämpfe, die ausgefochten wurden für die Erhaltung unseres nationalen Gedankens, den Eifer und die Begeisterung für die religiösen Fragen im engeren Sinn des Wortes minderten und so - bei unsicher weniger als bei den nichtunierten Brüdern - den seltsamen Typ des rumänischen Intellektuellen schufen, der aus nationalen Gründen der eifrigste Verteidiger der Kirche und ihrer Rechte war, ohne sich dabei über die religiösen Pflichten, die aus dem Glauben erwachsen, viel den Kopf zu zerbrechen." (vgl. ebenda, 23 f.).

5. Zur Gegenwartslage in der Ukraine

Heute kann man es erleben, daß die großen Anliegen der ukrainischen Christen des 17. Jahrhunderts teils zu konfessionellen, teils zu nationalen Forderungen umgebogen werden.

Wie damals sind auch heute wieder viele dringend bemüht, den Zustand zu beenden, daß bei den Ukrainern Kirchen byzantinischer Tradition konfessionell gegeneinander stehen, weil die eine Kirche mit Rom uniert ist und die anderen Kirchen es nicht sind. Die Besonnenen unter diesen Menschen sehen im Dialog zwischen den Kirchen für ihr großes Ziel den richtigen Weg, der zwar sehr mühsam zu begehen ist, aber auch einzig und allein zu einem wahren Ausgleich führen kann. Konfessionalistische Heißsporne auf orthodoxer Seite meinen hingegen, dies durch die Beseitigung der unierten Kirche schneller erreichen zu können. Sie wiederholen den verderblichen Fehler des Uniatismus, indem sie einfach die von ihnen für angemessen gehaltene Lösung auferlegen wollen; ohne Rücksicht auf die berechtigten Einwände der Betroffenen fordern sie nämlich, daß die unierten Katholiken, die im Glauben geeint sind mit der katholischen Kirche, aber den byzantinischen Ritus vollziehen, entweder ihrem Glauben gemäß übergehen zum lateinischen Ritus (und damit entsprechend dem oben dargestellten nationalkirchlichen Fühlen aus "Ukrainern" zu "Polen" würden) oder daß sie ihrem Ritus gemäß konvertieren zum orthodoxen Glauben.⁵⁴ Sie bedenken nicht, daß dies nicht zur Kircheneinheit führen würde, sondern eine nochmalige Verschiebung der Grenzlinie des Schismas erbrächte. Auch unterlassen sie es, sich Gedanken zu machen, wie es erlaubt sein kann, an eine jahrhundertalte, vom Heiligen Geist getragene Ortskirche die Forderung zu richten, daß sie sich einfach in eine andere Kirche hinein auflösen solle.

Durch Übertreiben des Anspruchs auf Autonomie für die ukrainischen Christen schädigen nationalistische Kreise das kirchliche Leben, weil sie die ukrainische Christenheit weiter aufspalten, indem sie ohne Bedacht auf Christi Wort einem eigenmächtigen Beschluß entsprechend neben der bestehenden orthodoxen Kirche des Landes und in scharfer Konkurrenz zu ihr eine gesonderte Autokephale Ukrainische Orthodoxe Kirche aufrichten. Ohne Rücksichtnahme auf die gesamtkirchliche Einheit nehmen sie sich das ekklesiologisch an sich berechnete Selbstbestimmungsrecht für die Kirche ihres Volkes nach eigenem

⁵⁴ Vgl die Presseerklärung einer Unterkommission des orthodox-katholischen Dialogs in Kath-Press Nr 24 vom 2.2.1990, 10a-11.

Gutdünken heraus. Was die Väter des 17. Jahrhunderts, um die *Communio* der Kirchen nicht zu belasten, im Konsens mit den übrigen Kirchen zu erreichen suchten, sprechen sie sich einfach selber zu und diskreditieren durch ihr unausgewogenes Vorgehen einen wichtigen Wert der Ekklesiologie, nämlich das Anrecht auf Eigenstand für die zahlreichen Kirchen der Völker, Sprachgruppen und Kulturgemeinschaften.

Viele Unierte wünschen sich heutzutage die Erhebung ihrer mit Rom unierten Kirche zum Patriarchat. Was für die Väter des 17. Jahrhunderts eine krönende Bestätigung für die Überwindung des bestehenden Schismas gewesen wäre, erstreben sie zur Glorifizierung ihrer Konfession.

IV. Ausblick ins Morgen

Wie eingangs gezeigt, stimmen die katholische und die orthodoxe Kirche unserer Tage überein, daß die Kirche Christi dort zu finden ist, wo im sakramentalen Geschehen den Menschen das Heil geschenkt wird; daß überall, wo dies geschieht, die betreffende Ortskirche in der je angemessenen Weise für die ihr anvertrauten Menschen da zu sein hat; daß es die eine Kirche Christi ist, die in der je erforderlichen Gestalt an den vielen Orten am Wirken ist. Also darf dem ukrainischen Volk um der Kircheneinheit willen ein ihm gemäßes kirchliches Leben nicht verweigert werden; die Kirchenzentren in Rom und in Moskau - und, wenn neue Zentren anderswo entstehen sollten, auch diese - haben aus den Fehlgriffen der Vergangenheit zu lernen und für die Zukunft Konsequenzen zu ziehen. Wie eine jede Ortskirche muß aber die ukrainische Christenheit um die Zustimmung der Schwesterkirchen zu dem Weg besorgt sein, den sie für sich wählt, denn nur in *Communio* mit allen Kirchen ist sie die Kirche Christi; diesbezüglich kennt sie in ihrer Geschichte positive und negative Erfahrungen.

Doch die ukrainische Christenheit hat volle *Communio* weder unter sich noch mit allen übrigen Ortskirchen. Wie das Studium der Kirchengeschichte zeigt, kam es aus recht verschiedenen Gründen zu mehrfachen Trennungen, "nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten", doch darf denjenigen, die in die getrennten Kirchen "hineingeboren werden und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden."⁵⁵ Zweifellos trägt es bei zur Reinigung des historischen Bewußtseins der gegenwärtigen und der kommenden Generationen und zur "Bewältigung der Vergan-

⁵⁵ Vgl. *Unitatis redintegratio*, Art. 3.

genheit", wenn die Historiker aufrichtiger, als es bislang geschah, den beiderseitigen Anteil an Mitschuld aufzeigen. Zum Herausfinden der Kirchen aus der derzeitigen wechselseitigen Verweigerung der Communio tragen aber Schuldzuweisungen auch dann nichts bei, wenn sie gerecht sind.

Communio ist nicht eine Frucht von dem, was wir Menschen richtig machen. Sie ist jener Zustand, der zwischen Ortskirchen besteht, die den Geber alles Guten dafür preisen, daß er durch sie ihren Gliedern die nämlichen Gnadengaben der Erlösung, der Gotteskindschaft und des ewigen Heiles schenkt. Da die Ortskirchen diesen Gaben aber, um sie durch die Zeiten zu tragen, ein je ihren geschichtlichen Umständen entsprechendes Kleid geben müssen, kann es geschehen - und es ist in der Geschichte oftmals geschehen - daß sich die Kirchen wegen geteilter Meinungen über die Unterschiede im zeitlichen Kleid zerstreiten und über den Streit die Communio verlieren. Solange sie fortfahren, wie gebannt (fast) nur auf das zu blicken, was menschlichen Ursprungs ist, und solange sie aneinander die wechselseitige Forderung stellen, daß korrigiert werden müsse, was sie als besonders störend empfinden, dauert das Schisma fort.

Manche halten dafür, die Schismen nähmen ein Ende, wenn Konsens über alle schwerwiegenden Streitpunkte erlangt sei. Denn sie sind besorgt, daß die Mängel am zeitlichen Kleid, durch die sie sich beunruhigt fühlen, ein Indiz seien für einen geistlichen Mangel der anderen Kirche. Sie meinen, daß jene Anstrengung, die nach ihrer Meinung die Mängel verbessert - also ein menschliches Tun - die Communio ermöglicht. Bedenken diese Menschen aber recht, daß es beim Herrn nicht Ja und Nein zugleich gibt? Darf es sein, daß wir die sakramentalen Gnadengaben, die der Herr in einer anderen Kirche wirkt, wegen eines vermeintlichen oder auch wegen eines wirklichen menschlichen Ungenügens, das dieser Kirche beim Weben des zeitlichen Kleides unterlief, für gemindert halten? Ist es nicht richtiger, mehr auf das Gnadenwirken des Herrn zu vertrauen als auf die Mühen, die die Kirchen aufwenden, wenn sie Konsens suchen? Wenn dem so ist, dürften auch heute - wie im Jahrhundert Petr Mogilas - die Schismen überwunden werden durch das gegenseitige Ansuchen zwischen unseren Kirchen, einander gelten zu lassen und sich die Communio zu gewähren. Es wird des Vertiefens unserer ekklesiologischen Einsichten und großer Mühe beim Hinaustragen der ökumenischen Erkenntnisse zum Klerus und zum gläubigen Volk unserer Kirchen bedürfen, bis wir die Reife der Erkenntnis wieder erlangen, die die ukrainische Christenheit des 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts besaß.

DIE MASSNAHMEN DES MOSKAUER PATRIARCHATS 1990-1992 ZUR BEILEGUNG DES INTERKONFESSIONELLEN KONFLIKTS IN DER WESTUKRAINE

Von Georgy Sjablizew, Moskau

Die religiöse und politische Situation in der Westukraine verschärfte sich seit dem Sommer 1988 in besonderem Maße. Die griechisch-katholischen Christen, die dort seit 1946 illegal lebten, verließen ihre Illegalität und organisierten eine massive antiorthodoxe propagandistische Kampagne, führten in Moskau und in der Ukraine ihre Manifestationen (Demonstrationen, Treffen, Hungerstreiks, Gottesdienste unter freiem Himmel) durch und forderten die Wiederherstellung der Union in den westukrainischen Gebieten. Der Anfang aktiver Angriffe der Griechisch-Katholischen gegen die Orthodoxe Kirche war die Wegnahme der Verklärungskathedrale, der zweitgrößten orthodoxen Kirche in Lwow, in der Nacht vor dem 29. Oktober 1989. Danach erfolgte im Zeitraum von einigen Monaten lawinenartig die Eroberung der Gemeinden der Orthodoxen Kirche in der Westukraine durch Unierte.

Die Lage der Anhänger der Orthodoxen Kirche wurde im Frühling 1990 äußerst kompliziert, als die Vertreter des RUCH im März bei den Wahlen der Ortsverwaltungen in den Gebieten von Lwow, Iwano-Frankowsk und Ternopol, siegten und die neu gewählten Räte die unierte Kirche ganz offen unterstützten.

Der Gipfel der für die Orthodoxe Kirche katastrophalen Vorgänge in der Westukraine war die Besetzung der Sankt-Jura-Kathedrale in Lwow im August 1990 durch die Griechisch-Katholischen. Der zu dieser Zeit in der Kirche anwesende Bischof Andrej (Gorak) wurde beleidigt, vielen Orthodoxen wurden einige Monate lang normale Bedingungen für die Feier von Gottesdiensten vorenthalten. Das Ergebnis der beschriebenen Begebenheiten war eine fast vollständige Vernichtung dreier orthodoxer Diözesen bis zum Winter 1990/91. Im Sommer 1989 hatte die Diözese von Lwow etwa 1200 Gemeinden, Anfang des Jahres 1991 hingegen waren es nicht mehr als 50 bis 60. Die Anzahl der Kirchen in der Diözese von Iwano-Frankowsk, die einst etwa 600 betrug, wurde bis zum Frühling 1991 auf einen Bestand von nicht mehr als 25 bis 30 reduziert. In Iwano-Frankowsk und Ternopol wurden den orthodoxen Hierarchen die Kirchengebäude vorenthalten, die Gottesdienste wurden in kleinen Räumen, die kurzfristig dazu umgebaut wurden, gefeiert. Im Zusammenhang mit diesen Begebenheiten trat das Moskauer Patriarchat als Initiator der Gespräche mit dem Heili-

gen Stuhl auf, um die Lage zu normalisieren. Die Gespräche fanden vom 12. bis zum 17. Januar 1990 in Moskau statt.

Im Kommuniqué dieses Treffens hieß es: "Indem die Vertreter der beiden Kirchen ihre Besorgnis über die Situation in der Westukraine ausdrückten, stellten sie die Tatsache fest, daß die Probleme zwischenkirchlicher Beziehungen in dieser Region nicht aufgrund der Religion entstehen, und erklären ausdrücklich¹, daß Feindschaft und Gewalt mit dem christlichen Geist unvereinbar sind."

Damit wurde wohl von beiden Seiten anerkannt, daß sich die Uniertenfrage seit 1989 in erster Linie als eine politische darstellt, während die konfessionellen Unterschiede eigentlich sekundär wurden.

Die Beschützer der Union, besonders im RUCH und in den Parteien der "Linken", verteilten die Rollen eindeutig: die griechisch-katholische Kirche sei "die gemarterte Kirche", der geistige Kern des Widerstands gegen die "bolschewistische Okkupation"; die Wiedergeburt der Union betrachtete man als einen Bestandteil der Demokratisierung des öffentlichen Lebens in der Ukraine.

Im Gegensatz dazu wurde die orthodoxe Kirche als offizielle Organisation, die den Kommunisten diene, gedeutet. Dabei spielte auch der nationale Faktor eine wichtige Rolle. Indem sich die Theoretiker "der Wiedergeburt der Union" aktiv auf die These vom echt nationalen Charakter des griechischen Katholizismus stützten, nützten sie die mächtige patriotische Bewegung aus, die in den Jahren der Perestroika in der Ukraine begonnen hatte; dabei erklärte man natürlich die Orthodoxie als Gegnerin der freien Entwicklung des ukrainischen Volkes; sie wurde als "Moskauer Glauben" und ein Mittel der Russifizierung abgestempelt. Der Kernpunkt dieses Problems ist die Frage der Gottesdienstsprache. Obwohl die kirchenslawische Sprache die traditionelle Sprache des Gottesdienstes in der Ukraine war, wurde der Gottesdienst in ukrainischer Sprache ein mächtiges Werkzeug im Dienste der Popularität des griechischen Katholizismus.

Das wichtigste Resultat des Treffens im Januar 1990 waren elf Punkte umfassende "Empfehlungen für die Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus"²:

1. Beide Seiten bestätigten die Treue ihrer Kirchen zu den Prinzipien der Religionsfreiheit und erkannten an, daß diese Prinzipien im Rechtsstaat auf der Grundlage des Gesetzes ohne irgendeine Diskriminierung für alle verwirklicht werden sollen; sie halten die schnellstmögliche Normalisierung der Lage der Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine für notwendig.

¹ Englischer Text des Kommuniqués: The Journal of the Moscow Patriarchate 1990, Heft 4, 49.

2. Diese Normalisierung soll ein neues Kapitel in der Geschichte der Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen in dieser Region eröffnen; beiderseitiges Gegeneinander und Ungerechtigkeit in der Vergangenheit sollen im Geiste der echten Vergebung und Versöhnung überwunden werden, und das soll zur Zusammenarbeit und zum gemeinsamen Zeugnis für Jesus Christus führen; denn die Kirche ist dazu berufen, ihn zu predigen.

3. Diese Normalisierung, die im Kontext der allgemeinen demokratischen Umgestaltung im Lande verwirklicht wird, soll den Katholiken des östlichen Ritus das allgemeine Recht auf religiöse Tätigkeit im Einklang mit der Verfassung und den Gesetzen der UdSSR garantieren.

Dabei soll dieses Recht nicht ohne Beachtung des Rechts und der legitimen Interessen der Orthodoxen und anderer religiöser Gruppen verwirklicht werden.

Wir glauben, daß die Christen der UdSSR zu den gemeinsamen Bemühungen beitragen sollen, die zur Schaffung eines Rechtsstaates führen.

4. In diesem Zusammenhang ist es sehr wichtig, jede illegitime Aktion aufzugeben, besonders diejenige, die von Gewalt begleitet wird. Solche Aktionen sind mit dem christlichen Geist unvereinbar und sollen verurteilt werden; außerdem sind sie ein Hindernis für die Registrierung der Gemeinden der Katholiken des östlichen Ritus.

5. Dabei denken beide Seiten, daß die katholischen Gemeinden des östlichen Ritus ein Recht und eine Möglichkeit haben, gesetzlich registriert zu werden.

6. Die auf diese Weise registrierten katholischen Gemeinden haben, wie auch die Gemeinden anderer Konfessionen, das Recht, die Kultusgebäude zur kostenlosen und unbefristeten Benutzung zu erhalten, aber auch neue Kirchen zu bauen oder Immobilien zu pachten oder zu kaufen.

7. Indem wir die Tatsache feststellen, daß die Gemeinden sich gelegentlich trennten, und jede Gruppe - Orthodoxe und Katholiken - gleichermaßen die ausschließliche Benutzung des Kirchengebäudes beansprucht, rufen wir beide dazu auf, die gegenseitigen Ansprüche ohne Feindschaft, in brüderlicher Übereinstimmung und Anerkennung der freien Wahl, ohne irgendeinen Druck auf der Grundlage des Gesetzes zu überwinden.

8. Für die Lösung praktischer Fragen, die im Prozeß der Normalisierung zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus entstehen, wurde einstimmig die Notwendigkeit der Bildung einer gemeinsamen Kommission unter

Teilnahme der Vertreter des Heiligen Stuhls, des Moskauer Patriarchats sowie auch der Orthodoxen und Katholiken der Westukraine ausgesprochen. Jede dieser Gruppen soll in der Kommission mit einem bis maximal zwei Mitgliedern vertreten sein. Die Kommission soll dieses Abkommen berücksichtigen und die Streitfragen im Geiste der christlichen Liebe und der brüderlichen Zusammenarbeit lösen. Es ist notwendig, die Lage in den Kirchen, die von den Katholiken des östlichen Ritus ohne Zustimmung der genannten Gemeinden besetzt wurden, so schnell wie möglich zu regulieren. Diese Regulierung soll im Einklang mit dem Gesetz noch vor der Registrierung katholischer Gemeinden verwirklicht werden.

9. Die Gemeinschaft der Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine entstand vor 400 Jahren als ein Versuch, die Trennung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche zu überwinden. Dieser Versuch mißlang. Jahrhundertlang blieben die Trennungen, die die Quellen der Konflikte und Leiden für Orthodoxe und Katholiken bildeten, bestehen.

Indem sie dem Gebot Christi "Auf daß sie alle eins seien" treu blieben und bestrebt waren, dieses Gebot in ihren Beziehungen zu wahren, machten sich die beiden Kirchen auf den neuen Weg des Dialogs, denn sie sind tief überzeugt: nicht diese Methode der Union, die in der Vergangenheit praktiziert wurde, sondern der Dialog wird ihnen helfen, die Probleme zu lösen, die sie trennen. Ein solcher Dialog wurde möglich dank dem neuen Herangehen an die Fragen der christlichen Einheit, die vom 2. Vaticanum und durch mehrere panorthodoxe Gespräche aufgearbeitet wurden.

Die östlichen katholischen Kirchen, die als Ergebnis der Union der vergangenen Jahrhunderte entstanden und ein Teil der katholischen Kirche geworden sind, verhalten sich zu den Orthodoxen auf der Basis der Prinzipien des 2. Vaticanums, und das eröffnet ihnen die Gelegenheit, ein konstruktives Element in den orthodox-katholischen Beziehungen zu sein.

Beide Seiten sind fest überzeugt, daß diese Beziehungen heute und auch in der Zukunft von jedem Proselytismus und beiderseitigem Verdacht frei sein sollen, denn nur in der Atmosphäre des Vertrauens und der Zusammenarbeit können die beiden Kirchen auf dem Weg des Dialogs erfolgreich fortschreiten.

10. In der Fortsetzung und Entwicklung der Bemühungen in Richtung Einheit soll man die Frage der Organisation der hierarchischen Struktur der Katholiken des östlichen Ritus in der Westukraine besprechen, damit nicht der Eindruck entsteht, daß die eine Hierarchie der anderen entgegengestellt wird; dabei

soll man sich bemühen, die gemeinsamen Verpflichtungen zu erfüllen, die aus dem Dialog zwischen unseren Kirchen und aus der neuen Art der brüderlichen Beziehungen erwachsen, die zwischen uns entstanden.

11. Die beiden Delegationen werden unverzüglich die oben genannten Empfehlungen ihren kirchlichen Autoritäten übergeben, da sie in voller Eintracht angenommen wurden. Diese Empfehlungen bleiben vertraulich bis zu ihrer Bestätigung, und werden sofort nach der Bestätigung veröffentlicht werden. Wir hoffen, daß die Katholiken und Orthodoxen, vereinigt im neuen Geist, der sich hier zeigte, ihre Bemühungen für die Normalisierung des Prozesses fortsetzen werden, der, wie wir hoffen, zur vollständigen Beruhigung der Lage führen und zur Steigerung der Gemeinschaft zwischen Katholiken und Orthodoxen beitragen wird. Und dies geschieht zum Ruhme Gottes.

