

Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen¹

von Theodor Nikolaou, München

Wie der 1. Korintherbrief aus dem Jahr 50 oder 51 n. Chr. belegt, gibt es zwar in der Kirche von Anfang an Meinungsverschiedenheiten und Spaltungen. Aber solche Differenzen haben die Einheit der Kirche während des ersten Jahrtausends nicht ernsthaft gefährdet. Die Kirche hat sich im Gegenteil in dieser Zeit stark ausgebreitet und in den ökumenischen Konzilen ihre grundlegenden Lehren verkündet und festgehalten. Erst am Vorabend des zweiten Jahrtausends begann das große Schisma zwischen Ost- und Westkirche, das sich bekanntlich im Jahr 1204 vervollständigte, als die Kreuzfahrer Konstantinopel eroberten und einen Lateiner anstelle des rechtmäßigen Patriarchen einsetzten. Während des zweiten Jahrtausends, konkret in der Zeit der Reformation, kam es in der Westkirche zu einer weiteren großen Spaltung. In unserer Zeit, am Ende des zweiten und am Vorabend des dritten Jahrtausends, entstand eine hoffnungsvolle, neue Ära, die ökumenische Bewegung mit dem hehren Ziel, die Einheit der Kirche wiederherzustellen (Joh 17, 21). Dieses Ziel ist aus dem Bewusstsein der Kirchen heute nicht wegzudenken. Es gibt zwar immer wieder Rückschläge und retardierende Momente. Aber sie werden überwunden. Die Meldungen in der Presse bezüglich der Wiederaufnahme des offiziellen orthodox-katholischen Dialogs beweisen dies.

Als orthodoxer Theologe, der jahrzehntelang und auf verschiedenen Ebenen in diese Bewegung einbezogen ist, aber gleichzeitig die Strömungen in Ost und West unmittelbar verfolgt, erblicke ich die Hauptschwierigkeit in den unterschiedlichen Vorstellungen, die im Hinblick auf das Ziel der Kircheneinheit herrschen. Im Osten sind sie maximalistisch ausgerichtet und für die Kircheneinheit wird des Öfteren Übereinstimmung auch in unwesentlichen Lehrpunkten verlangt. Im Westen dagegen werden weitgehend minimalistische Forderungen gestellt und Unionsmodelle, wie das der „versöhnten Verschiedenheit“ oder des „differenzierten Konsenses“ befürwortet. Diese Tendenzen, die für sich auch positive Aspekte einschließen, entfesseln bezüglich der Kircheneinheit zentrifugale Kräfte und führen schließlich nicht zusammen.

Deshalb ist es erforderlich, dass die Kirchen gemeinsam ein **Kriterium**, eine Art „Richtschnur des Glaubens“², entwickeln, welches ihnen erlauben würde,

¹ Der vorliegende Beitrag ist eine erweiterte und mit Fußnoten versehene Fassung meiner Abschiedsvorlesung vom 5. Juli 2005.

unterschiedliche Tendenzen gründlicher in Dialog miteinander zu bringen und vor allem konkrete Lehrdifferenzen exakter beurteilen zu können und nach Möglichkeit zu klären. Ein solches Kriterium erblickt man orthodoxerseits in der Tradition der Kirchenväter. Aus diesem Grund habe ich bereits bei meiner Antrittsvorlesung das Thema behandelt „Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute“³. Damals beschrieb ich eher formal, was die patristische Tradition ist, und beendete meine Ausführungen mit der Feststellung, dass die Tradition der Kirchenväter in einem vierfachen Sinne ökumenisch ist: **Erstens**, weil die Väter die christliche Botschaft in die Sprach- und Kulturformen von damals übertragen und somit ihre Universalität gesichert haben. **Zweitens**, weil die Tradition der Väter in der damaligen Ökumene von allen Christen als verbindlich angesehen und erlebt wurde. **Drittens**, weil sie auch heute allen Christen gleichermaßen zugehört und nicht das ausschließliche Erbe dieser oder jener Kirche ist. **Viertens**, weil sie die Chance zur Verwirklichung der ersehnten ökumenischen Einheit bietet. Ich möchte an dieser Stelle hinzufügen, dass die patristische Tradition, **fünftens**, auch viel offener ist, als man gewöhnlich annimmt. So kennt sie beispielsweise in der Frage der Frauenordination, die heute ökumenisch sehr umstritten ist, die Möglichkeit der Weihe von Frauen als Diakoninnen⁴.