Aufgrund dieser Empfehlungen wurde eine Kommission unter der Teilnahme der Vertreter des Heiligen Stuhls, des Moskauer Patriarchats, der ukrainisch-orthodoxen und der griechisch-katholischen Kirche gebildet. Vom 8. bis zum 13. März arbeitete sie in Lwow an der Frage der gerechten Verteilung der Kirchengebäude. Das Resultat war die Annahme gemeinsamer praktischer Lösungen: verteilt wurden die Kirchengebäude in den Städten Nikolaew, Nesterow, Solotschow, Jawor, Stryja und Borislawl. Die Protokolle darüber wurden von den Vertretern aller vier Seiten unterzeichnet. In der Erklärung vom 13. März verpflichteten sich die Mitglieder der Kommission im Namen der Kirchen, jede Möglichkeit der gewaltsamen Besetzung der Kirchen auszuschließen; aber bald darauf verließen die Griechisch-Katholischen diese Kommission und brachen den begonnenen Prozeß der friedlichen Lösung des Konflikts ab.

Am 7. und 8. Juni 1990 fand im Dreifaltigkeits-und-Sergy Kloster das Landes-Konzil der russisch-orthodoxen Kirche statt; in seinen Bestimmungen (sic!) wurde auf die alarmierende Situation in der Westukraine hingewiesen. Es wurde festgehalten:

"19. Bei der Bewertung der Beziehungen der russisch-orthodoxen mit der römisch-katholischen Kirche mußte das Landes-Konzil mit Bedauern feststellen, daß diese vom Uniertenproblem in ernster Weise belastet sind; und dieses Problem verschärft sich heute im Westen der Ukraine zunehmend.

Die gesetzlich ungeregelte Lage der Unierten ist ein Hindernis für die Entwicklung brüderlicher Beziehungen zwischen der Weltorthodoxie und der römisch-katholischen Kirche, sie untergräbt die Hoffnung auf eine erfolgreiche Fortsetzung des orthodox-katholischen Dialogs.

Das Landes-Konzil anerkennt das Recht der Unionsgemeinden auf legale Existenz, sieht aber die Gewalttaten gegen orthodoxe Geistliche und Laien und

die Besetzung orthodoxer Kirchen als unzulässig an. Diese Handlungen, die dem christlichen Geist fern sind, werden von einzelnen Gruppierungen organisiert und begangen. Das Konzil protestiert gegen nicht verfassungskonforme Handlungen lokaler Behörden der Westukraine, die die Bürger orthodoxen Bekenntnisses diskriminieren, sich in innerkirchliche Angelegenheiten einmischen und die legalen Rechte der orthodoxen Kirche gefährden.

Das Landes-Konzil verurteilt die Gewaltakte des Stalin-Regimes gegen die Griechisch-Katholischen und jede Einmischung der Sowjetbehörden in das innere Kirchenleben. Das Landes-Konzil hält es für unzulässig, heute zu ähnlichen Methoden bezüglich der Orthodoxen zu greifen. Die Geschichte hat gezeigt, daß das komplizierte Problem der Beziehungen zwischen diesen zwei Gemeinschaften durch Gewalt, durch Unterdrückung der legalen Rechte der Orthodoxen und Unierten nicht zu lösen ist.

20. Das Landes-Konzil bedauert, daß der schon begonnene Weg zur Normalisierung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken des östlichen Ritus in Galizien, zur Regelung der Lage der Unionsgemeinden durch die Arbeit der Kommission mit den Vertretern des Moskauer Patriarchats, des Heiligen Stuhls, der ukrainisch-orthodoxen Kirche und der Katholiken des östlichen Ritus durch die Unierten abgebrochen wurde; letztere nahmen die Verantwortung für den Abbruch der Gespräche und für den Verzicht auf die Lösungen, die von der Kommission mit dem Einverständnis der unierten Kirche ausgearbeitet worden waren, auf sich.

Danach verstärkten sich aggressive Handlungen der Unierten bei der Besetzung orthodoxer Kirchengebäude. Das Landes-Konzil erklärt, daß der Weg der Unionsvertreter zur Erschwerung der Situation und zur Verhärtung der interkonfessionellen Feindschaft in Galizien führt. Das Konzil ruft den Heiligen Stuhl auf, die in seiner Jurisdiktion befindlichen ukrainischen Katholiken des östlichen Ritus zu beeinflussen, damit die Arbeit der Kommission wiederaufgenommen werden kann.

Es ist ganz klar, daß dieser gefährliche interkonfessionelle Konflikt nur mit kirchlichen Mitteln durch den aufrichtigen Dialog bereinigt werden kann."

Es ist auch folgendes zu bemerken: nach dem Verlassen der Kommission durch die Griechisch-Katholischen erfolgte die Erklärung der griechisch-katholischen Bischöfe vom 17. März 1990, worin sie erklärten, daß "die ukrainische griechisch-katholische Kirche die einzige Kirche in der Ukraine ist"; so

nennt sich Metropolit Wladimir Sternjuk nicht nur "Metropolit von Lwow", sondern auch "von Kiew und Galizien".

Das Moskauer Patriarchat schlug im Juni wieder vor, ein außerordentliches Treffen durchzuführen, um diese Situation zu besprechen und Wege zu ihrer Normalisierung zu finden. Aber aus Gründen, die nicht von der russisch-orthodoxen Kirche herrührten, fand dieses Treffen erst am 10. und 14. September statt. Die Delegationen des Heiligen Stuhls, des Moskauer Patriarchats, der ukrainisch-orthodoxen und der ukrainisch-katholischen Kirche versammelten sich im Moskauer Sankt-Daniels Kloster, bestätigten die "Empfehlungen" vom Januar und sprachen sich für die Fortsetzung der Arbeit der Kommission aus.

Erfolgreich wurden die Punkte des Kommuniqués vereinbart, die allgemeinen Charakter haben und Prinzipien der Zusammenarbeit der Kirchen für die Normalisierung der orthodox-katholischen Beziehungen in der Westukraine beschreiben.

Daß von unierter Seite die Arbeit der Kommission im März dieses Jahres abgebrochen wurde, bewirkte eine äußerst negative Reaktion der Orthodoxen und Ungläubigkeit gegenüber der Möglichkeit der Regelung des Problems durch den Dialog mit Katholiken des östlichen Ritus; und da in der Kommission Vertreter aller repräsentierten Institutionen bei diesem außerordentlichen Treffen anwesend waren, schlugen die russisch- und ukrainisch-orthodoxe Kirche vor, wenigstens zwei konkrete Fragen zu lösen: die Frage des Überlassens wenigstens je einer der von Katholiken des östlichen Ritus besetzten Kirchen an die orthodoxen Bischöfe von Lwow und Iwano-Frankowsk, damit sie die Möglichkeit haben, die Gottesdienste zu feiern und die orthodoxen Gläubigen pastoral zu betreuen sowie jene der vorübergehenden Überlassung der alten Residenz an den Bischof von Lwow, bis dessen neue Residenz gebaut wird.

Leider hat die Stellung der Unierten, ihre Verweigerung jeglichen Kompromisses, alle früheren, in Eintracht gefaßten Punkte des Kommuniqués sinnlos gemacht.

Da die Delegation des Vatikan dem Standpunkt der Griechisch-Unierten nichts entgegenstellen konnte, führten die Gespräche in eine Sackgasse.

Am 1. Oktober 1990 erfolgte auch die Erklärung des Heiligen Synods der russisch-orthodoxen Kirche über die Situation in den Beziehungen mit der katholischen Kirche. Darin hieß es³:

3 Englischer Text: The Journal of the Moscow Patriarchate 1991, Heft 1, 2-4.

"Der Heilige Synod des Moskauer Patriarchats stellt mit Bitternis fest, daß die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Moskauer Patriarchat, die sich seit dem 2. Vatikanum erfolgreich entwickelten, bei dem Versuch, das interkonfessionelle Problem in der Westukraine zu lösen, einer schweren Prüfung unterworfen wurde. Diese Situation führt unsere Beziehungen auf eine andere Ebene und stellt die Frage: wie kann man in dieser Lage den theologischen Dialog fortsetzen? Ist er vereinbar mit himmelschreienden Tatsachen des Drucks auf die Orthodoxen, mit Lästerungen vor unseren heiligen Dingen seitens der ukrainischen Katholiken des östlichen Ritus?"

Daß diese Worte keine Übertreibung sind, bestätigt die Besetzung einer Kirche in Sambor im Lwow-Gebiet am 17. Oktober 1990. Dieses Ereignis wird in der Erklärung der orthodoxen Geistlichen dieser Stadt folgendermaßen beschrieben:

Seit Mai 1990 zelebrierten die Orthodoxen ruhig in der Kirche der Geburt der Gottesmutter in Sambor. Die ukrainisch-katholische Kirche errichtete im lokalen Park eine Kapelle, sprach über den Bau ihrer Kirche und sammelte Geld. Laut einer Veröffentlichung in der Presse haben sie 150.000 gesammelt und begannen, den Grundstein zu legen. In Sambor gibt es ein ehemaliges katholisches Kirchengebäude (Orgelsaal). Das wäre ein geeigneter Raum. Obwohl ihnen dieses Gebäude vom Stadtrat vorgeschlagen wurde, lehnten die Katholiken das Angebot ab. Es gibt in Sambor etwa 7000 Katholiken gegenüber 21.000 Orthodoxen (die Gesamtbevölkerungszahl beträgt 50.000). Seit Oktober wurden Aufrufe laut, die orthodoxe Kirche der Geburt der Gottesmutter zu besetzen; in diesem Zusammenhang hielten die katholischen Priester Straßengottesdienste neben dieser Kirche und Manifestationen, die einen anti-moskauer Charakter hatten, ab.

Das erste Kirchengebäude wurde von Katholiken in der Nacht vom 30. auf den 31. Januar 1990 besetzt. Einen Tag später hatten es die Orthodoxen wieder befreit. Dann schlugen die lokalen Behörden vor, die Kirche gemeinsam für den Gottesdienst zu benutzen. Die Orthodoxen forderten Garantien, daß diese Kirche nicht völlig in die Hände der Katholiken gerate.

Im Juni 1990 erklärte der Dekan der Kirche W. Golod den Übertritt eines Teils der Gemeinde zur Autokephalen Kirche. So entstanden zwei orthodoxe Gemeinden, die abwechselnd in der Kirche feierten. In der Folge verlangten die Behörden die Schlüssel der Kirche und sagten, sie würden selbst über ihr Schicksal entscheiden. Die Orthodoxen weigerten sich; daraufhin verklagte der Stadtrat die Orthodoxen gerichtlich auf Auflösung des Vertrages und auf Über-

gabe der Schlüssel. Zu dieser Zeit hatte der Stadtrat bereits einen Pachtvertrag über die Benutzung der Kirche mit den Katholiken geschlossen.

Das Obergericht der Ukraine billigte den Protest des Staatsanwaltes der Republik, hob alle Gerichtsbeschlüsse der lokalen Behörde über die Kirche auf und übergab sie den Orthodoxen. Dies geschah am 21. August 1991.

Am Vorabend, also am 20. August, registrierte der Gebietsrat die Orthodoxe Gemeinde als juristische Person. Am 30. August verlangte derselbe Gebietsrat die Räumung der Kirche seitens der Orthodoxen. Dieser Beschluß des Gebietsrates wurde der Gemeinde nicht mitgeteilt.

Es ist hinzuzufügen, daß in diesem Sommer, am 24. Juli, etwa 200 OMON-Leute die Kirche angegriffen hatten, aber das Volk hatte die Kirche geschützt. Am 29. August 1991 um sechs Uhr morgens zerschlugen die Katholiken die Tür der Kirche und besetzten das Gebäude. Das Volk befreite die Kirche wieder. Nach dieser Besitzergreifung beschloß der Gebietsrat am 30. August, daß die Miliz die Kirche versiegeln und bewachen sollte.

Am 17. September um vier Uhr in der Nacht kamen etwa 47 Busse und drei Panzerfahrzeuge zur Kirche, die von etwa 40 Mann verteidigt wurde; weitere 20 Mann befanden sich mit den Priestern innerhalb des Gebäudes. 900 OMON-Leute, 24 Abteilungen der Miliz und eine Feuerwehrrabteilung beteiligten sich am Sturm. Die Führung bestand aus 54 Mann, mit Oberst Kret, dem stellvertretenden Chef der UWD des Lwower Gebiets an der Spitze.

Alle Beschützer der Kirche wurden im Hof geschlagen und auf die Distanz von 200 Metern zurückgedrängt, einige Kordons wurden eingerichtet und niemand wurde zur Kirche gelassen, dabei wurde Tränengas eingesetzt. Die innere Tür wurde abgerissen, 200 OMON-Leute stürzten in die Kirche. Man schlug die Beschützer mit Knüppeln, sogar im Altarraum. Die Geschlagenen wurden herausgeholt und in ein Auto der OMON-Leute gezerrt. Dem Priester Buchnij schlug man die Zähne aus, ein armer Invalide der ersten Gruppe wurde schrecklich mißhandelt; dasselbe geschah mit dem Kriegsveteranen Chaljawko, einigen Jungen und etwa zehn Rentnerinnen. Eine orthodoxe Frau, Anna Sarachman, wurde mit Gehirnerschütterung und doppelten Kinnbruch ins Krankenhaus gebracht. Sie wurden drei Tage lang nicht operiert. Alle 19 verhafteten Männer, die sich in der Kirche befunden hatten, wurden nach Drogobytch in die Milizabteilung gebracht. Unter ihnen befanden sich drei Priester: A. Schwez, I. Schwez und N. Buchnij. Sie saßen dort elf Stunden ohne medizinische Hilfe.

Um 14 Uhr wandten sich die Vertreter der orthodoxen Gemeinden an den stellvertretenden UWD des Lwower Gebiets und befragten ihn über das Schicksal der Gefangenen. Die Antwort war: "In Sambor herrscht Ruhe, die Priester

sind nach Hause gebracht worden." Zu dieser Zeit forderten die Orthodoxen in Sambor, die Gefangenen freizulassen, sie gingen zur Eisenbahn und warfen sich auf die Geleise; daraufhin wurden die Gefangenen um 17 Uhr freigelassen.

Schließlich ist noch festzuhalten: im Herbst 1990 haben die Gläubigen und Geistlichen der orthodoxen Kirche in Iwano-Frankowsk und Ternopol, die alle Kirchen verloren hatten und keine Gottesdienste besuchen konnten, mehrmals zu solchen extremen Maßnahmen wie Hungerstreik gegriffen.

Die Situation in der Westukraine wurde vom Moskauer Patriarchat in der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen den orthodoxen Ortskirchen und der römisch-katholischen Kirche besprochen. Auf der 6. Plenarsitzung in Freising (Deutschland), die vom 6. - 16. Juni 1990 stattfand, wurde eine Erklärung angenommen, die folgendes festhielt⁴:

"VI. 1) Da eine Spannung zwischen den römisch-katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus und der orthodoxen Kirche in manchen Regionen herrscht, wird das Problem der Union aktuell, und es muß vor anderen zu betrachtenden Fragen Priorität haben.

2) Der Terminus "Union" bedeutet in diesem Fall das Bestreben, die Einheit der Kirche durch Spaltung der orthodoxen Gemeinden zu erreichen, ohne zu berücksichtigen, daß die orthodoxe Kirche ekklesiologisch eine Schwesterkirche ist, die die Gnade und das Heil vermittelt. Wir lehnen, im Einklang mit dem Text der Wiener Unterkommission, die Union als Methode der Suche nach Einheit ab, weil sie der allgemeinen Überlieferung unserer Kirche nicht entspricht.

3) Die Union als Methode diene dort, wo sie angewandt wurde, nicht dem Ziel der Annäherung der Kirchen. Im Gegenteil, sie rief immer wieder neue Trennungen hervor. Eine solche Lage war Anlaß für Unglück und Kämpfe, die im historischen Gedächtnis der Kirchen blieben. Außerdem erfordern ekklesiologische Motive die Suche nach anderen Wegen.

4) Jetzt, da unsere Kirchen sich auf der Grundlage der ekklesiologischen brüderlichen Gemeinschaft begegnen, kann die Union nur die wichtigen Errungenschaften des Dialogs zerstören.

VII. Aber außer dem Ziel der theologischen und historischen Annäherung sind praktische Maßnahmen nötig, um den Folgen der gefährlichen Spannung, die in vielen orthodoxen Regionen herrscht, zu entkommen. Das Folgende ist zu berücksichtigen:

a) Die religiöse Freiheit von Personen und Gemeinden ist nicht nur ein Recht, das voll zu achten ist, für die Christen, die das göttliche Leben genießen,

4 Englischer Text: The Journal of the Moscow Patriarchate 1990, Heft 10, 46 f.

ist es auch die Gabe des Geistes für das Zusammenfügen des Leibes Christi, für das Wachsen in seiner Fülle (Eph 4,16). Diese Freiheit schließt letztlich jede Form der Gewalt, direkte oder indirekte, physische Gewalt oder moralischen Druck, aus. Die Gaben des Geistes, die dem Gemeinnutzen immer dienen (1 Kor 12,7), bei der brüderlichen Zusammenarbeit der Hirten, müssen endlich die Wunden der Vergangenheit heilen und die Gläubigen zur tiefen und dauernden Versöhnung führen, die das Gebet erlaubt, das der Herr seinen Jüngern geboten hat...

c) Jedes Bestreben, die Gläubigen der einen Kirche in die andere überzuführen - also Proselytentum - muß als eine Entstellung der Hirtenarbeit ausgeschlossen werden. Außerdem ist es ein negatives Zeugnis für diejenigen, die die neue Freiheit der Kirchen kritisch betrachten und bereit sind, jeden Fall des Antagonismus auszunutzen."

Am 12. Dezember 1990 wurde im Fanar⁵ die Erklärung der interorthodoxen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche angenommen; dabei wurde betont: "Die heutige Belebung der Union wird von groben Verletzungen der Menschenrechte und der religiösen Freiheit begleitet." Auch die Erklärung von Freising wurde unterstützt.

Vom 10. - 15. Juni 1991 fand in Arice (Italien) die Sitzung des Koordinationskomitees der Internationalen Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche statt. Es wurde das Schlußdokument angenommen, in dem geschrieben stand, daß mit dem Entstehen der östlichen Katholischen Kirchen "die Situation entstand, die eine Quelle des Konflikts und des Leidens vor allem für Orthodoxe wurde". Im Dokument gab es Empfehlungen mit dem Aufruf zum Dialog als Methode der Problemlösung.

Aber trotz der Tatsache, daß der Dialog zwischen den orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche über die Union als religiöse und historische Erscheinung positiv war, gab es praktisch keine Beruhigung des Konflikts. Das Zusammentreffen der Delegationen des Moskauer Patriarchats und des Heiligen Stuhls in Genf am 2. und 3. März 1992 brachte auch keine entscheidenden Ergebnisse. Im Kommuniqué dieses Zusammentreffens heißt es:

"Was die Situation in der Westukraine und in den Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und der ukrainisch griechisch-katholischen Kirche angeht, stimmten die Delegationen überein, daß die im Januar 1990 in Moskau ge-

⁵ Vgl The Journal of the Moscow Patriarchate 1991, Heft 4, 57 f.

meinsam formulierten Prinzipien, die von der katholischen Obrigkeit und der Hierarchie des Moskauer Patriarchats gebilligt wurden, eine wirksame Grundlage für jede Bemühung, sie zu lösen, bleiben, aber es besteht weiterhin Uneinigkeit in der Frage, welcher Mechanismus am besten für die Verwirklichung dieser Prinzipien geeignet wäre."

Das Uniatentum bleibt nach wie vor ein Problem, das den Dialog der römisch-katholischen Kirche mit der russisch-orthodoxen und mit anderen orthodoxen Kirchen erschwert. Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad, Vorsitzender des kirchlichen Außenamts des Moskauer Patriarchats, sagte im Interview mit der Zeitung "Croix" am 12. März 1991:

"Nicht unsere Kirche, sondern Stalin hat die Unierten verboten. Und wir haben ohne Zwang diejenigen empfangen, die orthodox bleiben und nicht Katholiken des lateinischen Ritus oder Atheisten werden wollten. Ich war immer überzeugt: wenn sich unser öffentliches Leben normalisiert hat, sollen die Unierten sicher das Recht auf Existenz haben. Meiner Meinung nach soll sich die griechisch-katholische Kirche dem Proselytentum verweigern und als eine Brücke zwischen West und Ost dienen.

Aber dafür soll sie die Theologie des 2. Vatikanums in ihrem Denken und in ihrer Praxis verwenden."

Diese Meinung kann man für die allgemeine Meinung der heutigen Hierarchie der russisch-orthodoxen Kirche halten.