Wenn ich jetzt bei meiner Abschiedsvorlesung den Faden wieder aufnehme und das ähnlich lautende Thema „Theologische Konstanten in der patristischen Tradition und die Einheit der Kirchen“ darlegen will, so geschieht dies mit der Absicht, diesmal auf Inhalte und konkrete Differenzierungen einzugehen, denen theologisch betrachtet eine konstante Relevanz zukommt. Es gibt in der Tat mehrere solche konstante theologische Gesichtspunkte in der patristischen Tradition, die Gegenstand dieser Vorlesung sein könnten. Ich werde jedoch meine Darlegungen exemplarisch und aus Zeitgründen auf drei Aspekte beschränken:

- a) Die Treue zum überlieferten Glauben
- b) Die Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie“ und dem „Mysterium des Heilsplanes“, d. h. zwischen „Wesenheit“ und „Energien“ Gottes
- c) Glaube und Vernunft

Die Treue zum überlieferten Glauben

Die Worte des Apostels Paulus „vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe“ (1 Kor 15, 3) sind bezeichnend für die Treue zum überlieferten Glauben der Kirche. Es handelt sich, wie Athanasios der Große unmissverständlich betont, um „die von Anfang an vorhandene Überlieferung und Lehre und den Glauben der katholischen Kirche, welche der Herr übergeben hat, die Apostel verkündet und die Väter bewahrt haben. Denn in dieser Überlieferung gründet die Kirche, und wer von dieser abfällt, ist jemand, der weder Christ ist noch Christ genannt werden kann“⁵. Die Treue zu diesem überlieferten Glauben, die von Anfang an im Leib der Kirche

² Der Ausdruck „κανὼν τῆς ἀληθείας“ (Regula Fidei) stammt bekanntlich von Irenäos von Lyon, *Contra haereses* 1, 9, 4 und 10, 1: BEP 5, 114 καὶ 115 (PG 7, 545 B καὶ 549 A). Vgl. unten, S. 165 mit Anm. 7.

³ OFo 1 (1987) 6-18.

⁴ Vgl. hierzu mehr Th. Nikolaou, *Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht. Ein Plädoyer für den Diakonat der Frau*, OFo 16 (2002) 173-191.

⁵ Athanasios der Große, *Epistola ad Serapionem* 1, 28: BEP 33, 116 (PG 26, 593).

herrscht, findet ihre klassische Formulierung im einleitenden Satz des Horos des vierten ökumenischen Konzils: „Indem wir den heiligen Vätern folgen, lehren wir ...“⁶

In diesen Zitaten wird auf konkrete Artikel des Glaubens Bezug genommen, auf das nämlich, was sich mit der Identität der Kirche und dem Wesentlichen ihres Glaubens verbindet: So spricht der Apostel Paulus vom Tod des Herrn „für unsere Sünden“, von seiner Grablegung und seiner Auferstehung. Athanasios der Große beschäftigt sich mit dem Glauben an die Heilige Trinität und das Konzil von Chalkedon lehrt die „unvermischte, unveränderte, ungeteilte, ungetrennte“ Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi. Kurz gesagt, handelt es sich um den „κανὼν τῆς ἀληθείας“ („regula veritatis“) und den Glauben „an den einen Gott Vater ... und an den einen Jesus Christus ... und an den Heiligen Geist“⁷; dieser „Kanon der Wahrheit“ lässt keine Änderungen zu und bedeutet die Rettung des Menschen.

Wenige Jahrhunderte später wird in der Ostkirche der Bezug auf den überlieferten Glauben merklich stärker betont. Maximus der Bekenner⁸ und Johannes von Damaskos⁹ prägen z. B. den bekannten Satz: „Ich werde nichts Eigenes sagen“. Auf diese Weise wird aber die notwendige Unterscheidung zwischen konstanten und unabänderlichen Inhalten des christlichen Glaubens und Elementen, die mit der Zeit hinzukommen und keinen verbindlichen Charakter besitzen, aufgehoben. Diese theologische Entwicklung gipfelt in der Auffassung von Johannes von Damaskos¹⁰: „Denn auch bei einer geringfügigen Abänderung des Überlieferten ist es so wie bei einem Bau, aus dem man Steine entfernt und ihn als Ganzes schneller zum Zusammensturz bringt“. Dieses strikte Festhalten an dem überlieferten Glauben wird im Allgemeinen auch heute von der orthodoxen Kirche bejaht.