BIBLIOGRAPHIE

ZUM KATHOLISCHEN OSTKIRCHENRECHT 1

II. Vatikanum

Decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis

- BREYDY M., El decreto conciliar "Orientalium Ecclesiarum", in: Revista Española de Derecho Canónico 22 (1966) 295-311.
- DIE KONZILSDEKRETE. Über den Ökumenismus. Über die Katholischen Orientalischen Kirchen. Mit Beiträgen v. L. Kard. Jaeger u. E. Stakemeier, Münster 1965.
- DEKRET ÜBER DIE KATHOLISCHEN OSTKIRCHEN (Decretum de Ecclesiis orientalibus catholicis), eingel. u. komm. v. J.M. HOECK, LThK/Erg.Bd. 1, 361-392.
- DE VRIES W., Das Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen (Eine theologische Auswertung), in: Orientierung 29 (1965) 201-204.
- DE VRIES W., Il Decreto Conciliare sulle Chiese Cattoliche Orientali, in: La civiltà Cattolica 2 (1965) 108-121.
- DUMONT C., Concile Oecuménique Vatican II - L'Eglise, l'Oecuménisme, les Eglises Orientales, Paris 1965.
- DECREE ON THE CATHOLIC ORIENTAL CHURCHES, in: Clergy Monthly (1965) 85-93.
- EDELBY N., L'authentique tradition orientale et le décret de Vatican II sur les églises orientales catholiques, in: Kanon 1 (1973) 59-69.
- EDELBY N./DICK I., Les Eglises orientales catholiques: decret "Orientalium Ecclesiarum" (Unam Sanctam 76), Paris 1970.
- EID E., La revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale alla luce del Decreto Conciliare "Orientalium Ecclesiarum", in: Nuntia 20 (1985) 128-131.
- ESPOSITO R.F., Decreto sulle Chiese Orientale, Rom 1963.
- ESPOSITO R.F., Il Decreto conciliare sulle Chiese orientali. Testo e commentato, Rom 1966.
- FALTIN D., L'institution synodales dans le Concile Vatican II, in: Kanon 2 (1974) 39-52.
- FORTINO E., La fisionomia di una Chiesa orientale cattolica nel Concilio Vaticano II: Oriente Cristiano 29 (1989) 3-18.

- GALLAGHER C., The Revised Code of Eastern Canon Law and the Second Vatican Council, in: *Seminarium* 38 (1987) 222-239.
- HOEK J.M., Decree on Eastern Catholic Churches, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), *Commentary on the Documents of Vatican II Bd.1*, New York 1967, 307-330.
- MADEY J., Das Zweite vatikanische Konzil und die Revision des Rechtes der Ostkirchen, in: *Catholica* 32 (1978) 188-211.
- MADEY J., Das Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen, in: *Begegnung* 20 (1965) 256-260; 287-290.
- MADEY J., Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe nach dem Konzilsdekret "Über die katholischen Ostkirchen", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 237-243.
- MADEY J., *Orientalium Ecclesiarum: More than Twenty Years After*, Paderborn 1987.
- MANNA S., DISTANTE G., *Orientalium Ecclesiarum - Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche*, Casale Monferrato 1986.
- Observations sur le nouveau Schéma de Ecclesiis Orientalibus par le Patr. Maximos et le Saint-Synode, Automne 1964.
- O'CONNEL P.A., *Vatican II: The Decree on the Catholic Eastern Churches*, Dublin 1965.
- ORTIZ DE URBINA I., *Decreto sulle Chiese Orientali cattoliche*, Turin 1967.
- PAPANDREOU D., *Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums*, Freiburg 1969.
- POSPISHIL V.J., *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Church of II Vatican Council*, New York 1965.
- POSPISHIL V.J., Patriarchowie wschodni w swietle dekretu Soboru Watykańskiego II De Ecclesiis Orientalibus Catholicis (Die orientalischen Patriarchen im Lichte des Dekrets über Ostkirchen), in: *Roczn. teol.-kanon.* 18 (1971) 109-142.
- PRZEKOP E., Kanoniczne aspekty dekretu "Orientalium Ecclesiarum" a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego, in: *Prawo Kanoniczne* 20 (1977) 295-306.
- PRZEKOP E., Kanoniczna autonomia patriarchów wschodnich według dekretu "Orientalium Ecclesiarum", in: *Wiadomości kościelne Archidiecezji w B-stoku* 3 (1977), Heft 2, 92-105.
- PRZEKOP E., Zagadnienia autentycznej tradycji wschodniej w dekreście "Orientalium Ecclesiarum", in: *Wiadomości Kościelne Archidiec. w B-stoku* 4 (1987), Heft 3, 67-79.
- PUJOL C., Comentario de la Declaración de la S.C. para las Iglesias Orientales (25-III-1979), in: *Revista Española de Derecho Canónico* 26 (1970) 397-404.

- PUJOL C., *Decretum Concilii Vaticani II "Ecclesiarum Orientalium". Textus et Commentarium*, Rom 1970.
- PUJOL C., *De sensu vocis 'aggregatus' (Vaticanum II, Decr. Orientalium Ecclesiarum n.7)*, in: *Periodica* 50 (1971) 251-271.
- PUJOL C., *Il decreto Conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*, in: *Unitas* 20 (1965) 167-181.
- PUJOL C., *The Care and Organization of Particular Churches (Second Vatican Council-Decree "Orientalium Ecclesiarum", n.4)*. (*Orientalia Christiana Analecta* 186), Rom 1970, 209-224.
- PUJOL C., *Vaticano II - El unico pueblo de Dios - Decreto "Orientalium Ecclesiarum". Texto y Comentario*, Madrid 1968.
- SALACHAS D., *Il Codice delle Chiese Orientali*, in: *Regno-Attualità* 36 (1991) 51-52.
- SAVRAMIS D., *Die griechisch-orthodoxe Kirche und das zweite Vatikanische Konzil*, in: *Christenheit in Bewegung Hamburg* 1964, 78-107.
- WOJNAR M., *Decree on the Oriental Catholic Churches*, in: *The Jurist* 25 (1965) 173-255.
- ZUZEK I., *Animadversiones quaedam in Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis Concilii Vaticani II (mit conspectus bibliographicus)*, in: *Periodica* 55 (1966) 266-288 (= in: *De Concilio oecumenico Vaticano II. Studia*, Rom 1966, 114-136).

Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum

Überblicksdarstellungen

- ALESANDRO, J.A., The Revision of the Code of Canon Law: A Background Study, in: *Studia Canonica* 24 (1990) 91-146.
- BHARANIKULANGARA K., An Introduction to the Ecclesiology and Contents of the Oriental Code, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 11-38.
- BROGI M., Algumas características do "Código dos Cânones das Igrejas Orientais", in: *Direito e Pastoral* 6 (1991) 3-25.
- BROGI M., Codificazione del diritto comune delle Chiese orientali cattoliche, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 45 (1988) 7-30.
- BROGI M., I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici, in: *Antonianum* 58 (1983) 218-243.
- BROGI M., Il nuovo Codice Orientale ed i latini, in: *Antonianum* 66 (1991) 35-61.
- BROGI M., La Congregazione per le Chiese Orientali, in: *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Studi Giuridici 21), Città del Vaticano 1990, 239-267.
- BROGI M., Particular Law in the future Oriental Code of Canon Law, in: C. Payngot (Hrsg.), *Homage to Mar Cariaty-Pioneer Malabar Ecumenist*, Rom 1987, 89-99.
- BUCCI O., Il Codice di Diritto Canonico Orientale nella storia della Chiesa, in: *Apollinaris* 55 (1982) 370-448.
- BUCCI O., Il Problema della formazione della terminologia cristiana da parte delle originarie chiese orientali: Studio linguistico e storico-giuridico, in: *Nuntia* 5 (1977) 71-95.
- BUCCI O., La genesi della struttura del diritto della Chiesa latina e del diritto delle Chiese Cristiane Orientali in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino, in: *Apollinaris* 65 (1992) 93-135.
- CAPPELLINI E., Con il 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium'. Nuove prospettive didattiche per il Diritto Canonico, in: *L'Osservatore Romano*, 14. Februar 1991, 8.
- CAPRILE G., Il nuovo codice dei canoni delle Chiese Orientali, in: *La Civiltà Cattolica*, 19. Jänner 1991, 171-177.

- CHIRAMEL J., BHARANIKULANGARA K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992.
- DE CLERCQ C., *Fontes iuridici Ecclesiarum orientalium*, Rom 1967.
- DE CLERCQ C., *Initia iuridica Ecclesiarum Orientalium*, in: *Apollinaris* 38 (1965) 215-235.
- DOUMITH M., *De l'unité du code de droit dans l'Eglise catholique*, in: *Antiochena* 1965, cahier 7 (II/3) 23-27.
- EDELBY N., *Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen?* in: *Concilium* 3 (1967) 618-624.
- EDELBY N., *Unity or Plurality of Codes: Should the Eastern Churches Have a Special Code?*, in: N. Edelby (Hrsg.), *Canon Law - Post Conciliar Thoughts: Renewal and Reform of Canon Law (Concilium 28)*, New York/Glen Rock, 1967, 37-47.
- EID E., *La presentazione del codice dei canoni delle Chiese orientali (La relazione di S.E. Mons. Eid, vice-presidente delle pontificia commissione per la revisione)*, in: *L'Osservatore Romano*, 27. Oktober 1990, 7.
- EID E., *La révision du Code de droit oriental: histoire et principes*, in: *Année Canonique* 33 (1990) 11-27.
- EID E., *Le droit canonique oriental*, in: *Al-Manarat* (1988) 3-22, 156-160.
- EID E., *Presto il nuovo codice di Diritto Canonico Orientale*, in: *Nuntia* 27 (1988) 93-94.
- EID E., *Presentation of the Code of Canons of the Eastern Churches to the Synod*, October 25, 1990, in: *Synod of Bishops Committee for Information, Bulletin* 40 (1990)
- EID E., ZUZEK I., *Invio dello Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis all'esame dei Membri della Commissione*, in: *Nuntia* 23 (1986) 109-119.
- FALTIN D., *Codex Iuris Canonici Orientalis*, in: P. Palazzini (Hrsg.), *Dictionarium Morale et Canonicum*. Bd. 1, Rom 1968, 719-722.
- FALTIN D., *La Codificazione del diritto canonico orientale*, in: *La Sacra Congregazione per le Chiese orientali nel Cinquantesimo della fondazione 1917-1967*, Rom 1969, 121-137.
- FALTIN D., *Legislatio Latino-Orientalis*, in: P. Palazzini (Hrsg.), *Dictionarium Morale et Canonicum*. Bd. 3, Rom 1968, 33-36.
- FALTIN D., *L'Unità della Chiesa e la legislazione canonica delle Chiese Orientali*, in: *Unitas* 27 (1972) 161-188.
- FARIS J., *Ein Blick auf den neuen lateinischen Kirchenrechtskodex von seiten katholischer Ostkirchen*, in: *Concilium* 205 (1986) 223-227.

- FARIS J.D., Observations on the 1986 Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis, in: in Canon Law Society of America, Proceedings of the Forty-Ninth Annual Convention, Washington D.C. 1987, 340-359.
- FARIS J.D., The Codification and Revision of Eastern Canon Law, in: *Studia Canonica* 17 (1983) 449-485.
- FÜRST C.G., Katholisch ist nicht gleich lateinisch. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen, in: *Herder Korrespondenz* 45 (1991) 136-140.
- GALLAGHER C. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Oriental Churches*, Rom 1991.
- GIANNINI A., Dottrina sulla codificazione del diritto canonico orientale, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 29-42.
- GLINKA L., Resoconto sulla pubblicazione delle *Fonti* della Codificazione Orientale, in: *Nuntia* 10 (1980) 119-128.
- GREEN T.J., Reflections on the Eastern Code Revision Process, in: *The Jurist* 51 (1991) 18-37.
- HAMBYE E.R., The Eastern Churches in India and the Syrian Tradition, in: *Seminarium* 38, NS 27 (1987) 364-379.
- HAJJAR J., Quelques jalons modernes de la codification canonique orientale, in: *Apollinaris* 35 (1962) 231-237.
- HIEROLD E., Die Systematik des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 337-345.
- LANNE E., La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient, in: *Irénikon* 54 (1981) 485-496.
- LYNCH J.E., The Eastern Churches: Historical Background, in: *The Jurist* 51 (1991) 1-17.
- MADEY J., The Eastern Churches in the Diaspora. What Roman Catholics Should Know about their Brethren, in: *Seminarium* 38, NS 27 (1987) 309-351.
- MALANCHARUVIL C., *The Syro-Malankara Church*, Alwaye 1973.
- MAR BASELIOS C., *Ecclesial Perspectives Emerging from the New Code of Canon Law for the Oriental Catholic Churches*, Kottayam 1991.
- METZ R., La nouvelle codification du droit de l'Eglise (1959-1983), in: *Revue de Droit Canonique* 33 (1983) 158-168.
- METZ R., La première codification du droit des Eglises orientales catholiques, in: R. Epp, Ch. Lefebvre, R. Metz, *Le droit et les institutions de l'Eglise catholique de la fin du XVIIIe siècle à 1978*, Paris 1981, 272-281.
- METZ R., La première tentative de codifier le droit des Eglises orientales au XXe siècle (1927-1958), in: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1979, 531-546.

- METZ R., La seconde codification du droit des Eglises orientales à partir de 1972, in: G. Le Bras (Hrsg.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*. Bd. 16, Paris 1981, 343-351.
- METZ R., La seconde tentative de codifier le droit des Eglises orientales catholiques. Latinisation ou identité orientale?, in: *L'Année Canonique* 23 (1979) 289-309.
- METZ R., Le nouveau Code des canons des Eglises Orientales, in: *Revue de Droit Canonique* 42 (1992) 99-117.
- METZ R., Quel est le droit pour les Eglises orientales unies à Rome?, in: *L'Année Canonique* 30 (1987) 339-409.
- NEDUNGATT G., A New Code for the Oriental Churches, in: *Vidyajyoti* 55 (1991) 265-285; 327-345.
- NEDUNGATT G., Glossario dei termini usati nel CCEO, in: *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede 1990* (1992) 904-914.
- NEDUNGATT G., Il Codice delle Chiese orientali, in: *Civiltà Cattolica* 143 (1992) 133-144, 325-338.
- NEDUNGATT G., Presentazione del CCEO, in: *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede 1990* (1992) 889-903.
- NEDUNGATT G., The Glossary of Terms Used in CCEO, in: *The Jurist* 52 (1992)
- NEDUNGATT G., The New Oriental Code, in: *Vidyajyoti* 55 (1991) 171-172.
- NEDUNGATT G., The Title of the New Oriental Code, in: *Studia Canonica* 25 (1991) 465-476.
- NEDUNGATT G., The Title of the New Canonical Legislation, in: *Studia Canonica* 19 (1985) 61-80.
- O'DONOGHUE C., Some Notes on Pastoral and Canonical Matters in Latin and Oriental Rites (Compiled by a Committee of the Canon Law Society of Australia), 1970 (offset).
- ORIOLI G., I lavori della Commissione dalla sua istituzione al 21 Giugno 1975, in: *Nuntia* 1 (1975/76) 20-22.
- PARLATO V., Alcuni problemi attuali del diritto canonico orientale, in: *Atti del Congresso internazionale di Diritto Canonico*, Mailand 1971.
- POSPISHIL V.J., *Ex Occidente Lex. From the West - the Law. The Eastern Catholic Churches under the Tutelage of the Holy See of Rome*, New York 1979.
- POSPISHIL V.J., The Eastern Catholic Codification, in: *Diakonia* 21 (1987) 141-154.
- POSPISHIL V.J./FARIS J.D., *The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics*, Brooklyn 1984.
- POTZ R., Das katholische Ostkirchenrecht nach dem Zweiten Vatikanum, in: *Il diritto Ecclesiastico* 1 - 2 (1978) 204-219.

- POTZ R., *Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990 - Gedanken zur Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts*, in: *Scientia Canonum. Festgabe für F. Pototschnig zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. H. Paarhammer u. A. Rinnerthaler, München 1991, 399-414.
- POTZ R., *Die Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, hrsg. v. J. Listl, H. Müller u. H. Schmitz, Regensburg 1983, 57-65.
- PROVOST J.H., *Some Practical Issues for Latin Canon Lawyers from the Code of Canons of Eastern Churches*, in: *The Jurist* 51 (1991) 38-66.
- PUJOL C., *Lecciones de la codificación canonica oriental (en vistas de una revisión del Código de Derecho latino)*, in: *Estudios de Deusto* 9 (1961) 119-139.
- REZAC J., *De hodierna competentia S.C. pro Ecclesiis Orientalibus*, in: *The Malabar Church (Orientalia Christiana Analecta 186)*, Rom 1970, 225-236.
- ROCA M.J., *Consideraciones en torno al VIII "Münchener Kanonistisches Symposium" sobre el Código de cánones para las Iglesias orientales*, in: *Ius Canonicum* 63 (1992) 341-348.
- ROHBAN L., *Codification du droit Canonique Oriental*, in: *Apollinaris* 65 (1992) 237-298.
- SACRA CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente cattolico - Cenni storici e statistici*, 4.ed., Rom 1974, 57-59.
- SAID E.S., *Les Églises orientales et leurs droits hier, aujourd'hui... demain*, Paris 1989.
- SALACHAS D., *Il Codice delle Chiese Orientali*, in: *Il Regno- Attualità* 36 (1991) 51-52.
- SALACHAS D., *Istituzioni di Diritto Canonico delle Chiese Cattoliche Orientali. Strutture ecclesiali del CCEO*, Rom 1993.
- SALACHAS D., *Istituzioni di Diritto Canonico delle Chiese Cattoliche Orientali. Strutture ecclesiali del CCEO*, Rom 1993.
- SCHOENBECHLER R., *Principles Which Govern the Revision of the Code of Canon Law*, in: *Readings, Cases, Materials in Canon Law: A Textbook for Ministerial Students* (1990) 84-92.
- SIMON C., *I Ruteni: passato e presente*, in: *Civiltà Cattolica* 141.3 (1990) 400-412.
- SYNEK E.M., *(K)eine katholische Alternative? Der Kodex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen*, in: *Una Sancta* 48 (1993) 67-83.88.
- SZENTIRMAI A., *The Legal Language of the New Code of Canon Law of the Oriental Churches*, in: *The Jurist* 22 (1962) 39-70.
- TAFT R.F., *Eastern-Rite Catholicism: Its Heritage and Vocation*, Glen Rock 1963.

- TAUTU A. L., Relazione sulla stampa della Series III delle Fonti della Codificazione Orientale, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 93-100.
- THOMAS J.W., The Ecclesiological and Ecclesiastical Developments in the East and the West, in: *Diakonia* 6 (1971) 3-16, 135-146.
- ZANETTI U., L'Eglise copte, in: *Seminarium* 38, NS (1987) 352-363.
- ZIADÉ I., Note sur la nécessité d'un unique Code de Droit Canonique pour l'Eglise, in: *L' Orient Syrien* 11 (1966) 90-98.
- ZUZEK I., Ansichten über die künftige Struktur des ostkirchlichen kanonischen Rechts, in: *Concilium* 3 (1967) 665-675.
- ZUZEK I., Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen, in: *Concilium* 5 (1969) 637-643.
- ZUZEK I., Informatio de statu laborum Pontificia Commissionis Codici Iuris Canonici Orientalis recognoscendo, in: *Periodica* 67 (1978) 765-783.
- ZUZEK I., Les textes non publiés du code de droit canon oriental, in: *Nuntia* 1 (1975/76) 23-31.
- ZUZEK I., L'ordine sistematico dello Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis nella sua evoluzione, in: *Nuntia* 26 (1988) 17-99.
- ZUZEK I., Particular Law in the Code of Canons of the Eastern Churches, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992*, 39-56.
- ZUZEK I., Presentazione del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990) 591-612.
- ZUZEK I., Riflessioni circa la Costituzione Apostolica "Sacri Canones" (18 ottobre 1990), in: *Apollinaris* 65 (1992) 53-64.
- ZUZEK I., Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts, in: *Concilium* 1 (1965) 686-696.

Ordnung nach Titeln

Allgemeine Hilfsmittel

- Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, in: Nuntia 24/25 (1987) 1-268.
 FÜRST C.G., Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Freiburg-Basel-Wien 1992.
 ZUZEK I., Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (Kanonika 2), Rom 1992.

Zu den Praeliminarcanones insgesamt

- Schema canonum de Constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium*, in: Nuntia 19 (1984) 3-90.
 La nuova revisione dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: Nuntia 22 (1986) 3-124.
 JARAWAN E., Révision des canons *De normis generalibus*, in: Nuntia 10 (1980) 87-118.
 URRUTIA F.J., Canones praeliminares codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum orientalium (CC), in: Periodica 81 (1992) 153-177.