Bei den Kirchen im Westen dagegen wird diese Haltung nicht immer voll geteilt. Diesen Gegensatz können wir in mehreren Bereichen feststellen. Ich beschränke mich hier auf folgende zwei:

1. Bezüglich der Bedeutung, welche der Tradition beigemessen wird. Wie bekannt neigen Protestanten und Katholiken seit der Reformation zu zwei auseinanderstrebenden Positionen bezüglich der Tradition der Kirche. Die einen betonen oft, dass die Heilige Schrift die einzige Quelle des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre (sola scriptura) sei, während die anderen seit dem Konzil von Trient die Tradition als eine zweite gleichwertige Quelle des Glaubens betrachten und dadurch eine Art Dualismus (Schrift und Tradition)¹¹ vertreten. Die Folge dieser

⁶ I. Karmiris, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* (= DSMn), Bd. 1, Graz 1968, S. 175.

⁷ *Irenäos*, *Contra haereses* 1, 9, 4 und 10, 1: BEP 5, 114 καὶ 115 (PG 7, 545 B καὶ 549 A).

⁸ *Maximos der Bekenner*, *Epistola* 15: PG 91, 544 D. S. auch *Ambiguorum liber*: PG 91, 1301 B.

⁹ *Johannes Damaskenos*, *Fons Scientiae*, Prologus, 60: *Kotter* I, 53 (PG 94, 525 A). Vgl. auch *Capita philosophica* 2: *Kotter* I, 55. (PG 94, 533 A).

¹⁰ *Johannes Damaskenos*, *De imag.* 1: *Kotter* III, 168 (PG 94, 1284 A). S. auch *Isidor von Sevilla*, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, praef.: PL 83, 209 A: „... lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua“. Vgl. auch die einschlägige Meinung von *Theodoros Studites*, *Epistola* II, 86: PG 99, 1332: „Ἐπεὶ δὲ περὶ Θεοῦ καὶ εἰς Θεὸν ὁ λόγος ... οὐδ' ἂν τις τῶν ἀγγέλων εἴη, τοιμήσειεν ἂν κἄν τὸ βραχύτατον παρακινήσαι ὡς διὰ τοῦτου τοῦ παντὸς εὐαγγελίου ἀνατρεπομένου“. *Photios*, *Epistola* 4, 5: *Balletas*, S. 168-169: „Auch die kleine Abweichung vom Überlieferten führt zur vollen Missachtung des Dogmas“.

¹¹ Der „Dualismus“ von Schrift und Tradition in der römisch-katholischen Kirche geht in besonderer Weise auf das Konzil von Trient zurück: *H. Denzinger - A. Schönmetzer*, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum* ..., Freiburg 1976, S. 364 f. Vgl. hierzu *J. Ratzinger*, *Tradition*, in: *LThK*, Bd. 10, Freiburg 1965, Sp. 296: „Das Konzil v. Trient bedeutet insofern eine Wende im T(raditions)begriff, als es angesichts der protestantischen

Präferenzen ist zum einen, dass beide eine unausgeglichene Beziehung zur Tradition der Kirche haben, und zum anderen, dass sie der Orthodoxen Kirche Traditionalismus vorwerfen. Vor allem protestantische Theologen bringen diesen Vorwurf zum Ausdruck (wie z. B. Friedrich Loofs¹², Adolf von Harnack¹³, Hans Freiherr von Campenhausen¹⁴ usw.), aber auch manche römisch-katholische Theologen stimmen gerne in diesen Vorwurf ein, etwa Hans Küng¹⁵. Es gibt sogar römisch-katholische Theologen, welche bei ihrer eigenen Kirche die zu starke Heranziehung von Traditionsargumenten bemängeln, wie z. B. Norbert Greinacher¹⁶, Johannes Gründel¹⁷ und andere. Es ist hier überflüssig anzumerken, dass diese Kritik in Gegensatz zu dem Vorwurf steht, den die Orthodoxen bereits seit dem Ende des ersten Jahrtausends gegen die Römisch-Katholiken und später auch gegen die Protestanten erheben. Es handelt sich um den Vorwurf der „Neuerungen“ in Glaubensangelegenheiten (der „νεωτερισμοί“ bzw. der „καινοτομίες“).