Zu den einzelnen Canones

- Can. 1:* BROGI M., I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici, in: Antonianum 58 (1983) 218-243.
Can. 1: BROGI M., Il nuovo Codice Orientale ed i latini, in: Antonianum 66 (1991) 35-61.
Can. 1: POSPISHIL V.J., Interritual Canon Law Problems in the United States and Canada, Chesapeake 1955.
Can. 1: POSPISHIL V.J./FARIS J.D., The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics, Brooklyn 1984.
Can. 1: PRIMETSHOFER B., Interrituelles Verkehrsrecht im CCEO, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 160 (1991) 346-366.
Can. 1: PROVOST J.H., Some Practical Issues for Latin Canon Lawyers from the Code of Canons of Eastern Churches, in: The Jurist 51 (1991) 38-66.
Can. 2: FONTI. hrsg. v. Sacra Congregazione Orientale, Vatikan 1930 ff.
Can. 2: DE CLERCQ, Fontes iuridici Ecclesiarum orientalium, Rom 1967.

- Can. 2:* PODIPARA P.J. (ed. X. Koodapuzha), *The Canonical Sources of the Syro-Malabar Church*, Vadavathoor 1986.
- Can. 2:* THAZHAT A., *The Juridical Sources of the Syro-Malbar Church*, Vadavathoor 1987.
- Can. 2:* ZUZEK I., *The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the Modern Legislation for Oriental Catholics*, in: *Kanon 1* (1973) 147-160.
- Can. 4:* CORRAL C., *Iglesia y Estado en el Oriente Cristiano*, in: *Estudios Eclesiasticos* 66 (1991) 295-305.
- Can. 4:* SCHULZ W., *Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung gegenüber den zivilen Autoritäten in ihren Patriarchatsgebieten. Kanonistische Überlegungen zu einer vergessenen Norm des katholischen Ostkirchenrechts*, in: *Iustus Iudex. Festgabe Für P. Wesemann*. hrsg. v. K. Lüdicke, H. Mussinghoff u. H. Schwendenwein, Essen 1990, 675-692.

Zum Verfassungsrecht (Tit. I-XI) insgesamt

- Schema canonum de Constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 19 (1984) 3-90.
- La nuova revisione dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 22 (1986) 3-124.
- La nuova revisione della seconda parte dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 23 (1986) 3-104.
- AYMANS W., *Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 367-389.
- CHIRAMEL J., *Hierarchical Structuring in the Oriental Legislation*, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 91-107.
- DUPREY P., *La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale*, in: *Proche Orient Chrétien* 20 (1970) 123-145.
- EID E., *La sinodalità nella tradizione orientale*, in: *La sinodalità nell'ordinamento canonico* (1991) 59-84.
- EID E., *La Synodalité dans la tradition orientale*, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 9-27.
- FALTIN D., *L'institution synodales dans le Concile Vatican II*, in: *Kanon 2* (1974) 39-52.
- FALTIN D., *L'Unità della Chiesa e la legislazione canonica delle Chiese Orientali*, in: *Unitas* 27 (1972) 161-188.

- FARIS J.D., *The Communion of Churches: Terminology and Ecclesiology*, New York 1985.
- FARIS J.D., *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance According to the "Code of Canons of the Eastern Churches"*, New York 1992.
- HAJJAR J., *Les synodes d'Eglises orientales Catholiques et l'Eveque de Rome*, in: *Kanon* 2 (1974) 53-99.
- MADEY J., *The Syro-Malankara Church (1930-1980): Towards a Synodal Structure*, in: *Christian Orient* 1 (1980) 42-52.
- MAR BASELIOS C., *Ecclesial Perspectives Emerging from the New Code of Canon Law for the Oriental Catholic Churches*, Kottayam 1991.
- NEDUNGATT G., *Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today*, in: *Kanon* 5 (1981) 19-35.
- NEDUNGATT G., *Ecclesia universalis, particularis, singularis*, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 75-87.
- NEDUNGATT G., *Equal Rights of the Churches in the Catholic Church*, in: *The Jurist* 49 (1989) 1-22.
- NEDUNGATT G., *La giurisdizione delle Chiese particolari*, in: *Unitas* 31 (1976) 180-198; 261-285.
- NEDUNGATT G., *Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts*, in: *Concilium* 28 (1992) 396-408.
- POSPISHIL V.J., *The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches in the Light of the Re-codification of their Canon Law*, in: *Kanon* 5 (1981) 36-71.
- PUJOL C., *De Extensione Iurisdictionis Ecclesiarum Particularium Orientalium*, in: *Periodica* 65 (1976) 509-528.
- PUJOL C., *The Care and Organization of Particular Churches (Second Vatican Council-Decree "Orientalium Ecclesiarum", n.4). (Orientalia Christiana Analecta 186)*, Rom 1970, 209-224.
- REZAC J., *Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus*, in: *5 Concilium* (1969) 623-630.
- SALACHAS D., *Ecclesia Universa et Ecclesia sui iuris nel Codice latino e nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, in: *Apollinaris* 65 (1992) 65-76.
- SALACHAS D., *Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica*, in: *Nicolaus* 6 (1978) 221-249.
- SALACHAS D., *Istituzioni di Diritto Canonico delle Chiese Cattoliche Orientali. Strutture ecclesiali del CCEO*, Rom 1993.
- ZUZEK I., *Compiti del Coetus III e IV*, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 70-92.

Zu den einzelnen Titeln

Tit. I De christifidelibus eorumque omnium iuribus et obligationibus

SYNEK E.M., (K)eine katholische Alternative? Der Kodex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen, in: *Una Sancta* 48 (1993) 67-83.88.

Tit. II De Ecclesiis sui iuris et de ritibus

La nuova revisione dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 22 (1986) 3-124.

BASSETT W., The Determination of Rite (*Analecta Gregoriana* 157), Rom 1967.

BROGI M., Le Chiese sui iuris nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 48 (1991) 517-544.

BROGI M., Strutture delle Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO, in: *Apollinaris* 65 (1992) 299-312.

DE CLERCQ C., Diversitas iuridica Ecclesiarum Orientalium, in: *Apollinaris* 38 (1965) 348-371.

EDELBY N., Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen? in: *Concilium* 3 (1967) 618-624.

FARIS J., *The Communion of Churches: Terminology and Ecclesiology*, New York 1985.

JARAWAN E., Les canons des rites orientaux, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 44-53.

MADATHIKANDATHIL G., *The Catholic Bishops' Conference of India: An Interecclesial Assembly*, Rom 1989 (unpublished dissertation).

NEDUNGATT G., *Ecclesia universalis, particularis, singularis*, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 75-87.

NEDUNGATT G., Equal Rights of the Churches in the Catholic Church, in: *The Jurist* 49 (1989) 1-22.

NEDUNGATT G., The Syro-Malabar Church under the New Oriental Code, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 276-300.

ONCLIN W., *Ordinatio Ecclesiae Universae in specie ad Ecclesias Rituales sui iuris quod attinet*, in: *Revue de droit canonique* 30 (1980) 304-317.

- PORUNNEDOM J., Right of the Syro-Malabar Church for an All-India Jurisdiction, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 301-318.
- PORUNNEDOM J., *The All-India Jurisdiction of the Syro-Malabar-Church. A Historical-Juridical Study*, Rom 1991 (dissertation).
- PUJOL C., *De Extensione Iurisdictionis Ecclesiarum Particularium Orientalium*, in: *Periodica* 65 (1976) 509-528.
- PUJOL C., *Distinctio inter 'ritum' et 'iurisdictionem'*, in: *Periodica* 70 (1981) 193-219.
- RAI P., *Église Locale et Église Rite*, in: *Proche Orient Chrétien* 21 (1970) 280-288.
- SALACHAS D., *Ecclesia Universa et Ecclesia sui iuris nel Codice latino e nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, in: *Apollinaris* 65 (1992) 65-76.
- SALACHAS D., *Il concetto ecclesiologico e canonico di "Chiese Orientali" (Ecclesiae sui iuris)*, in: *Oriente Cristiano* 1 (1990).
- SALACHAS D., *Le "status" ecclésiologique et canonique des Églises orientales "sui iuris" et des Églises orthodoxes autocephales*, in: *L'Année Canonique* 33 (1990) 29-56.
- THAZHATH A., *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church*, Kottayam 1987.
- VALIYAVILAYIL A., *The Notion of Sui Iuris Church*, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 57-90.
- WOJNAR M., *De Ritu in Codice Iuris Canonici Orientalis*, in: *Analecta OSBM*, Ser. II, Sec. II, vol. III, fasc. 1-2, Rom 1954, 105-118.
- ZUZEK I., *Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale*, in: *Seminarium* 28, N.F. 15 (1975) 263-277.
- ZUZEK I., *Le Ecclesiae sui iuris nella revisione del Diritto Canonico*, in: *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, 869-882.
- ZUZEK I., *The Ecclesiae sui iuris in the Revision of Canon Law*, in: *Vatican II. Assessment and Perspectives*, hrsg. v. R. Latourelle. Bd. 2, New York 1989, 288-304.

Caput I De ascriptione alicui Ecclesiae sui iuris

- BROGI M., I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici, in: *Antonianum* 58 (1983) 218-243.
- BROGI M., Il nuovo Codice Orientale ed i latini, in: *Antonianum* 66 (1991) 35-61.
- FARIS J.D., Inter-ritual Matters in the Revised Code of Canon Law, in: *Studia Canonica* 27 (1983) 239-259.
- MAHFOUD P., Quel rite doit adopter le fidèle oriental acatholique qui rejoint l'Église catholique? in: *Apollinaris* 38 (1965) 175-185.
- POSPISHIL V.J., Interritual Canon Law Problems in the United States and Canada, Chesapeake 1955.
- POSPISHIL V.J./FARIS J.D., The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics, Brooklyn 1984.
- MUDRYJ S., De transitu ad alium ritum (A Byzantino-Ucraino ad Latinum), Rom 1973.
- PRADER J., Interritueller, interkonfessioneller und interreligiöser Probleme im Ehe-recht des neuen CIC, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983) 408-464.
- PRIMETSHOFER B., Interritueller Verkehrsrecht im CCEO, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 346-366.
- RIZZI M., Transitus Ritus, in: P. Palazzini, *Dictionarium Morale et Canonicum*. Bd. 4, Rom 1968, 536-547.

Tit. III De suprema Ecclesiae auctoritate

- Schema canonum de Constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 19 (1984) 3-90.
- La nuova revisione dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 22 (1986) 3-124.
- DE VRIES W., Ecumenical Council and the Ministry of Peter, in: *Selection of the Papers and Minutes of the Four Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church*: 1971, 1973, 1976 and 1978, Wien 1988.
- NEDUNGATT G., Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today, in: *Kanon* 5 (1981) 19-35.
- NEDUNGATT G., Ecclesia universalis, particularis, singularis, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 75-87.
- HAJJAR J., Les synodes d'Églises orientales Catholiques et l'Evêque de Rome, in: *Kanon* 2 (1974) 53-99.

- MAXIMOS V (Catholic Melkite Patriarch), Autonomy and Collaboration between the Eastern Churches and the Universal Church, in: *Eastern Churches Review* 3 (1970) 181-187.
- POSPISHIL V.J., Patriarchowie wschodni w swietle dekretu Soboru Watykańskiego II *De Ecclesiis Orientalibus Catholicis* (Die orientalischen Patriarchen im Lichte des Dekrets über Ostkirchen), in: *Roczn. teol.-kanon.* 18 (1971) 109-142.
- PUJOL C., *De Extensione Iurisdictionis Ecclesiarum Particularium Orientalium*, in: *Periodica* 65 (1976) 509-528.
- RONCAGLIA M.P., Papauté, patriarcat, cardinalat. Point de vue historico-juridique d'une partie de l'Eglise mélikite catholique après le Concile Vatican II, in: *Proche Orient Chrétien* 23 (1973) 166-171.
- SALACHAS D., *Ecclesia Universa et Ecclesia sui iuris nel Codice latino e nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, in: *Apollinaris* 65 (1992) 65-76.
- ZUZEK I., *Compiti del Coetus III e IV*, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 70-92.

Caput I De Romano Pontifice

- ABBASS J., *Apostolic See in the New Oriental Canonical Legislation*, Rom 1992.
- ABBASS J., *Historical Basis for the Unqualified Use of Apostolic See*, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 230-257.
- GALLAGHER C., *The Concept of 'Protos' in the Eastern Catholic Churches*, in: *Kanon* 9 (1989) 99-111.
- GRESHAKE G., *Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie*, in: *Kanon* 9 (1989) 17-50.
- MADEY J., *Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Sicht der neueren orientalischen Theologie*, in: *Petrus und Papst*, hrsg. v. A. Brandenburg und H.J. Urban, Münster 1977, 303-330.

Tit. IV De Ecclesiis patriarchalibus

- Schema canonum de Constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 19 (1984) 3-90.
- La nuova revisione dello Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 22 (1986) 3-124.
- BROGI M., *Osservazioni sui Vicari Patriarcali*, in: *Antonianum* 52 (1977) 165-176.

- BROGI M., Sinodi Patriarcali, Assemblee e Conferenze Episcopali di rito orientale, in: *Antonianum* 51 (1976) 250-265.
- DE VRIES W., Das "Collegium Patriarcharum", in: *Concilium* 1 (1965) 655-663.
- EID E., La Figure Juridique du Patriarche, Rom 1963 (third edition).
- POSPISHIL V.J., Patriarchowie wschodni w swietle dekretu Soboru Watykańskiego II De Ecclesiis Orientalibus Catholicis (Die orientalischen Patriarchen im Lichte des Dekrets über Ostkirchen), in: *Roczn. teol.-kanon.* 18 (1971) 109-142.
- POSPISHIL V.J., The Patriarchate in the Law of the Eastern Catholic Churches, in: *John XXIII Lectures* 1 (1966) 122-131.
- PRZEKOP E., Kanoniczna autonomia patriarchów wschodnich według dekretu "Orientalium Ecclesiarum", in: *Wiadomości kościelne Archidiecezji w Bstoku* 3 (1977), Heft 2, 92-105.
- PRZEKOP E., Pozycja prawna patriarchy wschodniego kościoła katolickiego (Die Rechtsposition des Patriarchen in der katholischen Ostkirche), Lublin 1976.
- PUJOL C., Adnotationes ad Declarationem Practicam Vocis 'Aggregatus', in: *Periodica* 59 (1970) 344-354.
- PUJOL C., De Extensione Iurisdictionis Ecclesiarum Particularium Orientalium, in: *Periodica* 65 (1976) 509-528.
- PUJOL C., De sensu vocis 'aggregatus' (Vaticanum II, Decr. Orientalium Ecclesiarum n.7), in: *Periodica* 50 (1971) 251-271.
- REZAC J., Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus, in: *Concilium* 5 (1969) 623-630.
- RONCAGLIA M.P., Papauté, patriarchat, cardinalat. Point de vue historico-juridique d'une partie de l'Église melkite catholique après le Concile Vatican II, in: *Proche Orient Chrétien* 23 (1973) 166-171.
- RONZANI A., Patriarca, in: *Enciclopedia del Diritto* 23, 263-271.
- SCHULZ W., Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung gegenüber den zivilen Autoritäten in ihren Patriarchatsgebieten. Kanonistische Überlegungen zu einer vergessenen Norm des katholischen Ostkirchenrechts, in: *Iustus Iudex. Festgabe für P. Wesemann*, hrsg. v. K. Lüdicke, H. Mussinghoff u. H. Schwendenwein, Essen 1990, 675-692.
- ZUZEK I., Compiti del Coetus III e IV, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 70-92.
- ZUZEK I., De patriarchis et Archiepiscopis Maioribus, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 31-52.

Caput I De electione Patriarcharum

PRZEKOP E., Quid in electione patriarcharum ad normas iuris pro ecclesiis catholicis orientalibus vigentis peragenda servetur quidque mutetur? in: *Kanon 3* (1977) 271-293.

Caput II De iuribus et obligationibus Patriarcharum

AYMANS W., Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 367-389.

VRIES W., Das "Collegium Patriarcharum", in: *Concilium* 1 (1965) 655-663.

DUPREY P., La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale, in: *Proche Orient Chrétien* 20 (1970) 123-145.

EID E., La Synodalité dans la tradition orientale, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 9-27.

EID E., La sinodalità nella tradizione orientale, in: *La sinodalità nell'ordinamento canonico* (1991) 59-84.

FALTIN D., L'institution synodale dans le Concile Vatican II, in: *Kanon 2* (1974) 39-52.

HAJJAR J., Les synodes d'Églises orientales Catholiques et l'Evêque de Rome, in: *Kanon 2* (1974) 53-99.

MADEY J., The Syro-Malankara Church (1930-1980): Towards a Synodal Structure, in: *Christian Orient* 1 (1980) 42-52.

NEDUNGATT G., Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts, in: *Concilium* 28 (1992) 396-408.

SALACHAS D., Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica, in: *Nicolaus* 6 (1978) 221-249.

Caput III De Synodo Episcoporum Ecclesiae patriarchalis

AYMANS W., Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 367-389.

BROGI M., Sinodi Patriarcali, Assemblee e Conferenze Episcopali di rito orientale, in: *Antonianum* 51 (1976) 250-265.

DUPREY P., La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale, in: *Proche Orient Chrétien* 20 (1970) 123-145.

EID E., La sinodalità nella tradizione orientale, in: *La sinodalità nell'ordinamento canonico* (1991) 59-84.

EID E., La Synodalité dans la tradition orientale, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 9-27.

FALTIN D., L'institution synodales dans le Concile Vatican II, in: *Kanon 2* (1974) 39-52.

FARIS J.D., Synodal Governance in the Eastern Catholic Churches, in: *Proceedings of the Canon Law Society of America* (1987) 212-226.

- HAJJAR J., Die Patriarchalsynoden im neuen Codex Canonicus für die katholischen Ostkirchen, in: *Concilium* 26 (1990) 314-325.
- HAJJAR J., Die Synoden in der Ostkirche, in: *Concilium* 1 (1965) 650-654.
- HAJJAR J., Les synodes d'Églises orientales Catholiques et l'Evêque de Rome, in: *Kanon* 2 (1974) 53-99.
- MADEY J., The Syro-Malankara Church (1930-1980): Towards a Synodal Structure, in: *Christian Orient* 1 (1980) 42-52.
- NEDUNGATT G., Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts, in: *Concilium* 28 (1992) 396-408.
- SALACHAS D., Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica, in: *Nicolaus* 6 (1978) 221-249.
- ZUZEK I., Canons de Synodo Ecclesiae patriarchalis et de Conventu patriarchali, in: *Nuntia* 7 (1978) 21-46.

Caput VIII De territorio Ecclesiae patriarchalis atque de potestate Patriarchae et Synodorum extra hoc territorium

- FALTIN D., De hierarchis extra fines territorii patriarchalis constitutis, in: *Apollinaris* 43 (1970) 546-554.
- PUJOL C., Conditio fidelis orientalis ritus extra suum territorium, in: *Periodica* 4 (1984) 489-504.
- THÉRIAULT M., Canonical Questions Brought About by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas, in: *CLSN* (1990) 32-49.
- THÉRIAULT M., Canonical Questions Brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Ius Ecclesiae* 3 (1991) 201-232.
- ZUZEK I., Canons Concerning the Authority of Patriarchs over the Faithful of their own Rite who Live Outside the Limits of Patriarcal Territory, in: *Nuntia* 6 (1978) 3-33.

Tit. V De Ecclesiis archiepiscopalibus maioribus

- Schema canonum de Constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 19 (1984) 3-90.
- La nuova revisione dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: *Nuntia* 22 (1986) 3-124.
- CHIMY H., De figura Archiep. Majoris in Jure Canonico Orientali vigente, Rom 1968.
- ZUZEK I., Compiti del Coetus III e IV, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 70-92.

ZUZÉK I., De patriarchis et Archiepiscopis Maioribus, in: Nuntia 2 (1975/76) 31-52.

Vgl. insgesamt die Literatur zu Tit. IV.

Tit. VI De Ecclesiis metropolitanis ceterisque Ecclesiis sui iuris

Schema canonum de Constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium, in: Nuntia 19 (1984) 3-90.

La nuova revisione dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: Nuntia 22 (1986) 3-124.

ZUZÉK I., Compiti del Coetus III e IV, in: Nuntia 3 (1975/76) 70-92.

Vgl. insgesamt die Literatur zu Tit. IV

can. 156: ORIOLI G., La collazione del pallio, in: Nuntia 2 (1975/76) 88-96.

Tit. VII De eparchiis et Episcopis

The Scheme of the Canons. De Paroeciis, de Vicariis paroecialibus, de Rectoribus ecclesiarum ac de Protopresbyteris, in: Nuntia 9 (1979) 62-89.

Schema canonum de Constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium, in: Nuntia 19 (1984) 3-90.

La nuova revisione della seconda parte dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: Nuntia 23 (1986) 3-104.

BROGI M., Eparchial Structure = Characteristics of the Eparchial Structure in the New Law for the Oriental Churches, in: C. Gallagher (Hrsg.), *The Code of Canons of the Oriental Churches. An Introduction*, Rom 1991, 59-70.

BROGI M., The Norms on Eparchies and Bishops, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 108-120.