2. Der zweite Bereich betrifft die Bedeutung der Synodalität der Kirche, näherhin der ökumenischen Konzile. Für die Orthodoxe Kirche besitzen die Entscheidungen der sieben gemeinsamen ökumenischen Konzile eine derartige Relevanz, dass sie sich als Kirche der sieben ökumenischen Konzile versteht.¹⁸ Anders verläuft aber die Entwicklung im Westen. Schon seit der Zeit des heiligen Augustin beginnt sich die Meinung durchzusetzen, dass die Entscheidungen der ökumenischen Konzile verbessert werden können (emendatio), d. h. dass spätere Konzile die Vorherigen korrigieren können¹⁹. Diese Ansicht ist teilweise richtig, insofern sie sich auf die Begrifflichkeit der Konzilsbeschlüsse bezieht. Es kann jedoch nicht um Abänderung der Inhalte von

Ablehnung der T. diese als einen neben der Schrift stehenden eigenen Bereich herauszustellen genötigt war (D 783 f). Als Folge davon trat in der nachtridentinischen Theologie die Auffassung der T. **als einer zweiten Materialquelle neben der Schrift** immer mehr in den Vordergrund, wenn sie auch nie allein herrschend wurde“. Es ist bemerkenswert, daß auch das II. Vatikanum diesbezüglich gelegentlich hieran anknüpft (vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 2, 9: *LThK*, Bd. 13, Freiburg 1967, S. 525), obwohl im selben Dekret der Trend zur Überwindung des Dualismus spürbar ist. Von Interesse für die neuere westliche Problematik ist die Arbeit von P. Lengsfeld, *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1962.

¹² Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, hg. v. K. Aland, 1. Teil, Halle (Saale) 1950, S. 261 ff.

¹³ Vgl. A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hg. und kommentiert v. Tr. Rendtorff, Gütersloh 1999, S. 209 f. Vgl. auch E. Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg i.Br./München 1952, S. 242.

¹⁴ Griechische Kirchenväter, Stuttgart 1961, S. 169: „Die griechische Theologie ist an ihrem Traditionalismus langsam erstickt ... Die ‚Väter‘ waren so heilig geworden, daß sie zuletzt keine Söhne mehr zeugen konnten, die ihnen an Lebenskraft gleichkamen.“

¹⁵ Vgl. H. Küng, *Christ sein*, München/Zürich 1974, S. 491.

¹⁶ Römisch statt katholisch. Der neue Weltkatechismus ein Desaster, *Süddeutsche Zeitung*, 9./10. Januar 1993, S. 113.

¹⁷ Nach Johannes Gründel (Hilfe oder Hindernis? *Zur Debatte* 23/5, 1993, 6) bevorzugt der neue Katechismus der Römisch-katholischen Kirche „die Argumentation, die auf der Macht (d. h. des Papstes) und der Tradition basiert“ (das Autoritäts- und Traditionsargument).

¹⁸ Bezeichnend dafür ist der Brief von Theodoros Studites an die Kaiser Michael und Theophilos: Epistola II, 199: PG 99, 1600 B-1612 C. Refutatio 30: PG 99, 472 ff. Epistola II, 162: PG 99, 1516 A. Vgl. auch den Horos des Konzils von 879-880: I. Karmiris, DSMn, Bd. 1, S. 268 und 269. Siehe hierzu Johan Meijer, A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880, (Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975, S. 267. Vgl. darüber hinaus Photii, Epistola 1, 5: Balettas, S. 140-142. Mansi 13, 349 E: „Εἴ τις οὐ παραδέχεται τὴν καθ' ἡμᾶς ἀγίαν ταύτην καὶ οἰκουμένην ἐβδόμην σύνοδον ... ἀνάθεμα ἔστω ἀπὸ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ τῶν ἁγίων οἰκουμένων ἐπὶ συνόδων“. Vgl. auch Th. Nikolaou, Die Synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, *Ofo* 5 (1991) 215-221.

¹⁹ Die gegenteilige Ansicht wird manchmal unter Berufung auf Augustin (De baptismo contra donatistas, 2, 14: CSEL, 51, 178 f) vertreten.

Konzilsentscheidungen gehen, die ökumenisch rezipiert wurden. Die Lehre von der *emendatio* hat deshalb *erstens* zur Minderung der Bedeutung der ökumenischen Konzile in den Reihen der Römisch-katholischen Kirche geführt. Diese Entwicklung wurde insbesondere durch die Auffassungen von der Fülle der Vollmachten des Papstes (Primat und Unfehlbarkeit) beschleunigt und durch den Sieg des Papsttums gegen den Konziliarismus im Mittelalter vervollständigt. Heute – auf der Basis des seit 1983 geltenden neuen Codex Iuris Canonici der römisch-katholischen Kirche – ist die Lehre verstetigt worden, dass die ökumenischen Konzile mehr oder weniger nur Beratungsorgane des Papstes sind (vgl. die Kanones 336-341). Auch bei den Protestanten, in deren Reihen oft eine Vielfalt von Meinungen herrscht, erfahren die Konzile eine geringere Wertschätzung als bei den Orthodoxen. Sowohl diese Geringschätzung der Autorität der Konzile, als auch die allgemeine Entwicklung der Theologie im Westen haben *zweitens* die bekannte Theorie von der Dogmenentwicklung mit sich gebracht, die insbesondere in den neuscholastischen Kreisen des 19. und 20. Jahrhunderts gepflegt wurde.