DE CLERCQ C., *Decreta viginti synodorum eparchialium orientalium catholicorum* (= *Ecclesiae particulare aeo moderno* 1), Rom 1971.

ERDÖ P., La participation des Évêques Orientaux à la conférence épiscopale. Observations au 1^{er} § du Canon 450, in: *Apollinaris* 64 (1991) 295-308.

ZUZÉK I., *Canons de Episcopis*, in: Nuntia 9 (1979) 3-61.

ZUZÉK I., Compiti del Coetus III e IV, in: Nuntia 3 (1975/76) 70-92.

Caput I De Episcopis

Art. I De electione Episcoporum

- KHOURY J., Die Bischofswahl in den Ostkirchen, in: *Concilium* 17 (1981) 549-555.
- KHOURY J., La scelta dei Vescovi nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali: Apollinaris 65 (1992) 77-91.
- PAARHAMMER H., Bischofsbestellung im CCEO. Patriarchen- und Bischofswahl und andere Formen der Bischofsbestellung, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 390-407.
- WOJNAR M., The Choosing of Bishops, edited by W.W. Basset - The Canon Law Society, Hartford, in: *The Participation of the Clergy and Laity in the Election of Bishops According to the Discipline of Oriental Catholic Churches*, Conn. 1971, 61-73.

Caput II De organis Episcopum eparchialem in regimine eparchiae adiuvantibus

- AYMANS W., Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 367-389.
- BROGI M., Sinodi Patriarcali, Assemblee e Conferenze Episcopali di rito orientale, in: *Antonianum* 51 (1976) 250-265.
- DUPREY P., La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale, in: *Proche Orient Chrétien* 20 (1970) 123-145.
- EID E., La sinodalità nella tradizione orientale, in: *La sinodalità nell'ordinamento canonico* (1991) 59-84.
- EID E., La Synodalité dans la tradition orientale, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 9-27.
- FALTIN D., L'institution synodale dans le Concile Vatican II, in: *Kanon* 2 (1974) 39-52.
- FARIS J.D., Synodal Governance in the Eastern Catholic Churches, in: *Proceedings of the Canon Law Society of America* (1987) 212-226.
- HAJJAR J., Les synodes d'Églises orientales Catholiques et l'Évêque de Rome, in: *Kanon* 2 (1974) 53-99.
- MADATHIKANDATHIL G., The Catholic Bishops' Conference of India: an Interecclesial Assembly, Rom 1989 (unpublished dissertation).
- MADEY J., The Syro-Malankara Church (1930-1980): Towards a Synodal Structure, in: *Christian Orient* 1 (1980) 42-52.
- NEDUNGATT G., Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts, in: *Concilium* 28 (1992) 396-408.
- NIJME E., Der Eparchierat im orientalischen Recht, in: *Concilium* 1 (1965) 639-645.

SALACHAS D., Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica, in: Nicolaus 6 (1978) 221-249.

Art. V De protopresbyteris

SINAL A., The Scheme of the Canons. *De Paroeciis, de Vicariis paroecialibus, de Rectoribus ecclesiarum ac de Protopresbyteris*, in: Nuntia 9 (1979) 62-89.

Caput III und Cap IV De paroeciis, de parochis et de vicariis paroecialibus bzw De rectoribus ecclesiarum

SINAL A., The Scheme of the Canons. *De Paroeciis, de Vicariis paroecialibus, de Rectoribus ecclesiarum ac de Protopresbyteris*, in: Nuntia 9 (1979) 62-89.

Tit. VIII De exarchiis et exarchis

La nuova revisione della seconda parte dello *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, in: Nuntia 23 (1986) 3-104.

ZUZEK I., Compiti del Coetus III e IV, in: Nuntia 3 (1975/76) 70-92.

Tit. IX De conventibus hierarcharum plurium ecclesiarum sui iuris

Vgl. insgesamt die Literatur zu Tit. IV Caput III.

Tit. X De clericis

Schema canonum de clericis et laicis, in: Nuntia 13 (1981) 81-118.

Schema canonum de clericis nella nuova revisione, in: Nuntia 20 (1985) 59-127.

GUTIÉRREZ D.J.A., The Clergy in the Latin and Oriental Codes, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parrecattil*, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 121-151.

NEDUNGATT G., More Canons on Clericis in General, in: Nuntia 7 (1978) 7-20.

NEDUNGATT G., On Clericis in General, in: Nuntia 3 (1975/76) 54-69.

ZUZEK I., Compiti del Coetus III e IV, in: Nuntia 3 (1975/76) 70-92.

Can. 327: PETZOLD H., Der Subdiakonat im byzantinischen Eherecht unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Praxis in den orthodoxen Kirchen und im römisch-katholischen Ostkirchenrecht, in: *Kyrios* 8 (1968) 33-62.

Caput I De institutione clericorum

Art. I De seminariis erigendis et regendis

NEDUNGATT G., Clerical Formation and Seminaries, in: *Nuntia* 8 (1979) 68-84.

Caput III De iuribus et obligationibus clericorum

POSPISHIL V., Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas, in: *Diakonia* 12 (1976) 133-156; 259-280.

POSPISHIL V.J., Clerical Celibacy in the Eastern Rite Catholic Dioceses in the United States and Canada, *Diakonia* 2 (1967), Heft 2, 137-155.

Tit. XI De laicis

Schema canonum de clericis et laicis, in: *Nuntia* 13 (1981) 81-118.

Schema canonum de laicis et de christifidelium consociationibus nella nuova revisione, in: *Nuntia* 21 (1985) 3-39.

HABBI J., La participation des fidèles dans la vie de l'Église d'Orient (Assyro-chaldéenne), in: *Kanon* 3 (1977) 90-95.

NEDUNGATT G., The New Oriental Canon Law on Lay People, in: *Vachanadhara* 10 (1991) 15-21.

REZAC J., De laicis deque Consociationibus christifidelium ac de officiis ecclesiasticis et de Jure Ecclesiae patrimoniali, in: *Nuntia* 5 (1977) 40-51.

REZAC J., I laici nel diritto canonico orientale vigente e le proposte per la revisione di questo diritto, in: *Kanon* 3 (1977) 131-142.

SYNEK E.M., (K)eine katholische Alternative? Der Kodex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen, in: *Una Sancta* 48 (1993) 67-83.88.

Tit. XII De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae

Schema canonum de Monachis ceterisque Religiosis necnon de sodalibus aliorum Institutorum vitae consecratae, in: *Nuntia* 11 (1980) 3-53.

La nuova revisione dei canoni "De Monachis ceterisque Religiosis necnon de sodalibus aliorum Institutorum vitae consecratae", in: *Nuntia* 16 (1983) 3-108.

ALWAN H., La vie religieuse dans la nouvelle codification orientale, in: *Al-*

- Manarat, Numéro spécial, N° 2-3 (1988) 165-176, 439.
- ANDRÉS D.J., Observaciones introductorias al título "De Monachis Ceterisque Religiosis" del CCEO, in: *Apollinaris* 65 (1992) 137-147.
- BEYER J., De vita consecrata in iure utriusque codicis orientalis et occidentalis, in: *Periodica de re canonica* 81 (1992) 283-302.
- BROGI M., Ammissione di candidati di rito orientale in *Instituti Religiosi Latini*, in: *Antonianum* 54 (1979) 701-732.
- JAEGER D.-M. A., Observations on Religious in the Oriental Code, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 152-180.
- MINISCI T., I canoni de Monachis, in: *Nuntia* 4 (1977) 3-15.
- MINISCI T., I canoni de Monachis - pars secunda, in: *Nuntia* 6 (1978) 42-55.
- ORIOLO G., Progetto di schema *De Monachis ceterisque Religiosis necnon de solidibus Institutorum vitae consecratae*, in: *Nuntia* 8 (1979) 30-67.
- POSPISHIL V.J., The Archimandrite, in: *Diakonia* 14 (1978) 214-231.
- POSPISHIL V.J., The Religious in the New Oriental Codification, in: *John XXIII Lectures* 1 (1966) 113-121.

Tit. XIII De christifidelium consociationibus

- Schema canonum de laicis et de christifidelium consociationibus* nella nuova revisione, in: *Nuntia* 21 (1985) 3-39.
- REZAC J., De laicis deque Consociationibus christifidelium ac de officiis ecclesiasticis et de Jure Ecclesiae patrimoniali, in: *Nuntia* 5 (1977) 40-51.

Tit. XIV De evangelizatione gentium

- Relatione circa la *denua recognito dello Schema canonum de evangelizatione gentium*, *Magisterio ecclesiastico et oecumenismo*, in: *Nuntia* 17 (1983) 3-65.
- Schema canonum de evangelizatione gentium*, *magisterio ecclesiastico et oecumenismo*, in: *Nuntia* 12 (1981) 3-36.

Tit. XV De magisterio ecclesiastico

Relatione circa la *denua recognito dello Schema canonum de evangelizatione gentium*, *Magisterio ecclesiastico et oecumenismo*, in: Nuntia 17 (1983) 3-65.

Schema canonum de evangelizatione gentium, magisterio ecclesiastico et oecumenismo, in: Nuntia 12 (1981) 3-36.

NEDUNGATT G., Ecclesiastical Magisterium. Ecumenism. Canons Translated for Code of Eastern Canon Law. 1986 Draft, English Translation, Brooklyn- New York 1987.

NEDUNGATT G., The Schema *De magisterio ecclesiastico* - Part I, in: Nuntia 10 (1980) 65-86.

NEDUNGATT G., The Schema *De magisterio ecclesiastico* - Part II, in: Nuntia 11 (1980) 55-75.

NEDUNGATT G., Magisterio ecclesiastico nei due Codici, in: Apollinaris 65 (1992) 313-328.

ZUZEK I., Compiti del Coetus III e IV, in: Nuntia 3 (1975/76) 70-92.

Caput I De Ecclesiae munere docendi in genere

NEDUNGATT G., The Teaching Function of the Church in Oriental Canon Law, in: Studia Canonica 23 (1989) 39-60.

Tit. XVI De cultu divino et praesertim de sacramentis

Denua recognito dello schema dei canoni sul Culto divino e Sacramenti, in: Nuntia 15 (1982) 3-97.

Schema canonum de cultu divino et praesertim de sacramentis, in: Nuntia 10 (1980) 3-64.

PRZEKOP E., Die Sakramente im Kirchenrecht der katholischen Ostkirchen, in: Der kirchliche Osten 35 (1980), Heft 3/4, 81-83.

PRZEKOP E., Sakramenty swiete w prawie Katolickich Kosciolow Wschodnich (Die hl. Sakramente im Recht der katholischen Ostkirchen), Lublin 1979.

SALACHAD D., L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Bologna 1991.

ZUZEK I., Aspekte des Sakramentenrechtes des christlichen Ostens, in: Concilium 4 (1968) 627-634.

Cann. 670-671: BROGI M., "Communicatio in sacris" tra cattolici e cristiani orientali non cattolici, in: Antonianum 53 (1978) 170-193.

Cann. 670-671: BROGI M., Ulteriori possibilità di "communicatio in sacris"?, in: Antonianum 60 (1985) 459-477.

Cann. 670-671: DE VRIES W., *Communicatio in Sacris*. Gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostchristen im Licht der Geschichte, in: *Concilium* (1965) 271-281.

Cann. 670-671: KANON VIII: Ökumenismus und Interkommunion aus rechtlicher Sicht (1987).

Cann. 670-671: LANNE E., La "communicatio in sacris" du point de vue catholique romain, in: *Kanon* 8 (1987) 135-149.

Cann. 670-671: MADEY J., Sakramentengemeinschaft von Orthodoxen und Katholiken: zum Problem der vollen "communicatio in sacris", in: *Kyrios* 10 (1970) 243-251.

Cann. 670-671: MANNA S., Il riconoscimento dei sacramenti delle altre chiese da parte della chiesa cattolica romana, in: *Kanon* 8 (1987) 119-134.

Caput I De baptismo

DAOUD M., Un nouveau Schéma de canons de *Baptismo*, in: *Nuntia* 4 (1977) 16-28.

SALACHAS D., L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Bologna 1991.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. De Baptismo, chrismate et eucharistia, in: *Nuntia* 4 (1977) 41-71.

Caput II De chrismatione sancti myri

MARUSYN M., L'unzione col santo Myron, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 13-20.

SALACHAS D., L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Bologna 1991.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. De Baptismo, chrismate et eucharistia, in: *Nuntia* 4 (1977) 41-71.

Caput III De Divina Eucharistia

De Divina Eucharistia, in: *Nuntia* 4 (1977) 37-40.

FERRARI G., Breve Esposizione dei lavori sui canoni de divina Eucharistia, in: *Nuntia* 4 (1977) 29-40.

SALACHAS D., L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino, Rom 1991.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. De Baptismo, chrismate et eucharistia, in: *Nuntia* 4 (1977) 41-71.

Caput IV De sacramento poenitentiae

FERRARI G., I canoni sulla penitenza e sull'unzione degli infermi, in: *Nuntia* 6 (1978) 56-65.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni de Poenitentia, unzione infirmorum, in: *Nuntia* 6 (1978) 66-79.

Caput V De unctione infirmorum

FERRARI G., I canoni sulla penitenza e sull'unzione degli infermi, in: *Nuntia* 6 (1978) 56-65.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni de Poenitentia, unctione infirmorum, in: *Nuntia* 6 (1978) 66-79.

Caput VI De sacra ordinatione

METZ R., Les Nouveaux Projets des canons de Sacramento Sacerdotii, in: *Nuntia* 7 (1978) 47-63.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione. De Sacramento ordinis, de locis et temporibus sacris, de culto divino, in: *Nuntia* 7 (1978) 64-103.

Caput VII De matrimonio

BASSETT W., The Bond of Marriage. An Ecumenical Interdisciplinary Study, Notre Dame, IN 1968.

DEMEL S., Die kanonische Eheschließungsform im Recht der unierten Ostkirchen. Ein Vergleich des CCEO/1990 mit dem CIC/1983, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 418-440.

FRANCK B., Contribution théologique et canonique au rapprochement des Églises d'Occident et d'Orient dans la doctrine, la discipline et la pastorale du mariage, in: *Revue de Droit canonique* 34 (1984) 40-74.

GALLAGHER C., Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches, in: *Studia Canonica* 24 (1990) 69-90.

NAVARRETE U., Adnotationes ad instructionem "Matrimonii Sacramentum", in: *Periodica* 55 (1966) 755-769.

NAVARRETE U., Il matrimonio in Oriente e Occidente (Rezension des gleichnamigen Buches von Prader), in: *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992) 563-569.

POSPISHIL V.J., Eastern Catholic Marriage Law, Brooklyn 1991.

POSPISHIL V.J., The Eastern Christian Churches and the Question of Remarriage of Divorced Catholics, in: *Diakonia* 1 (1966), Heft 4, 302-314.

PRADER J., De iuris Matrimonialis recognitione, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 21-30.

PRADER J., Der Ehebegriff im Orientalischen Kodex. Unterschiedliche Bestimmungen zwischen dem CCEO und dem CIC, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 408-417.

PRADER J., Disputationes Coetus consultorum "De lege Matrimoniali applicanda", in: *Nuntia* 5 (1977) 52-62.

PRADER J., Il Matrimonio in Oriente e Occidente (Kanonika 1), Rom 1992.

PRADER J., Il matrimonio nel mondo, Padua 1986.

PRADER J., Labor Consultorum Commissionis circa canones de Matrimonio, in: *Nuntia* 8 (1979) 3-29.

- SCHWARZENBERG C., Il problema del matrimonio nel decreto conciliare "Ecclesiarum orientalium" con particolare riferimento ai principi fondamentali del misticismo teologico del cristianesimo orientale, in: *Rivista di Diritto Ecclesiastico* (1970)
- SIEGLE B., *Marriage Today. Commentary on Eastern and Latin Code, Also the Orthodox Church*, New York 1979, 3. Aufl.
- VADAKUMCHERRY J., Marriage Laws in the Code of Canon Law and the Code of Canons of the Eastern Churches, in: *Studia Canonica* 26 (1992) 437-460.
- VADAKUMCHERRY J., Marriage Laws in the Eastern and Latin Codes, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 181-203.
- can. 776: PALATHINGAL V., The Meaning and Relevance of Consortium Totius Vitae, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 204-229.

Art. IV De matrimoniis mixtis

- BERTRAMS W., De matrimoniis mixtis, in: *Nuntius* 1 (1967) 29-38.
- BÖCKELE F., Questions théologiques touchant la révision de la législation sur les mariages mixtes, in: *Ist.* 12 (1967) 167-178.
- BREYDY M., El Decreto sobre matrimonios mixtos entre católicos y orientales, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 23 (1967) 375-392.
- CARR A.M., Marriage of Catholic with Orthodox - New Decree, in: *Homiletic and Pastoral Review* (1967) 795-796.
- CUNNINGHAM T., Mixed Marriages with Orientals, in: *Irish Ecclesiastical Record* (1967) 408.
- PRADER J., De impedimentis in matrimonio mixto, in: *Festschrift f. M. Ferid: Konflikt und Ordnung*, München 1978, 325-341.
- ABRAHAM C.A., The Order of Service of the Sacrament of Matrimony of the Syro-Malankara Church, in: *Christian Orient* 9 (1988) 68-71.
- GALLAGHER C., Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches, in: *Studia canonica* 24 (1990) 69-90.
- KANON: Oikonomia. Mischehen (1983)
- KHOURY I., Decisiones seu Sententia. S.R. Rotae in causis Ecclesiarum Orientalium (1909-1970). 2 Bd., Rom 1972.
- KHOURY J., La jurisprudence de la Sacrée Rote Romaine dans les causes des Églises Orientales, 1-2, Rom 1972.

- MADEY J., Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe nach dem Konzilsdekret "Über die katholischen Ostkirchen", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 237-243.
- MAHFOUD P., Les Mariages mixtes: Problème de licéité en droit canonique oriental actuel, in: *Apollinaris* 39 (1966) 71-92.
- MAHFOUD P., Les mariages mixtes: Étude historico-canonique, in: *Apollinaris* 38 (1965) 84-95.
- NAVARRETE U., Matrimonia mixta in Synodo Episcoporum, in: *Periodica* 57 (1968) 653-692.
- PIVONKA L.D., Ecumenical or Mixed Marriages in the New Code of Canon Law, in: *The Jurist* 43 (1982) 103-124.
- PRADER J., Die Mischehe zwischen katholischen und orthodoxen Christen mit Bezugnahme auf das Problem der Ehescheidung und Wiederverheiratung, in: *Orientalica Christiana Periodica* 49 (1983) 164-183.
- PRADER J., Interrituelle, interkonfessionelle und interreligiöse Probleme im Ehe recht des neuen CIC, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983) 408-464.
- PUJOL C., Adnotationes ad Decretum de matrimoniis mixtis inter Catholicos et Orientales baptizatos acatholicos, in: *Periodica* 59 (1967) 505-517.
- TOCANEL P., De matrimoniis mixtis, in: *Buna Vestire* 6 (1967), Heft 4, 19 ff.
- TOCANEL P., I matrimoni misti dopo il Vaticano II negli schemi delle Commissioni Pontifice, in: *Kanon* 6 (1983) 115-127.
- PRADER J., De consensu Matrimoniali condicionato, in: *Nuntia* 6 (1978) 34-41.

Caput VIII De sacramentalibus, de locis et de temporibus sacris, de cultu Sanctorum, de voto et de iureiurando

Art. III De diebus festis et paenitentiae

- can. 882:* HERBUT J., De ieiunio et abstinencia in Ecclesia Byzantina, in: *Apollinaris* 39 (1966) 158-200, 303-332, 382-432.
- ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione. De Sacramento ordinis, de locis et temporibus sacris, de culto divino, in: *Nuntia* 7 (1978) 64-103.

Tit. XVII De baptizatis acatholicis ad plenam communionem cum Ecclesia catholica convenientibus

- FALTIN D., De Legibus quibus baptizati acatholici ritui orientali adscripti tenentur, in: *Apollinaris* 35 (1962) 238-249.
- MAHFOUD P., Quel rite doit adopter le fidèle oriental acatholique qui rejoint l'Église catholique? in: *Apollinaris* 38 (1965) 175-185.

SALACHAS D., I battezzati acattolici che vengono alla piena comunione con la Chiesa Cattolica, in: *Apollinaris* 60 (1987) 227-244.

Tit. XVIII De oecumenismo seu de christianorum unitatae fovenda

Relatione circa la *denua recognito dello Schema canonum de evangelizatione gentium*, *Magisterio ecclesiastico et oecumenismo*, in: *Nuntia* 17 (1983) 3-65.

Schema canonum de evangelizatione gentium, *magisterio ecclesiastico et oecumenismo*, in: *Nuntia* 12 (1981) 3-36.

BEA A., *Coummunio* Interecclesiale ed Ecumenismo, in: I. D'Ercole/A.M. Stickler (Hrsg.), *Communione Interecclesiale: Collegialità - Primato - Ecumenismo* (*Communio* 13), Rom 1972, 1003-1019.