Aus all dem, was bereits gesagt wurde, ergibt sich die Notwendigkeit der Selbstprüfung und der Modifizierung mancher Thesen der Kirchen auf dem Weg zur Einheit: Sollten vielleicht die westlichen Kirchen nicht die ursprüngliche Beziehung zur Tradition der Kirche überdenken und wiederherstellen, da die Tradition in ihrem umfassenden Sinne die Identität der Kirche selbst und das konstante Element ihres Glaubens durch die Jahrhunderte hindurch ist? Ist es infolgedessen nicht so, dass die Tradition weder selbständige Quelle des christlichen Glaubens sein kann, wie es gelegentlich in der römisch-katholischen Theologie behauptet wird, noch vernachlässigt werden darf, wie dies unter den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen manchmal üblich ist? Sollte man nicht stärker den überlieferten Glauben beachten, insbesondere wie dieser in den Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile seinen Ausdruck gefunden hat? Sollte die Römisch-katholische Kirche sich nicht fragen, ob speziell ihr Dogma über den Primat und die Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom mit dem von Anfang an überlieferten Glauben vereinbar ist und ob sie nicht zum synodalen Prinzip der Kirche, so wie dieses im ersten Jahrtausend erlebt wurde, zurückkehren sollte?

Andererseits muss auch die Orthodoxe Kirche sich fragen lassen, ob nicht doch die Unterscheidung zwischen wichtigen und weniger wichtigen Artikeln des Glaubens notwendig ist; ob sie nämlich nicht unbedingt akzeptieren sollte, dass es auch für die Kirchenväter eine „Ordnung“ bzw. eine „Hierarchie der Wahrheiten“ des Glaubens gibt, was übrigens auch im zweiten Vatikanum²⁰ betont wurde? Kein geringerer als Patriarch Photios hat bereits in seinem Schreiben von 861 das ökumenische **Prinzip**²¹ aufgestellt, dass man zwischen grundlegenden Glaubenswahrheiten, die in den ökumenischen Konzilen entschieden wurden und für alle Gläubigen heilsnotwendig sind, und solchen, die sekundär sind bzw. nur von einigen Christen übernommen wurden, d. h. eine Art Lokaltraditionen bilden, unterscheiden muss. Eine Abweichung von den fundamentalen Glaubenswahrheiten ist unzulässig, bei den unwichtigeren kommt es dagegen darauf an, ob man sie übernommen hat, so dass es schädigend wäre, wenn

²⁰ Der Ausdruck „ordo seu ‚hierarchia‘ veritatum“ wurde auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil verwendet: Unitatis redintegratio 11: *LThK* Bd. 13, S. 86. Vgl. auch *Th. Nikolaou*, Die Einheit der Kirche angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen, *Ofo* 12 (1998) 80.

²¹ *Photios*, Epistola 3, 6: *Balletas*, S. 154. Siehe auch *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 110 f. *Ders.*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (*VIOTh* 8), St. Ottilien 2005, S. 169 ff.

man sie missachten würde, oder ob man sie nicht übernommen hat. Letzteres kann man aber den betreffenden Christen nicht zum Vorwurf machen und man kann auch nicht erwarten, dass sie sich diese Lokaltraditionen zu Eigen machen. Dieses Prinzip ist zweifellos auch für die ökumenischen Beziehungen von heute und in der Zukunft von größter Bedeutung. Denn, wenn jemals die christlichen Kirchen sich einigen sollten, dann nur auf dieser Basis. Deshalb sollte die orthodoxe Kirche eventuelle maximalistische Forderungen vermeiden und den anderen Kirchen keine Last auferlegen „als nur das Notwendige“ (Apg 15, 28). Sollten wir schließlich nicht alle, Orthodoxe und nicht Orthodoxe, zusammen „den Kanon der Wahrheit“ wieder entdecken? Sollten wir nicht zusammen zwischen der Tradition und den Traditionen unterscheiden lernen, zwischen den Wahrheiten, die inhaltlich für unser Heil absolut notwendig sind und darum keiner Entwicklung unterliegen, und jenen, welche die Lehre der Kirchen im weiteren Sinne ausmachen und deshalb weniger verbindlicher Ausdruck des Glaubens, des sakramentalen Lebens und der (kirchlichen) Ordnung sind?