BERTRAMS W., De gradibus "Communione" in doctrina Concilii Vaticani I, in: *Gregorianum* 47 (1966) 286 ff.

BREYDY M., Diálogo canónico entre orientales y occidentales, in: *Estudios de Deusto* 9 (1961) 140-150.

BROGI M., Ulteriori possibilità di "communicatio in sacris"?, in: *Antonianum* 60 (1985) 459-477.

BROGI M., Aperture ecumeniche del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Antonianum* 66 (1991) 455-468.

DE VRIES W., *Communicatio in Sacris*. Gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostchristen im Licht der Geschichte, in: *Concilium* (1965) 271-281.

DUPREY P., La communion ecclésiiale - un point de vue catholique romain, in: *Kanon* 8 (1987) 23-32.

EID E., Les recents rencontres entre les Églises et leur signification canonique - point de vue catholique, in: *Kanon* 8 (1987) 85-104.

FRANCK B., Contribution théologique et canonique au rapprochement des Églises d'Occident et d'Orient dans la doctrine, la discipline et la pastorale du mariage, in: *Revue de Droit canonique* 34 (1984) 40-74.

FÜRST C.G., L'ecumenismo nel progetto del codice di diritto canonico orientale, in: AA. VV. *Portare cristo all'uomo* (Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II), *Studia Urbaniana*, Rom 1986, 227-233.

FÜRST C.G., *Ökumenismus im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Scientia Canonum. Festgabe für F. Pototschnig*, hrsg. v. H. Paarhammer/A. Rinnerthaler, München 1991, 415-428.

KANON VIII: *Ökumenismus und Interkommunion aus rechtlicher Sicht* (1987).

LANNE E., La "communicatio in sacris" du point de vue catholique romain, in: *Kanon* 8 (1987) 135-149.

- MADEY J., Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe nach dem Konzilsdekret "Über die katholischen Ostkirchen", in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 237-243.
- MADEY J., Sakramentengemeinschaft von Orthodoxen und Katholiken: zum Problem der vollen "communicatio in sacris", in: *Kyrios* 10 (1970) 243-251.
- NEDUNGATT G., *Ecclesiastical Magisterium. Ecumenism. Canons Translated for Code of Eastern Canon Law. 1986 Draft, English Translation*, Brooklyn-New York 1987.
- PARLATO V., Ecumenismo e diritto canonico, in: *Ius Canonicum* 9 (1969)
- POTZ R., Die Grade der Communio im katholischen Kirchenrecht, in: *Kanon* 8 (1987) 51-63.
- PUJOL C., Orientales ab Ecclesia Catholica seiuncti tenentur ne novo iure canonico a Pio XII promulgato? in: *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 78-110.
- SALACHAS D., L'ecumenismo nello Schema de Codice di diritto Canonico Orientale, in: *Apollinaris* 61 (1988) 1-4, 205-228, auch in: *Studi ecumenici* 4 (1988) 193-206.
- SALACHAS D., Ecumenical Significance of the New Code, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Paredattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 258-275.
- ZUZEK I., Hat die katholische Kirche die Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe nach dem II. Vatikanischen Konzil anerkannt oder nicht? in: *Österr. Archiv f. Kirchenrecht* 22 (1971) 109-128.
- ZUZEK I., La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il concilio Vaticano II, in: *La civiltà cattolica* 2904 (1971) 550-562.

Tit. XIX De personis et de actibus iuridicis

Caput I De personis

- DE CLERCO C., La part laissée au droit particulier par les canons 16-158, 221-239, 251-257, 325, concernant les personnes en droit canonique oriental, in: *Apollinaris* 35 (1962) 250-258.

Tit. XX De officiis

- REZAC J., De laicis deque Consociationibus christifidelium ac de officiis ecclesiasticis et de Jure Ecclesiae patrimoniali, in: *Nuntia* 5 (1977) 40-51.

Tit. XXII De recursibus adversus decreta administrativa

Prospetto dello schema "De processibus" dopo la sua nuova revisione, in: Nuntia 21 (1985) 40-65.

Schema canonum de tutela iurium seu de processibus, in: Nuntia 14 (1982) 3-106.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. *De beneficiis ecclesiasticis e de processibus administrativis*, in Nuntia 8 (1979) 85-100.

ZUZEK I., The Effect of Administrative Recourse in the Latin and Oriental Codes, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964) 223-247.

Tit. XXIII De bonis Ecclesiae temporalibus

Schema canonum de normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus, in: Nuntia 13 (1981) 3-56.

REZAC J., De laicis deque Consociationibus christifidelium ac de officiis ecclesiasticis et de Jure Ecclesiae patrimoniali, in: Nuntia 5 (1977) 40-51.

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. *De beneficiis ecclesiasticis e de processibus administrativis*, in Nuntia 8 (1979) 85-100.

Tit. XXIV De iudicis in genere

Prospetto dello schema "De processibus" dopo la sua nuova revisione, in: Nuntia 21 (1985) 40-65.

Schema canonum de tutela iurium seu de processibus, in: Nuntia 14 (1982) 3-106.

SARRAF Y., Les canons "De Processibus", in: Nuntia 5 (1977) 3-39.

Caput I De foro competenti

can. 1084: ZUZEK I., Trials Before a Single Judge in the Eastern Canon Law, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964) 510-525.

Tit. XXV De iudicio contentioso

Prospetto dello schema "De processibus" dopo la sua nuova revisione, in: Nuntia 21 (1985) 40-65.

Schema canonum de tutela iurium seu de processibus, in: Nuntia 14 (1982) 3-106.

Caput I De iudicio contentioso ordinario

Art. IV De litis instantiae suspensione, peremptione et renuntiatione

cann. 1199-1200: D'OSTILIO F., Sospensione o Interruzione? Opportunità di riesaminare i canoni 1518-1519 del Codex Iuris Canonici ed i canoni 1199-1200 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Apollinaris 65 (1992) 217-236.

Tit. XXVI De quibus processibus specialibus

Prospetto dello schema "De processibus" dopo la sua nuova revisione, in: Nuntia 21 (1985) 40-65.

Schema canonum de tutela iurium seu de processibus, in: Nuntia 14 (1982) 3-106.

Caput I De processibus matrimonialibus

KHOURY I., Decisiones seu Sententia. S.R. Rotae in causis Ecclesiarum Orientalium (1909-1970). 2 Bd., Rom 1972.

KHOURY J., La jurisprudence de la Sacrée Rote Romaine dans les causes des Églises Orientales, 1-2, Rom 1972.

Caput III De procedura in parochis amovendis vel transferendis

ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. *De beneficiis ecclesiasticis e de processibus administrativis*, in: Nuntia 8 (1979) 85-100.

Tit. XXVII De sanctionibus poenalibus in Ecclesia

Prospetto dello schema "De processibus" dopo la sua nuova revisione, in: Nuntia 21 (1985) 40-65.

Nota sull'operato del *Coetus Specialis* di Novembre-Dicembre 1980 riguardante lo schema "De sanctionibus poenalibus in Ecclesia", in: Nuntia 12 (1981) 78-81.

Schema canonum de sanctionibus poenalibus in Ecclesia nella nuova revisione, in: Nuntia 20 (1985) 3-58.

Schema canonum de sanctionibus poenalibus in Ecclesia, in: Nuntia 13 (1981) 59-80.

Schema canonum de tutela iurium seu de processibus, in: Nuntia 14 (1982) 3-106.

DI MATTIA G., La normativa di diritto penale nel Codex Iuris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Apollinaris 65 (1992) 149-172.

FÜRST C.G., Der Strafrechtsentwurf der päpstlichen Kommission für die Revision des orientalischen Codex Iuris Canonici, in: GS Holböck, hrsg. v. F. Pototschnig u. A. Rinnerthaler, Wien 1985, 367-385.

MUDRYJ S., La nuova revisione dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle Chiese Orientali Cattoliche, in: Nuntia 12 (1981) 37-77.

MUDRYJ S., Lo Schema dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle chiese Orientali cattoliche, in: Nuntia 4 (1977) 72-96.

ZUZEK I., Testi iniziali per il Coetus IX: *De delictis et poenis*, in: Nuntia 4 (1977) 97-127.

ZUZEK I., Notula de poenis latas sententiae in iure orientali, in: Monitor Ecclesiasticus 80 (1976) 31-52.

Tit. XXVIII De procedura in poenis irrogandis

DI MATTIA G., La normativa di diritto penale nel Codex Iuris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Apollinaris 65 (1992) 149-172.

FÜRST C.G., Der Strafrechtsentwurf der päpstlichen Kommission für die Revision des orientalischen Codex Iuris Canonici, in: GS Holböck, hrsg. v. F. Pototschnig u. A. Rinnerthaler, Wien 1985, 367-385.

Tit. XXIX De lege, de consuetudine et de actibus administrativis

Nuova revisione dello *Schema canonum de normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus*, in: Nuntia 18 (1984) 3-95.

Schema canonum de normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus, in: Nuntia 13 (1981) 3-56.

JARAWAN E., Révision des canons *De normis generalibus*, in: Nuntia 10 (1980) 87-118.

Caput I De legibus ecclesiasticis

ERICKSON J.H., Sacramental 'Economy' in Recent Roman Catholic Thought, in: The Jurist 48 (1988) 653-667.

KANON VI: Oikonomia. Mischehen (1983).

POTZ R., Ökumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der katholischen Auslegungslehre, in: Zwischen Tradition und Erneuerung (FS W.M. Plöchl), ÖAKR 35 (1985) 62-82.

ZUZEK I., L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la revision du Code de droit canonique oriental, in: *Kanon 6* (1983) 66-83.

Caput III De actibus administrativis

Art. III 2° De dispensationibus

REZAC J., De potestate dispensandi episcoporum orientalium ad normam Mp. Episcopalis potestatis. Praemisso textu integro utriusque Motu Proprio latini nempe et orientalis, Rom 1968.

Tit. XXX De praescriptione et de temporis supputatione

Nuova revisione dello *Schema canonum de normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus*, in: *Nuntia* 18 (1984) 3-95.

Schema canonum de normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus, in: *Nuntia* 13 (1981) 3-56.

Ordnung nach Autoren

- ABBASS J., Apostolic See in the New Oriental Canonical Legislation, Rom 1992.
- ABBASS J., Historical Basis for the Unqualified Use of Apostolic See, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 230-257.
- ABRAHAM C.A., The Order of Service of the Sacrament of Matrimony of the Syro-Malankara Church, in: Christian Orient 9 (1988) 68-71.
- ALESANDRO, J.A., The Revision of the Code of Canon Law: A Background Study, in: Studia Canonica 24 (1990) 91-146.
- ALWAN H., La vie religieuse dans la nouvelle codification orientale, in: Almanarat, Numéro spécial, N° 2-3 (1988) 165-176, 439.
- ANDRÉS D.J., Observaciones introductorias al título "De Monachis Ceterisque Religiosis" del CCEO, in: Apollinaris 65 (1992) 137-147.
- AYMANS W., Strutture sinodali nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Diritto Canonico e Comunione Ecclesiale in prospettiva teologica, Turin 1983, 63-90.
- AYMANS W., Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 160 (1991) 367-389.
- BASSETT W., The Bond of Marriage. An Ecumenical Interdisciplinary Study, Notre Dame, IN 1968.
- BASSETT W., The Determination of Rite (Analecta Gregoriana 157), Rom 1967.
- BEA A., *Communio* Interecclesiale ed Ecumenismo, in: I. D' Ercole/A.M. Stickler (Hrsg.), *Comunione Interecclesiale: Collegialità - Primato - Ecumenismo* 2 (Communio 13), Rom 1972, 1003-1019.
- BERTRAMS W., De gradibus "Communione" in doctrina Concilii Vaticani I., in: Gregorianum 47 (1966) 286 ff.
- BERTRAMS W., De matrimoniis mixtis, in: Nuntius 1 (1967) 29-38.
- BEYER J., De vita consecrata in iure utriusque codicis orientalis et occidentalis, in: Periodica de re canonica 81 (1992) 283-302.
- BHARANIKULANGARA K., An Introduction to the Ecclesiology and Contents of the Oriental Code, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 11-38.

- BÖCKELE F., Questions théologiques touchant la révision de la législation sur les mariages mixtes, in: *Ist.* 12 (1967) 167-178.
- BREYDY M., Diálogo canónico entre orientales y occidentales, in: *Estudios de Deusto* 9 (1961) 140-150.
- BREYDY M., El decreto conciliar "Orientalium Ecclesiarum", in: *Revista Española de Derecho Canónico* 22 (1966) 295-311.
- BREYDY M., El Decreto sobre matrimonios mixtos entre católicos y orientales, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 23 (1967) 375-392.
- BROGI M., Algumas características do "Código dos Cânones das Igrejas Orientais", in: *Direito e Pastoral* 6 (1991) 3-25.
- BROGI M., Ammissione di candidati di rito orientale in *Instituti Religiosi Latini*, in: *Antonianum* 54 (1979) 701-732.
- BROGI M., Aperture ecumeniche del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Antonianum* 66 (1991) 455-468.
- BROGI M., Codificazione del diritto comune delle Chiese orientali cattoliche, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 45 (1988) 7-30.
- BROGI M., "Communicatio in sacris" tra cattolici e cristiani orientali non cattolici, in: *Antonianum* 53 (1978) 170-193.
- BROGI M., Eparchial Structure = Characteristics of the Eparchial Structure in the New Law for the Oriental Churches, in: C. Gallagher (Hrsg.), *The Code of Canons of the Oriental Churches: An Introduction*, Rom 1991, 59-70.
- BROGI M., I cattolici orientali nel *Codex Iuris Canonici*, in: *Antonianum* 58 (1983) 218-243.
- BROGI M., Il nuovo Codice Orientale ed i latini, in: *Antonianum* 66 (1991) 35-61.
- BROGI M., La Congregazione per le Chiese Orientali, in: *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor Bonus"* (Studi Giuridici 21), Città del Vaticano 1990, 239-267.
- BROGI M., Le Chiese sui iuris nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 48 (1991) 517-544.
- BROGI M., Nomine vescovili nelle Chiese Orientali Cattoliche, in: *Kanon* 7 (1985) 124-141.
- BROGI M., Osservazioni sui Vicari Patriarcali, in: *Antonianum* 52 (1977) 165-176.
- BROGI M., Particular Law in the Future Oriental Code of Canon Law, in: C. Payngot (Hrsg.), *Homage to Mar Cariaty-Pioneer Malabar Ecumenist*, Rom 1987, 89-99.
- BROGI M., Sinodi Patriarcali, Assemblee e Conferenze Episcopali di rito orientale, in: *Antonianum* 51 (1976) 250-265.

- BROGI M., Strutture delle Chiese Orientali sui juris secondo il CCEO in: *Apollinaris* 65 (1992) 299-312.
- BROGI M., The Norms on Eparchies and Bishops, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 108-120.
- BROGI M., Ulteriori possibilità di "communicatio in sacris"?, in: *Antonianum* 60 (1985) 459-477.
- BUCCI O., Il Codice di Diritto Canonico Orientale nella storia della Chiesa, in: *Apollinaris* 55 (1982) 370-448.
- BUCCI O., Il Problema della formazione della terminologia cristiana da parte delle originarie chiese orientali: Studio linguistico e storico-giuridico, in: *Nuntia* 5 (1977) 71-95.
- BUCCI O., La genesi della struttura del diritto della Chiesa latine e del diritto delle Chiese Cristiane Orientali in rapporto allo svolgimento storico del diritto romano e del diritto bizantino, in: *Apollinaris* 65 (1992) 93-135.
- CAPPELLINI E., Con il 'Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium'. Nuove prospettive didattiche per il Diritto Canonico, in: *L'Osservatore Romano*, 14. Februar 1991, 8.
- CAPRILE G., Il nuovo codice dei canoni delle Chiese Orientali, in: *La Civiltà Cattolica*, 19. Jänner 1991, 171-177.
- CARR A.M., Marriage of Catholic with Orthodox - New Decree, in: *Homiletic and Pastoral Review* (1967) 795-796.
- CHIMY H., De figura Archiep. Majoris in Jure Canonico Orientali vigente, Rom 1968.
- CHIRAMEL J., Hierarchical Structuring in the Oriental Legislation, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 91-107.
- CHIRAMEL J., BHARANIKULANGARA K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992.
- CORRAL C., Iglesia y Estado en el Oriente Cristiano, in: *Estudios Eclesiásticos* 66 (1991) 295-305.
- CUNNINGHAM T., Mixed Marriages with Orientals, in: *Irish Ecclesiastical Record* (1967) 408 ff.

- DAOUD M., Un nouveau Schéma de canons de *Baptismo*, in: *Nuntia* 4 (1977) 16-28.
- DE BERNARDID L.M., Un caso di osmosi fra diritto canonico latino e orientale: il matrimonio segreto, in: *Ius Ecclesiae* 4 (1992) 629-636.
- DE CLERCQ C., *Decreta viginti synodorum eparchialium orientalium catholicorum* (= *Ecclesiare particolare aevo moderno 1*), Rom 1971.
- DE CLERCQ C., *Diversitas iuridica Ecclesiarum Orientalium*, in: *Apollinaris* 38 (1965) 348-371.
- DE CLERCQ C., *Fontes iuridici Ecclesiarum orientalium*, Rom 1967.
- DE CLERCQ C., *Initia iuridica Ecclesiarum Orientalium*, in: *Apollinaris* 38 (1965) 215-235.
- DE CLERCQ C., La part laissée au droit particulier par les canons 16-158, 221-239, 251-257, 325, concernant les personnes en droit canonique oriental, in: *Apollinaris* 35 (1962) 250-258.
- DEMEL S., Die kanonische Eheschließungsform im Recht der unierten Ostkirchen. Ein Vergleich des CCEO/1990 mit dem CIC/1983, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 418-440.
- DE ERCOLE I./DE VRIES A.M., *Comunione Interecclesiale: Collegialita' - Primato - Ecumenismo* 1/2 (*Communio* 12/13), Rom 1972.
- DE VRIES W., *Communicatio in Sacris. Gottesdienstliche Gemeinschaft mit den von Rom getrennten Ostchristen im Licht der Geschichte*, in: *Concilium* (1965) 271-281.
- DE VRIES W., Das "Collegium Patriarcharum", in: *Concilium* 1 (1965) 655-663.
- DE VRIES W., Das Konzilsdekret über die katholischen orientalischen Kirchen (Eine theologische Auswertung), in: *Orientierung* 29 (1965) 201-204.
- DE VRIES W., *Ecumenical Councils and the Ministry of Peter*, in: *Selection of the Papers and Minutes of the Four Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church: 1971, 1973, 1976 and 1978*, Wien 1988.
- DE VRIES W., Il Decreto Conciliare sulle Chiese Cattoliche Orientali, in: *La civiltà Cattolica* 2 (1965) 108-121.
- DE VRIES W., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963.
- DI MATTIA G., La normativa di diritto penale nel Codex Juris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Apollinaris* 65 (1992) 149-172.
- D'OSTILIO F., Sospensione o Interruzione? Opportunità di riesaminare i canoni 1518-1519 del Codex Juris Canonici ed i canoni 1199-1200 del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: *Apollinaris* 65 (1992) 217-236.
- DOUMITH M., De l'unité du code de droit dans l'Église catholique, in: *Antiochena* 1965, cahier 7 (II/3) 23-27.

- DUMONT C., Concile Oecuménique Vatican II - L'Église, l'Oecuménisme, les Églises Orientales, Paris 1965.
- DUPREY P., La communion ecclésiale - un point de vue catholique romain, in *Kanon* 8 (1987) 23-32.
- DUPREY P., La structure synodale de l'Église dans la théologie orientale, in: *Proche Orient Chrétien* 20 (1970) 123-145.
- EDELBY N., Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen? in: *Concilium* 3 (1967) 618-624.
- EDELBY N., L'authentique tradition orientale et le décret de Vatican II sur les églises orientales catholiques, in: *Kanon* 1 (1973) 59-69.
- EDELBY N., Unity or Plurality of Codes: Should the Eastern Churches have a special Code?, in: N. Edelby (Hrsg.), *Canon Law - Post Conciliar Thoughts: Renewal and Reform of Canon Law* (Concilium 28), New York/Glen Rock, 1967, 37-47.
- EDELBY N./I. DICK, Les Églises orientales catholiques: decret "Orientalium Ecclesiarum" (Unam Sanctam 76), Paris 1970.
- EID E., Discorso di S.E. Mons. Emilie Eid alla presentazione del Codice dei canoni delle Chiese orientali al sinodo dei vescovi (25.X.1990), in: *Nuntia* 31 (1990) 24-34.
- EID E., La Figure Juridique du Patriarche, Rom 1963 (third edition).
- EID E., La presentazione del codice dei canoni delle Chiese orientali (La relazione di S.E. Mons. Eid, vice-presidente delle pontificia commissione per la revisione), in: *L'Osservatore Romano*, 27. Oktober 1990, 7.
- EID E., La revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale alla luce del Decreto Conciliare "Orientalium Ecclesiarum", in: *Nuntia* 20 (1985) 128-131.
- EID E., La révision du Code de droit oriental: histoire et principes, in: *Année Canonique* 33 (1990) 11-27.
- EID E., La sinodalità nella tradizione orientale, in: *La sinodalità nell'ordinamento canonico* (1991) 59-84.
- EID E., La Synodalité dans la tradition orientale, in: *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 9-27.
- EID E., Le droit canonique oriental, in: *Al-Manarat* (1988) 3-22, 156-160.
- EID E., Les recentes rencontres entre les Églises et leur signification canonique - point de vue catholique, in: *Kanon* 8 (1987) 85-104.
- EID E., Presentation of the Code of Canons of the Eastern Churches to the Synod, October 25, 1990, in: *Synod of Bishops Committee for Information, Bulletin* 40 (1990)
- EID E., Presto il nuovo codice di Diritto Canonico Orientale, in: *Nuntia* 27 (1988) 93-94.