2. Die Unterscheidung zwischen „Dogma der Theologie“ und „Mysterium des Heilsplanes“ bzw. zwischen „Wesenheit“ und „Energien“ Gottes

Wie jede Geisteswissenschaft lebt auch die Theologie von Arbeitshypothesen, Reflexionen, Differenzierungen und Erkenntnissen, welche die Zeit überleben, in der sie formuliert wurden. Zu den theologischen Reflexionen und Präzisionen führender griechischer Kirchenväter, die sich vor allem im 4. Jahrhundert mit Irrlehren bezüglich der Trinitätslehre haben auseinandersetzen müssen, gehören einige Unterscheidungen, die in der Heiligen Schrift gründen und für die christliche Theologie und Kirche aller Zeiten grundlegend und verbindlich sind. So beispielsweise die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung bzw. zwischen Ungeschaffenem (ἄκτιστον) und Geschaffenem (κτιστόν), zwischen Theologie und Oikonomie, genauer gesagt, zwischen dem „**Dogma der Theologie**“ (δόγμα θεολογίας) und dem „**Mysterium des Heilsplanes**“ (μυστήριον οἰκονομίας) oder zwischen Wesenheit (οὐσία) und Energien (ἐνέργειαι) Gottes. Solche Differenzierungen sind von fundamentaler Bedeutung und sehr aufschlussreich, weil sie von vorneherein die Grenzen christlicher Theologie und dementsprechend die Grenzen dessen anzeigen, was über Gott in Wort, Schrift und Bild ausgesagt werden kann.

Besonders relevant ist die patristische Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie“ und dem „Mysterium des Heilsplanes“²². Unter „Dogma der Theologie“ verstehen die Kirchenväter die Lehre über den Dreieinigigen Gott. Die Trinitätslehre ist die Theologie im eigentlichen Sinne. Danach und im Sinne der Heiligen Schrift²³ ist es unmöglich, Gott auszudrücken, und noch unmöglicher, ihn zu begreifen²⁴. Mit anderen Worten: Gott ist dem menschlichen Verstand einfach unzugänglich und unbegreifbar; er

²² Vgl. *Gregor der Theologe*, Oratio 38, 8: BEP 60, 67 (PG 36, 320 B). *Basileios der Große*, Adv. Eunomium 2, 3: BEP 52, 188 (PG 29, 577 A). *Maximos der Bekenner*, Disputatio cum Pyrrho: PG 91, 348 C. *Johannes Damaskenos*, De fide orth. 1, 2: Kotter II, 8 (PG 94, 792 B). *Theodoros Studites*, Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff. Ant. II, 4: PG 99, 353 D. Adv. icon.: PG 99, 496 D f. „Ἄλλος γὰρ λόγος θεολογίας, καὶ ἕτερος οἰκονομίας, ἐν οἷς οὐ τὰ αὐτὰ ἔστι δογματίζειν“. Epistola II, 158: PG 99, 1493 D f. *Nikolaos Kabasilas*, De vita in Christo 2: PG 150, 533 BC.

²³ Vgl. Joh 1, 18; 1 Tim 6, 16; 1 Joh 4, 12.

²⁴ *Gregor der Theologe*, Oratio 28, 4: BEP 59, 221 (PG 36, 29 CD): „φράσαι μὲν (sc. Θεόν) ἀδύνατον ... νοῆσαι δὲ ἀδυνατώτερον“.

ist „jenseits aller Wesenheit und menschlichen Begreifens“²⁵. Nur Gott kennt sich selbst, die Menschen dagegen wissen weder was noch wie Gott ist (οὐδ' ὅτι ποτέ ἔστιν ἴσμεν τὸ Θεῖον, ἢ ὃ τί πέρ' ἔστιν)²⁶. Wenn wir über Gott sprechen, verwenden wir dreierlei Begriffskategorien: über sein Wesen, sein Wirken und die Beziehung der drei Personen zueinander²⁷.

Im Hinblick auf sein Wesen benutzen wir apophatische (verneinende) Begriffe: Gott ist unkörperlich, unbeschreibbar, unsichtbar, immateriell, unendlich, unbegrenzt, ohne Gestalt etc. Dieses apophatische Element in der Theologie haben die kirchlichen Schriftsteller und Väter des Ostens stets betont. Klemens von Alexandrien²⁸ spricht davon, dass das Göttliche „unsichtbar ... und unaussprechlich (ist) ... denn das Eine wird nicht geteilt und ist deshalb unendlich ... also auch ohne Gestalt und ohne Namen“. Nach Gregor dem Theologen²⁹ ist „das Göttliche unbenennbar ... weder der Verstand hat die Wesenheit Gottes in irgendeiner Weise begriffen noch wurde sie von der menschlichen Stimme erfasst“. Gregor von Nyssa³⁰ geht sogar noch etwas weiter und betont: „Die Erkenntnis des göttlichen Wesens ist der gesamten intellegiblen Natur unzugänglich und wird durch Negation bestimmt“; die Begriffe, die wir auf Gottes Natur beziehen, „machen Götzen aus Gott und verkünden nicht Gott“. Indem Johannes von Damaskos³¹ diese patristische Lehre zusammenfasst, stellt er lakonisch fest: „Das Göttliche ist unendlich und unbegreifbar und nur dies ist begreifbar: seine Unendlichkeit und Unbegreifbarkeit“. In direkter Anlehnung an den Damaskener und in profunder Kenntnis der vorangegangenen Theologiegeschichte betont auch Theodoros Studites, dass Gott von allen Theologen aller Zeiten als völlig unerfassbar und unumschreibbar bekannt wird³².

²⁵ Athanasios der Große, *Contra gentes* 2: BEP 30, 32 (PG 25, 5 CD): „ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρώπινης ἐπινοίας“. Vgl. auch *Contra gentes* 35: BEP 30, 61 (PG 25, 69 AB).

²⁶ Theodoros Studites Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff.

²⁷ Gregor der Theologe, *Oratio* 29, 16: BEP 59, 246 f (PG 36, 96 A), wo er zwischen Begriffen, die sich erstens auf das Wesen (ὀνόματα οὐσίας), zweitens auf die Energien (ὀνόματα ἐνεργείας) und drittens auf die Relation zwischen den drei Personen beziehen (ὀνόματα σχέσεως, z. B. πατὴρ oder υἱὸς = σχέσις, πρὸς τι) unterscheidet. An einer anderen Stelle (*Oratio* 30, 18-19: BEP 59, 262 f [PG 36, 125]) meint er mit Hinweis auf einige Schriftstellen (Ex 3, 14; Dtn 4, 24; Hebr 12, 29; Ex 20, 2; Jes 42, 8 und Ex 15, 3), dass, wenn menschliche Begriffe „wohl irgendwie sich auf das Wesen (Gottes) beziehen“ (μᾶλλον πως τῆς οὐσίας ὀνόματα), dann sind es die Namen „ὁ ὢν“ (der Seiende) und „ὁ Θεός“ (Gott). Alle anderen Begriffe beziehen sich entweder auf die „Herrschaft“ (ἐξουσία) oder den „Heilsplan“ (οἰκονομία) Gottes, d. h. auf die Energien.

²⁸ Stromata 5, 12: BEP 8, 146 (PG 9 121 AB): „ἀόρατον ... καὶ ἄρρητον ... ἀδιάρητον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον ... καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον“. Stromata 5, 11-12: BEP 8, 242 (PG 9 397 C ff): „ἀσθενὴς γὰρ φύσει ὁ ἀνθρώπου λόγος καὶ ἀδύνατος φράσαι θεόν, οὐ τοῦνομα λέγω ... οὐδὲ τὴν οὐσίαν (ἀδύνατον γὰρ), ἀλλὰ τὴν δύναμιν καὶ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ“.

²⁹ *Oratio* 30, 17: BEP 59, 262 (PG 36, 125 BC): „Τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον ... οὐσίαν Θεοῦ παντελὺς ἡ νοῦς κερῶρηκεν, ἢ φωνῇ περιέλαβε“.

³⁰ *De vita Moysis*: BEP 65 A, 143 (PG 44, 377 AB): „πάση τῇ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος. ... παντὸς νοήματος ... ἐν περινοίᾳ τινὶ καὶ στοχασμῷ τῆς θείας φύσεως γινόμενον εἰδῶλον Θεοῦ πλάσσαντος καὶ οὐ Θεὸν καταγγέλλοντος“. Hom. in cant. 3: BEP 66, 147 (PG 44, 820 D): „Die göttliche Natur liegt jenseits jeglichen Fassungsvermögens. Unsere Gedanken sind ein Götzte dessen, was gesucht wird“. *Contra Eunomium* 2: BEP 67, 160 (PG 45, 937 C): „τὴν ἀπερινόητον τοῦ Θεοῦ φύσιν“.