- EID E., ZUZEK I., Invio dello *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* all'esame dei Membri della Commissione, in: *Nuntia* 23 (1986) 109-119.
- ERDÖ P., La participation des Évêques Orientaux à la conférence épiscopale. Observations au 1^{er} § du Canon 450, in: *Apollinaris* 64 (1991) 295-308.
- ERICKSON J.H., Sacramental 'Economy' in Recent Roman Catholic Thought, in: *The Jurist* 48 (1988) 653-667.
- ESPOSITO R. F., Decreto sulle Chiese Orientali, Rom 1963.
- ESPOSITO R.F., Il Decreto concilirare sulle Chiese orientali. Testo e commentato, Rom 1966.
- FALTIN D., Codex Iuris Canonici Orientalis, in: P. Palazzini (Hrsg.), *Dictionarium Morale et Canonicum*. Bd. 1, Rom 1968, 719-722.
- FALTIN D., De hierarchis extra fines territorii patriarchalis constitutis, in: *Apollinaris* 43 (1970) 546-554.
- FALTIN D., De Legibus quibus baptizati acatholici ritui orientali adscripti tenentur, in: *Apollinaris* 35 (1962) 238-249.
- FALTIN D., La codificazione del diritto canonico orientale, in: *La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali nel Cinquantesimo della fondazione 1917-1967*, Rom 1967, 121-137.
- FALTIN D., Legislatio Latino-Orientalis, in: P. Palazzini (Hrsg.), *Dictionarium Morale et Canonicum*. Bd. 3, Rom 1968, 33-36.
- FALTIN D., L'institution synodale dans le Concile Vatican II, in: *Kanon* 2 (1974) 39-52.
- FALTIN D., L'Unità della Chiesa e la legislazione canonica delle Chiese Orientali, in: *Unitas* 27 (1972) 161-188.
- FARIS J., Ein Blick auf den neuen lateinischen Kirchenrechtskodex von seiten katholischer Ostkirchen, in: *Concilium* 205 (1986) 223-227.
- FARIS J.D., Inter-ritual matters in the Revised Code of Canon Law, in: *Studia Canonica* 27 (1983) 239-259.
- FARIS J.D., Observations on the 1986 Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis, in: in Canon Law Society of America, *Proceedings of the Forty-Ninth Annual Convention*, Washington D.C. 1987, 340-359.
- FARIS J.D., Synodal Governance in the Eastern Catholic Churches, in: *Proceedings of the Canon Law Society of America* (1987) 212-226.
- FARIS J.D., The Codification and Revision of Eastern Canon Law, in: *Studia Canonica* 17 (1983) 449-485.
- FARIS J.D., *The Communion of Churches: Terminology and Ecclesiology*, New York 1985.
- FARIS J.D., *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance According to the "Code of Canons of the Eastern Churches"*, New York 1992.

- FERRARI G., Breve Esposizione dei lavori sui canoni de divina Eucharistia, in: Nuntia 4 (1977) 29-40.
- FERRARI G., I canoni sulla penitenza e sull'unzione degli infermi, in: Nuntia 6 (1978) 56-65.
- FORTINO E., La fisionomia di una Chiesa orientale cattolica nel Concilio Vaticano II: Oriente Cristiano 29 (1989) 3-18.
- FRANCK B., Contribution théologique et canonique au rapprochement des Églises d'Occident et d'Orient dans la doctrine, la discipline et la pastorale du mariage, in: Revue de Droit canonique 34 (1984) 40-74.
- FÜRST C.G., Canones Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Freiburg-Basel-Wien 1992.
- FÜRST C.G., Der Strafrechtsentwurf der päpstlichen Kommission für die Revision des orientalischen Codex Iuris Canonici, in: GS Holböck, hrsg. v. F. Pototschnig u. A. Rinnerthaler, Wien 1985, 367-385.
- FÜRST C.G., Katholisch ist nicht gleich lateinisch. Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen, in: Herder Korrespondenz 45 (1991) 136-140.
- FÜRST C.G., L'ecumenismo nel progetto del codice di diritto canonico orientale, in: AA. VV. Portare cristo all'uomo (Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II), Studia Urbaniana, Rom 1986, 227-233.
- FÜRST C.G., Ökumenismus im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Scientia Canonum. Festgabe für F. Pototschnig, hrsg. v. H. Paarhammer/A. Rinnerthaler, München 1991, 415-428.
- GALLAGHER C., Marriage in the Revised Canon Law for the Eastern Catholic Churches, in: Studia Canonica 24 (1990) 69-90.
- GALLAGHER C. (Hrsg.), The Code of Canons of the Oriental Churches, Rom 1991.
- GALLAGHER C., The Concept of 'Protos' in the Eastern Catholic Churches, in: Kanon 9 (1989) 99-111.
- GALLAGHER C., The Revised Code of Eastern Canon Law and the Second Vatican Council, in: Seminarium 38 (1987) 222-239.
- GIANNINI A., Dottrina sulla codificazione del diritto canonico orientale, in: Ephemerides Iuris Canonici 48 (1992) 29-42.
- GLINKA L., Resoconto sulla pubblicazione delle *Fonti* della Codificazione Orientale, in: Nuntia 10 (1980) 119-128.
- GREEN T.J., Reflections on the Eastern Code Revision Process, in: The Jurist 51 (1991) 18-37.
- GRESHAKE G., Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie, in: Kanon 9 (1989) 17-50.

- GUTIÉRREZ D.J.A., The Clergy in the Latin and Oriental Codes, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), The Code of Canons of the Eastern Churches. A study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parrecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 121-151.
- HABBI J., La participation des fidèles dans la vie de l'Église d'Orient (Assyro-chaldéenne), in: Kanon 3 (1977) 90-95.
- HAJJAR J., Die Patriarchalsynoden im neuen Codex Canonicus für die katholischen Ostkirchen, in: Concilium 26 (1990) 314-325.
- HAJJAR J., Die Synoden in der Ostkirche, in: Concilium 1 (1965) 650-654.
- HAJJAR J., Le Synode Permanent (Synodos Endemousa) dans l'Église Byzantine des origines au XI^{ème} siècle (OCA 164), Rom 1962.
- HAJJAR J., Les Synodes d'Églises orientales Catholiques et l'Évêque de Rome, in: Kanon 2 (1974) 53-99.
- HAJJAR J., Quelques jalons modernes de la codification canonique orientale, in: Apollinaris 35 (1962) 231-237.
- HAMBYE E.R., The Eastern Churches in India and the Syrian Tradition, in: Seminarium 38, NS 27 (1987) 364-379.
- HERBUT J., De ieiunio et abstinencia in Ecclesia Byzantina, in: Apollinaris 39 (1966) 158-200, 303-332, 382-432.
- HIEROLD E., Die Systematik des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 160 (1991) 337-345.
- HOEK J.M., Decree on Eastern Catholic Churches, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Commentary on the Documents of Vatican II Bd. 1, New York 1967, 307-330.
- HUMMER F. (Hrsg.), Orthodoxie und zweites Vatikanum. Dokumente und Stimmen aus der Ökumene, Wien 1966.
- JAEGER D.-M. A., Observations on Religious in the Oriental Code, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parrecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 152-180.
- JARAWAN E., Les canons des rites orientaux, in: Nuntia 3 (1975/76) 44-53.
- JARAWAN E., Révision des canons *De normis generalibus*, in: Nuntia 10 (1980) 87-118.
- KHOURY J., Die Bischofswahl in den Ostkirchen, in: Concilium 17 (1981) 549-555.

- KHOURY I., *Decisiones seu Sententia. S.R. Rotae in causis Ecclesiarum Orientalium* (1909-1970). 2 Bd, Rom 1972.
- KHOURY J., *La jurisprudence de la Sacrée Rote Romaine dans les causes des Églises Orientales 1-2*, Rom 1972.
- KHOURY J., *La scelta dei Vescovi nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, in: *Apollinaris* 65 (1992) 77-91.
- LANNE E., *La "communicatio in sacris" du point de vue catholique romain*, in: *Kanon* 8 (1987) 135-149.
- LANNE E., *La révision du Droit canonique oriental et le retour aux traditions authentiques de l'Orient*, in: *Irénikon* 54 (1981) 485-496.
- LYNCH J.E., *The Eastern Churches: Historical Background*, in: *The Jurist* 51 (1991) 1-17.
- MADATHIKANDATHIL G., *The Catholic Bishops' Conference of India: an Interecclesial Assembly*, Rom 1989 (unpublished dissertation).
- MADEY J., *Das Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen*, in: *Begegnung* 20 (1965) 256-260; 287-290.
- MADEY J., *Das Zweite vatikanische Konzil und die Revision des Rechtes der Ostkirchen*, in: *Catholica* 32 (1978) 188-211.
- MADEY J., *Der Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe nach dem Konzilsdekret "Über die katholischen Ostkirchen"*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 75 (1966) 237-243.
- MADEY J., *Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Sicht der neuen orientalischen Theologie*, in: *Petrus und Papst*. hrsg. v. A. Brandenburg und H.J. Urban, Münster 1977, 303-330.
- MADEY J., *Orientalium Ecclesiarum: More than Twenty Years After*, Paderborn 1987.
- MADEY J., *Sakramentengemeinschaft von Orthodoxen und Katholiken: zum Problem der vollen "communicatio in sacris"*, in: *Kyrios* 10 (1970) 243-251.
- MADEY J., *The Eastern Churches in the Diaspora. What Roman Catholics Should Know about their Brethren*, in: *Seminarium* 38, NS 27 (1987) 309-351.
- MADEY J., *The Syro-Malankara Church (1930-1980): Towards a Synodal Structure*, in: *Christian Orient* 1 (1980) 42-52.
- MAHFOUD P., *Les mariages mixtes: Étude historico-canonique*, in: *Apollinaris* 38 (1965) 84-95.
- MAHFOUD P., *Les Mariages mixtes: Problème de licéité en droit canonique oriental actuel*, in: *Apollinaris* 39 (1966) 71-92.
- MAHFOUD P., *Quel rite doit adopter le fidèle oriental acatholique qui rejoint l'Église catholique?* in: *Apollinaris* 38 (1965) 175-185.

- MALANCHARUVIL C., *The Syro-Malankara Church*, Alwaye 1973.
- MANNA S., Il riconoscimento dei sacramenti delle altre chiese da parte della chiesa cattolica romana, in: *Kanon* 8 (1987) 119-134.
- MANNA S., DISTANTE G., *Orientalium Ecclesiarum - Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche*, Casale Monferrato 1986.
- MAR BASELIOS C., *Ecclesial Perspectives Emerging from the New Code of Canon Law for the Oriental Catholic Churches*, Kottayam 1991.
- MARUSYN M., L'unzione col santo Myron, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 13-20.
- MAXIMOS V (Catholic Melkite Patriarch), *Autonomy and Collaboration between the Eastern Churches and the Universal Church*, in: *Eastern Churches Review* 3 (1970) 181-187.
- METZ R., La nouvelle codification du droit de l'Église (1959-1983), in: *Revue de Droit Canonique* 33 (1983) 158-168.
- METZ R., La première codification du droit des Églises orientales catholiques, in: R. Epp, Ch. Lefebvre, R. Metz, *Le droit et les institutions de l'Église Catholique de la fin du XVIII^{ème} siècle à 1978*, Paris 1981, 272-281.
- METZ R., La première tentative de codifier le droit des Églises orientales au XX^{ème} siècle (1927-1958), in: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier*, Toulouse 1979, 531-546.
- METZ R., La seconde codification du droit des Églises orientales à partir de 1972, in: G. Le Bras (Hrsg.), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*. Bd. 16, Paris 1981, 343-351.
- METZ R., La seconde tentative de codifier le droit des Églises orientales catholiques. Latinisation ou identité orientale?, in: *L'Année Canonique* 23 (1979) 289-309.
- METZ R., Le nouveau Code des canons des Églises Orientales, in: *Revue de Droit Canonique* 42 (1992) 99-117.
- METZ R., Les Nouveaux Projets des canons de Sacramento Sacerdotii, in: *Nuntia* 7 (1978) 47-63.
- METZ R., Quel est le droit pour les Églises orientales unies à Rome?, in: *L'Année Canonique* 30 (1987) 339-409.
- MINISCI T., I canoni de Monachis, in: *Nuntia* 4 (1977) 3-15.
- MINISCI T., I canoni de Monachis - pars secunda, in: *Nuntia* 6 (1978) 42-55.
- MUDRYJ S., *De transitu ad alium ritum (A Byzantino-Ucraino ad Latinum)*, Rom 1973.
- MUDRYJ S., La nuova revisione dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle Chiese Orientali Cattoliche, in: *Nuntia* 12 (1981) 37-77.
- MUDRYJ S., Lo Schema dei canoni riguardanti le sanzioni penali nelle chiese Orentali cattoliche, in: *Nuntia* 4 (1977) 72-96.

- NAVARRETE U., Adnotationes ad instructionem "Matrimonii Sacramentum", in: *Periodica* 55 (1966) 755-769.
- NAVARRETE U., Il matrimonio in Oriente e Occidente (Rezension des gleichnamigen Buches von Prader), in: *Orientalia Christiana Periodica* 58 (1992) 563-569.
- NAVARRETE U., Ius matrimoniale latinum et orientale, in: *Periodica* 80 (1991) 609-639.
- NAVARRETE U., Matrimonia mixta in Synodo Episcoporum, in: *Periodica* 57 (1968) 653-692.
- NEDUNGATT G., A New Code for the Oriental Churches, in: *Vidyajyoti* 55 (1991) 265-285, 327-345.
- NEDUNGATT G., Autonomy, Autocephaly, and the Problem of Jurisdiction Today, in: *Kanon* 5 (1981) 19-35.
- NEDUNGATT G., Clerical Formation and Seminaries, in: *Nuntia* 8 (1979) 68-84.
- NEDUNGATT G., Ecclesia universalis, particularis, singularis, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 75-87.
- NEDUNGATT G., Ecclesiastical Magisterium. Ecumenism. Canons Translated for Code of Eastern Canon Law. 1986 Draft, English translation, Brooklyn-New York 1987.
- NEDUNGATT G., Equal Rights of the Churches in the Catholic Church, in: *The Jurist* 49 (1989) 1-22.
- NEDUNGATT G., Glossario dei termini usati nel CCEO, in: *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede* 1990 (1992) 904-914.
- NEDUNGATT G., Il Codice delle Chiese orientali, in: *Civiltà Cattolica* 143 (1992) 133-144, 325-338.
- NEDUNGATT G., La giurisdizione delle Chiese particolari, in: *Unitas* 31 (1976) 180-198; 261-285.
- NEDUNGATT G., Le Chiese Cattoliche orientali e il nuovo codice dei canoni, in: *La Civiltà Cattolica* 143 (1992) 325-338.
- NEDUNGATT G., Magisterio ecclesiastico nei due Codici in: *Apollinaris* 65 (1992) 313-328.
- NEDUNGATT G., More Canons on Clericis in General, in: *Nuntia* 7 (1978) 7-20.
- NEDUNGATT G., On Clericis in General, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 54-69.
- NEDUNGATT G., Presentazione del CCEO, in: *Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali della Santa Sede* 1990 (1992) 889-903.
- NEDUNGATT G., Synodalität in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des Kanonischen Rechts, in: *Concilium* 28 (1992) 396-408.
- NEDUNGATT G., The Glossary of Terms Used in CCEO, in: *The Jurist* 52 (1992)

- NEDUNGATT G., The New Oriental Canon Law on Lay People, in: Vachanadhara 10 (1991) 15-21.
- NEDUNGATT G., The New Oriental Code, in: Vidyajyoti 55 (1991) 171-172.
- NEDUNGATT G., The Schema *De magisterio ecclesiastico* - Part I, in: Nuntia 10 (1980) 65-86.
- NEDUNGATT G., The Schema *De magisterio ecclesiastico* - Part II, in: Nuntia 11 (1980) 55-75.
- NEDUNGATT G., The Syro-Malabar Church under the New Oriental Code, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 276-300.
- NEDUNGATT G., The Teaching Function of the Church in Oriental Canon Law, in: Studia Canonica 23 (1989) 39-60.
- NEDUNGATT G., The Title of the New Canonical Legislation, in: Studia Canonica 19 (1985) 61-80.
- NEDUNGATT G., The Title of the New Oriental Code, in: Studia Canonica 25 (1991) 465-476.
- NIJME E., Der Eparchierat im orientalischen Recht, in: Concilium 1 (1965) 639-645.
- O'CONNEL P.A., Vatican II: The Decree on the Catholic Eastern Churches, Dublin 1965.
- O'DONOGHUE C., Some Notes on Pastoral and Canonical Matters in Latin and Oriental Rites (Compiled by a Committee of the Canon Law Society of Australia), 1970 (offset).
- ONCLIN W., Ordinatio Ecclesiae Universae in specie ad Ecclesias Rituales sui iuris quod attinet, in: Revue de droit canonique 30 (1980) 304-317.
- ORIOLI G., I lavori della Commissione dalla sua istituzione al 21 Giugno 1975, in: Nuntia 1 (1975/76) 20-22.
- ORIOLI G., La collazione del pallio, in: Nuntia 2 (1975/76) 88-96.
- ORIOLI G., Progetto di schema. *De Monachis ceterisque Religiosis necnon de solidabus Institutionum vitae consecratae*, in: Nuntia 8 (1979) 30-67.
- ORTIZ DE URBINA I., Decreto sulle Chiese Orientali cattoliche, Turin 1967.
- PAARHAMMER H., Bischofsbestellung im CCEO. Patriarchen- und Bischofswahl und andere Formen der Bischofsbestellung, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 160 (1991) 390-407.

- PALATHINGAL V., The Meaning and Relevance of Consortium Totius Vitae, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecatil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 204-229.
- PAPANDREOU D., Stimmen der Orthodoxie zu Grundfragen des II. Vatikanums, Freiburg 1969.
- PARLATO V., Alcuni problemi attuali del diritto canonico orientale, in: Atti del Congresso internazionale di Diritto Canonico, Mailand 1971.
- PARLATO V., Ecumenismo e diritto canonico, in: *Ius Canonicum* 9 (1969)
- PETZOLD H., Der Subdiakonat im byzantinischen Eherecht unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Praxis in den orthodoxen Kirchen und im römisch-katholischen Ostkirchenrecht, in: *Kyrios* 8 (1968) 33-62.
- PIVONKA L.D., Ecumenical or Mixed Marriages in the New Code of Canon Law, in: *The Jurist* 43 (1982) 103-124.
- PODIPARA P.J. (ed. X. Koodapuzha), The Canonical Sources of the Syro-Malabar Church, Vadavathoor 1986.
- PORUNNEDOM J., Right of the Syro-Malabar Church for an All-India Jurisdiction, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecatil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law, Alwaye 1992, 301-318.
- PORUNNEDOM J., The All-India Jurisdiction of the Syro-Malabar Church. A Historical-Juridical Study, Rom 1991 (dissertation).
- POSPISHIL V.J., Clerical Celibacy in the Eastern Rite Catholic Dioceses in the United States and Canada, *Diakonia* 2 (1967), Heft 2, 137-155.
- POSPISHIL V.J., Compulsory Celibacy for the Eastern Catholics in the Americas, in: *Diakonia* 12 (1976) 133-156; 259-280.
- POSPISHIL V.J., Eastern Catholic Marriage Law, Brooklyn 1991.
- POSPISHIL V.J., *Ex Occidente Lex. From the West - the Law. The Eastern Catholic Churches under the Tutelage of the Holy See of Rome*, New York 1979.
- POSPISHIL V.J., *Interritual Canon Problems in the United States and Canada*, Chesapeake 1955.
- POSPISHIL V.J., *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Church of II Vatican Council*, New York 1965.
- POSPISHIL V.J., Patriarchowie wschodni w swietle dekretu Soboru Watykańskiego II *De Ecclesiis Orientalibus Catholicis* (Die orientalischen Patriarchen im Lichte des Dekrets über Ostkirchen), in: *Roczn. teol.-kanon.* 18 (1971) 109-142.
- POSPISHIL V.J., The Archimandrite, in: *Diakonia* 14 (1978) 214-231.

- POSPISHIL V.J., The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches in the Light of the Re-codification of their Canon Law, in: *Kanon* 5 (1981) 36-71.
- POSPISHIL V.J., The Eastern Catholic Codification, in: *Diakonia* 21 (1987) 141-154.
- POSPISHIL V.J., The Eastern Christian Churches and the Question of Remarriage of Divorced Catholics, in: *Diakonia* 1 (1966), Heft 4, 302-314.
- POSPISHIL V.J., The Patriarchate in the Law of the Eastern Catholic Churches, in: *John XXIII Lectures* 1 (1966) 122-131.
- POSPISHIL V.J., The Religious in the New Oriental Codification, in: *John XXIII Lectures* 1 (1966) 113-121.
- POSPISHIL V.J./FARIS J.D., The New Latin Code of Canon Law and Eastern Catholics, Brooklyn 1984.
- POTZ R., Das katholische Ostkirchenrecht nach dem Zweiten Vatikanum, in: *Il diritto Ecclesiastico* 1 - 2 (1978) 204-219.
- POTZ R., Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990 - Gedanken zur Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts, in: *Scientia Canonum*. Festgabe für F. Pototschnig zum 65. Geburtstag. hrsg. v. H. Paarhammer u. A. Rinnerthaler, München 1991, 399-414.
- POTZ R., Die Grade der *Communio* im katholischen Kirchenrecht, in: *Kanon* 8 (1987) 51-64.
- POTZ R., Die Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. hrsg. v. J. Listl, H. Müller u. H. Schmitz, Regensburg 1983, 57-65.
- POTZ R., Ökumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonistischen Auslegungslehre, in: *Zwischen Tradition und Erneuerung* (FS W.M. Plöchl), *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35 (1985) 62-82.
- PRADER J., Das Eherecht der orientalischen Kirchen, in: A. Bergmann/M. Ferid, *Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht* Bd 1, Frankfurt, 16-32.
- PRADER J., De consensu Matrimoniali condicionato, in: *Nuntia* 6 (1978) 34-41.
- PRADER J., De impedimentis in matrimonio mixto, in: *Festschrift f. M. Ferid: Konflikt und Ordnung*, München 1978, 325-341.
- PRADER J., De iuris Matrimonialis recognitione, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 21-30.
- PRADER J., Der Ehebegriff im Orientalischen Kodex. Unterschiedliche Bestimmungen zwischen dem CCEO und dem CIC, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 408-417.
- PRADER J., Die Mischehe zwischen katholischen und orthodoxen Christen mit Bezugnahme auf das Problem der Ehescheidung und Wiederverheiratung, in: *Orientalica Christiana Periodica* 49 (1983) 164-183.
- PRADER J., Die religionsverschiedene Ehe zwischen Katholiken und Muslimen, in: *People on the Move*. Bd 22, Vatikan 1992, 35-67.

- PRADER J., *Disputationes Coetus consultorum "De lege Matrimoniali applicanda"*, in: *Nuntia* 5 (1977) 52-62.
- PRADER J., *Il Matrimonio in Oriente e Occidente (Kanonika 1)*, Rom 1992.
- PRADER J., *Il matrimonio nel mondo*, Padua 1986.
- PRADER J., *Interritueller, interkonfessioneller und interreligiöser Probleme im Eherecht des neuen CIC*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983) 408-464.
- PRADER J., *Labor Consultorum Commissionis circa canones de Matrimonio*, in: *Nuntia* 8 (1979) 3-29.
- PRIMETSHOFER B., *Interritueller Verkehrsrecht im CCEO*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 160 (1991) 346-366.
- PROVOST J.H., *Some Practical Issues for Latin Canon Lawyers from the Code of Canons of Eastern Churches*, in: *The Jurist* 51 (1991) 38-66.
- PRZEKOP E., *Die Sakramente im Kirchenrecht der katholischen Ostkirchen*, in: *Der kirchliche Osten* 35 (1980), Heft 3/4, 81-83.
- PRZEKOP E., *Kanoniczne aspekty dekretu "Orientalium Ecclesiarum" a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego*, in: *Prawo Kanoniczne* 20 (1977) 295-306.
- PRZEKOP E., *Kanoniczna autonomia patriarchów wschodnich według dekretu "Orientalium Ecclesiarum"*, in: *Wiadomości kościelne Archidiecezji w Bstoku* 3 (1977), Heft 2, 92-105.
- PRZEKOP E., *Pozycja prawna patriarchy wschodniego kościoła katolickiego (Die Rechtsposition des Patriarchen in der katholischen Ostkirche)*, Lublin 1976.
- PRZEKOP E., *Quid in electione patriarcharum ad normas iuris pro ecclesiis catholicis orientalibus vigentis peragenda servetur quidque mutetur?* in: *Kanon* 3 (1977) 271-293.
- PRZEKOP E., *Sakramenty święte w prawie Katolickich Kościołów Wschodnich (Die hl. Sakramente im Recht der katholischen Ostkirchen)*, Lublin 1979.
- PRZEKOP E., *Zagadnienia autentycznej tradycji wschodniej w dekrecie "Orientalium Ecclesiarum"*, in: *Wiadomości Kościelne Archidiec. w Bstoku* 4 (1987), Heft 3, 67-79.
- PUJOL C., *Adnotationes ad Declarationem Practicam Vocis 'Aggregatus'*, in: *Periodica* 59 (1970) 344-354.
- PUJOL C., *Adnotationes ad Decretum de matrimoniis mixtis inter Catholicos et Orientales baptizatos acatholicos*, in: *Periodica* 56 (1967) 505-517.
- PUJOL C., *Comentario de la Declaración de la S.C. para las Iglesias Orientales (25-III-1979)*, in: *Revista Española de Derecho Canónico* 26 (1970) 397-404.
- PUJOL C., *Conditio fidelis orientalis ritus extra suum territorium*, in: *Periodica* 4 (1984) 489-504.

- PUJOL C., *Decretum Concilii Vaticani II "Ecclesiarum Orientalium"*. Textus et Commentarium, Rom 1970.
- PUJOL C., *De Extensione Iurisdictionis Ecclesiarum Particularium Orientalium*, in: *Periodica* 65 (1976) 509-528.
- PUJOL C., *De sensu vocis 'aggregatus' (Vaticanum II, Decr. Orientalium Ecclesiarum n.7.)*, in: *Periodica* 50 (1971) 251-271.
- PUJOL C., *Distinctio inter 'ritum' et 'iurisdictionem'*, in: *Periodica* 70 (1981) 193-219.
- PUJOL C., *Il decreto Conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*, in: *Unitas* 20 (1965) 167-181.
- PUJOL C., *Lecciones de la codificación canonica oriental (en vistas de una revisión del Código de Derecho latino)*, in: *Estudios de Deusto* 9 (1961) 119-139.
- PUJOL C., *Orientales ab Ecclesia Catholica seiuncti tenenturne novo iure canonico a Pio XII promulgato?* in: *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966) 78-110.
- PUJOL C., *The Care and Organization of Particular Churches (Second Vatican Council-Decree "Orientalium Ecclesiarum", n.4)*. (*Orientalia Christiana Analecta* 186), Rom 1970, 209-224.
- PUJOL C., *Vaticano II - El unico pueblo de Dios - Decreto "Orientalium Ecclesiarum"*. Texto y Comentario, Madrid 1968.
- RAI P., *Église Locale et Église Rite*, in: *Proche Orient Chrétien* 21 (1970) 290-288.
- REZAC J., *De hodierna competentia S.C. pro Ecclesiis Orientalibus*, in: *The Malabar Church (Orientalia Christiana Analecta 186)*, Rom 1970, 225-236.
- REZAC J., *De laicis deque Consociationibus christifidelium ac de officiis ecclesiasticis et de Jure Ecclesiae patrimoniali*, in: *Nuntia* 5 (1977) 40-51.
- REZAC J., *De potestate dispensandi Episcoporum orientalium*, in: *Periodica* 57 (1968) 3-79.
- REZAC J., *De potestate dispensandi episcoporum orientalium ad normam Mp. Episcopalis potestatis. Praemisso textu integro utriusque Motu Proprio latini nempe et orientalis*, Rom 1968.
- REZAC J., *Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen und der Ostkirchen im allgemeinen über die Gläubigen ihres Ritus*, in: *Concilium* 5 (1969) 623-630.
- REZAC J., *I laici nel diritto canonico orientale vigente e le proposte per la revisione di questo diritto*, in: *Kanon* 3 (1977) 131-142.

- RIZZI M., *Transitus Ritus*, in: P. Palazzini, *Dictionarium Morale et Canonicum*. Bd. 4, Rom 1968, 536-547.
- ROCA M.J., *Consideraciones en torno al VIII "Münchener Kanonistisches Symposium" sobre el Código de cánones para las Iglesias orientales*, in: *Ius Canonicum* 63 (1992) 341-348.
- ROHBAN L., *Codification du droit Canonique Oriental*, in: *Apollinaris* 65 (1992), 237-298.
- RONCAGLIA M.P., *Papauté, patriarcat, cardinalat. Point de vue historico-juridique d'une partie de l'Église mélikite catholique après le Concile Vatican II*, in: *Proche Orient Chrétien* 23 (1973) 166-171.
- RONZANI A., *Patriarca*, in: *Enciclopedia del Diritto* 23, 263-271.
- SACRA CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Oriente cattolico - Cenni storici e statistici*. 4.ed., Rom 1974, 57-59.
- SAID E.S., *Les Églises orientales et leurs droits hier, aujourd'hui... demain*, Paris 1989.
- SALACHAS D., *Ecclesia Universa et Ecclesia sui iuris nel Codice latino e nel Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, in: *Apollinaris* 65 (1992) 65-76.
- SALACHAS D., *Ecumenical Significance of the New Code*, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Pappalardo, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 258-275.
- SALACHAS D., *I battezzati acattolici che vengono alla piena comunione con la Chiesa Cattolica*, in: *Apollinaris* 60 (1987) 227-244.
- SALACHAS D., *Il Codice delle Chiese orientali*, in: *Il Regno-Attualità* 36 (1991) 51-52.
- SALACHAS D., *Il concetto ecclesiologico e canonico di "Chiese Orientali" (Ecclesiae sui iuris)*, in: *Oriente Cristiano* 1 (1990).
- SALACHAS D., *Il principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica*, in: *Nicolaus* 6 (1978) 221-249.
- SALACHAS D., *Istituzioni di Diritto Canonico delle Chiese Cattoliche Orientali. Strutture ecclesiali del CCEO*, Rom 1993.
- SALACHAS D., *L'ecumenismo nello Schema de Codice di diritto Canonico Orientale*, in: *Apollinaris* 61 (1988) 1-4, 205-228, auch in: *Studi ecumenici* 4 (1988) 193-206.
- SALACHAS D., *Le "status" ecclésiologique et canonique des Églises orientales "sui iuris" et des Églises orthodoxes autocéphales*, in: *L'Année Canonique* 33 (1990) 29-56.
- SALACHAS D., *L'iniziazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Bologna 1991.

- SARRAF Y., Les canons "De Processibus", in: Nuntia 5 (1977) 3-39.
- SCHOENBECHLER R., Principles Which Govern the Revision of the Code of Canon Law, in: Readings, Cases, Materials in Canon Law: A Textbook for Ministerial Students (1990) 84-92.
- SCHULZ W., Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung gegenüber den zivilen Autoritäten in ihren Patriarchatsgebieten. Kanonistische Überlegungen zu einer vergessenen Norm des katholischen Ostkirchenrechts, in: Iustus Iudex. Festgabe für P. Wesemann. hrsg. v. K. Lüdicke, H. Mussinghoff u. H. Schwendenwein, Essen 1990, 675-692.
- SCHWARZENBERG C., Il problema del matrimonio nel decreto conciliare "Ecclesiarum orientalium" con particolare riferimento ai principi fondamentali del misticismo teologico del cristianesimo orientale, in: Rivista di Diritto Ecclesiastico (1970)
- SIEGLE B., Marriage Today. Commentary on Eastern and Latin Code, Also the Orthodox Church, New York 1979, 3. Aufl.
- SIMON C., I Ruteni: passato e presente, in: Civiltà Cattolica 141.3 (1990) 400-412.
- SINAL A., The Scheme of the Canons. *De Paroeciis, de Vicariis paroecialibus, de Rectoribus ecclesiarum ac de Protopresbyteris*, in: Nuntia 9 (1979) 62-89.
- SYNEK E.M., (K)eine katholische Alternative? Der Kodex für die katholischen Ostkirchen und die Frauen, in: Una Sancta 48 (1993) 67-83.88.
- SZENTIRMAI A., The Legal Language of the New Code of Canon Law of the Oriental Churches, in: The Jurist 22 (1962) 39-70.
- TAFT R.F., Eastern-Rite Catholicism: Its Heritage and Vocation, Glen Rock 1963.
- TAUTU A. L., Relazione sulla stampa della Series III delle Fonti della Codificazione Orientale, in: Nuntia 3 (1975/76) 93-100.
- THAZHAT A., The juridical Sources of the Syro-Malabar Church, Vadavathoor 1987.
- THÉRIAULT M., Canonical Questions Brought About by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas, in: CLSN (1990) 32-49.
- THÉRIAULT M., Canonical Questions brought about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: Ius Ecclesiae 3 (1991) 201-232.
- THOMAS F.J., Economy: An Examination of the Various Theories of Economy Held within the Orthodox Church, with Special Reference to the Economical Recognition of the Validity of Non-Orthodox Sacraments, in: Journal of Theological Studies N.S. 16 (1965) 368-420.
- THOMAS J.W., The Ecclesiological and Ecclesiastical Developments in the East and the West, in: Diakonia 6 (1971) 3-16, 135-146.

- TOCANEL P., De matrimoniis mixtis, in: *Buna Vestire* 6 (1967), Heft 4, 19 ff.
- TOCANEL P., I matrimoni misti dopo il Vaticano II negli schemi delle Commissioni Pontifice, in: *Kanon* 6 (1983) 115-127.
- THAZHATH A., *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church*, Kottayam 1987.
- URRUTIA F.J., *Canones praeliminares codicis (CIC). Comparatio cum canonibus praeliminaribus Codicis Canonum Ecclesiarum orientalium (CC)*, in: *Periodica* 81 (1992) 153-177.
- VADAKUMCHERRY J., *Marriage Laws in the Code of Canon Law and the Code of Canons of the Eastern Churches*, in: *Studia Canonica* 26 (1992) 437-460.
- VADAKUMCHERRY J., *Marriage Laws in the Eastern and Latin Codes*, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 181-203.
- VALIYAVILAYIL A., *The Notion of Sui Iuris Church*, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 57-90.
- WOJNAR M., *Decree on the Oriental Catholic Churches*, in: *The Jurist* 25 (1965) 173-255.
- WOJNAR M., *De Ritu in Codice Iuris Canonici Orientalis*, in: *Analecta OSBM.*, Ser. II, Sec. II, vol. III, fasc. 1-2, Roma 1954, 105-118.
- WOJNAR M.M., *Interritual Law in the Revised Code of Canon Law*: *The Jurist* 43 (1983) 191-198.
- WOJNAR M., *The Choosing of Bishops*, edited by W.W. Basset - *The Canon Law Society*, Hartford, in: *The Participation of the Clergy and Laity in the Election of Bishops According to the Discipline of Oriental Catholic Churches*, Conn. 1971, 61-73.
- ZANETTI U., *L'Église copte*, in: *Seminarium* 38, NS (1987) 352-363.
- ZIADÉ I., *Note sur la nécessité d'un unique Code de Droit Canonique pour l'Église*, in: *L'Orient Syrien* 11 (1966) 90-98.
- ZUZEK I., *Animadversiones quaedam in Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis Concilii Vaticani II*, in: *Periodica* 55 (1966) 266-288 (= in: *De Concilio oecumenico Vaticano II. Studia*, Rom 1966, 114-136).

- ZUZEK I., Ansichten über die künftige Struktur des ostkirchlichen kanonischen Rechts, in: *Concilium* 3 (1967) 665-675.
- ZUZEK I., Aspetti del Sacramentalismo del cristiano Orientale, in: *Concilium* 4 (1968) 627-634.
- ZUZEK I., Canons Concerning the Authority of Patriarchs over the Faithful of their own Rite who Live Outside the Limits of Patriarchal Territory, in: *Nuntia* 6 (1978) 3-33.
- ZUZEK I., Canons *de Episcopis*, in: *Nuntia* 9 (1979) 3-61.
- ZUZEK I., Canons de Synodo Ecclesiae patriarchalis et de Conventu patriarchali, in: *Nuntia* 7 (1978) 21-46.
- ZUZEK I., Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale, in: *Seminarium* 28, N.F. 15 (1975) 263-277.
- ZUZEK I., Compiti del Coetus III e IV, in: *Nuntia* 3 (1975/76) 70-92.
- ZUZEK I., De patriarchis et Archiepiscopis Maioribus, in: *Nuntia* 2 (1975/76) 31-52.
- ZUZEK I., Ein Codex für die Orthodoxen Kirchen, in: *Concilium* 5 (1969) 637-643.
- ZUZEK I., Hat die katholische Kirche die Jurisdiktion der orthodoxen Bischöfe nach dem II. Vatikanischen Konzil anerkannt oder nicht? in: *Österr. Archiv f. Kirchenrecht* 22 (1971) 109-128.
- ZUZEK I., Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (Kanonika 2), Rom 1992.
- ZUZEK I., Informatio de statu laborum Pontificia Commissionis Codici Iuris Canonici Orientalis recognoscendo, in: *Periodica* 67 (1978) 765-783.
- ZUZEK I., La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il concilio Vaticano II, in: *La civiltà cattolica* 2904 (1971) 550-562.
- ZUZEK I., Le Ecclesiae sui iuris nella revisione del Diritto Canonico, in: *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi 1987, 869-882.
- ZUZEK I., L'économie dans les travaux de la Commission Pontificale pour la revision du Code de droit canonique oriental, in: *Kanon* 6 (1983) 66-83.
- ZUZEK I., Les textes non publiés du code de droit canon oriental, in: *Nuntia* 1 (1975/76) 23-31.
- ZUZEK I., L'ordine sistematico dello Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis nella sua evoluzione, in: *Nuntia* 26 (1988) 17-99.
- ZUZEK I., Nekaj opomb k Odloku o katoliskih vzhodnih Cerkvah, in: *Kraljestvo bozje*, Triest 1966, 51-58.
- ZUZEK I., Notula de poenis latas sententiae in iure orientali, in: *Monitor Ecclesiasticus* 80 (1976) 31-52.

- ZUZEK I., Particular Law in the Code of Canons of the Eastern Churches, in: Chiramel J., Bharanikulangara K. (Hrsg.), *The Code of Canons of the Eastern Churches. A Study and Interpretation. Essays in Honour of Joseph Cardinal Parecattil, President, Pontifical Commission for the Revision of Eastern Canon Law*, Alwaye 1992, 39-56.
- ZUZEK I., Presentazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in: *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990) 591-612.
- ZUZEK I., Riflessioni circa la Costituzione Apostolica "Sacri Canones" (18 Ottobre 1990), in: *Apollinaris* 65 (1992) 53-64.
- ZUZEK I., "Testi iniziali" de Causis beatificationis et canonizationis, in: *Nuntia* 9 (1979) 90-106.
- ZUZEK I., Testi iniziali per il Coetus IX: *De delictis et poenis*, in: *Nuntia* 4 (1977) 97-127.
- ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. *De Baptismo, chrismate et eucharistia*, in: *Nuntia* 4 (1977) 41-71.
- ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni. *De beneficiis ecclesiasticis e de processibus administrativis*, in: *Nuntia* 8 (1979) 85-100.
- ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione dei canoni de Poenitentia, unctione infirmorum, in: *Nuntia* 6 (1978) 66-79.
- ZUZEK I., Testi iniziali per la revisione. *De Sacramento ordinis, de locis et temporibus sacris, de culto divino*, in: *Nuntia* 7 (1978) 64-103.
- ZUZEK I., The Ancient Oriental Sources of Canon Law and the modern Legislation for Oriental Catholics, in: *Kanon* 1 (1973) 147-160.
- ZUZEK I., The Effect of Administrative Recourse in the Latin and Oriental Codes, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964) 223-247.
- ZUZEK I., Trials Before a Single Judge in the Eastern Canon Law, in: *Orientalia Christiana Periodica* 30 (1964) 510-525.
- ZUZEK I., Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts, in: *Concilium* 1 (1965) 686-696.
- ZUZEK, I., The Patriarchal Structure According to the Oriental Code, in: C. Gallagher (Hrsg.), *The Code of Canons of the Oriental Churches: An Introduction*, Rom 1991, 40-58.