³¹ *De fide orthodoxa* 1, 4: Kotter II, 13 (PG 94, 800 B): „Ἀπειρον οὖν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ καταληπτόν, ἢ ἀπειρίᾳ καὶ ἀκαταληψιά“. Vgl. auch 1, 12: Kotter II, 35 (PG 94, 845 B).

³² Theodoros Studites, Ant. I, 2: PG 99, 329 C: „Ἀπερίληπτον γὰρ πάντῃ τὸ Θεῖον καὶ ἀπερίγραφτον, πρὸς ἑκάστου τῶν θεολόγων ὁμολόγηται“.

Was die Menschen über Gott wissen, ihre Gotteserkenntnis, bezieht sich nach dem klassischen Ausdruck von Basileios dem Großen³³ nicht auf Gottes einfaches „**Wesen**“, das uns unzugänglich bleibt“, sondern beschränkt sich auf seine mannigfachen „**Energien**“, die „auf uns herabsteigen“. Unser Erkennen bewegt sich somit ausschließlich im Bereich der „Göttlichkeit“ (θεότης), d. h. des göttlichen Lebens und Wirkens ad extra (περί τὴν θεῖαν ἐνέργειαν)³⁴, und dringt nicht in die unzugängliche und unbegreifliche Natur Gottes ein. Auch die Namen, die wir für Gott verwenden oder sich sogar in der Heiligen Schrift finden, legen bestenfalls das aus, was **um** die göttliche Natur herum verstehbar ist; sie erfassen keineswegs das Innere der göttlichen Natur. Selbst die mystische Erfahrung bedeutet nicht Erfahrung und Erkenntnis des Wesens Gottes. Mystische Erfahrung und Gotteserkenntnis beschränken sich lediglich auf das Wirken der drei göttlichen Personen, auf die göttlichen Energien³⁵. Diese göttlichen Energien sind nichts anderes als das, wodurch Gott sich dem Menschen offenbart und mit ihm vereint; sie sind der göttliche Wille, die göttliche Macht, Gnade, Liebe, Erleuchtung, Vorsehung, das göttliche Licht, die göttlichen Charismen und Gaben schlechthin. Die göttlichen Energien sind also Gott selbst in seinem Wirken, im Mysterium der Oikonomia; sie gehören darum nicht zum Geschaffenen, sondern sind ungeschaffen.

³³ *Basileios der Große*, Epistola 234, 1: BEP 55, 283 (PG 32, 869 AB): „Ἀλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζειν οὐκ ὑπάρχοντες. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος.“ Vgl. auch *Gregor von Nyssa*, Contra Eunomium 2: BEP 68, 125-126 (PG 45, 524 AB): „Οἶδαμεν γὰρ ὅτι πάντων τῶν ὀνομάτων, δι' ὧν τὸ θεῖον διασημαίνεται, τινὰ μὲν ἐνδεικτικὰ τῆς θεῆς μεγαλωσύνης ἐστίν, αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν λεγόμενα τε καὶ νοούμενα (sc. ἄφθαρτος, ἀόρατος etc.), τινὰ δὲ ταῖς ὑπὲρ ἡμᾶς τε καὶ πᾶσαν τὴν κτίσιν ἐνεργείαις ἐπονομάζεται (sc. οἰκτίρων, ἐλεήμων etc.).“ De beatitudinibus 6: BEP 66, 409-410 (PG 44, 1269 C-1272 B): „... τῆς θεῆς φύσεως ἀπαντάσματα (sc. ἀγιασμός, καθαρότης), δι' ὧν ὁ Θεὸς ὁράται.“ *Gregor der Theologe*, Oratio 30, 19: BEP 59, 263 (PG 36, 128 AB). *Johannes Damaskenos*, De fide orth. 1, 4: *Kotter* II, 13 (PG 94, 800 B): „ἐπὶ Θεοῦ, τί ἐστιν, εἰπεῖν ἀδύνατον κατ' οὐσίαν“. Περί τῆς θεῆς ἐνεργείας ειδικώτερα βλ. 1, 14: *Kotter* II, 42-43 (PG 94, 860 C): „ἡ θεία ἑλλαμψις καὶ ἐνέργεια, μία οὐσα καὶ ἀπλή, καὶ ἀμερής, καὶ ἀγαθοειδὴς ἐν τοῖς μεριστοῖς ποικιλλομένη καὶ τοῖς πᾶσι τὰ τῆς οἰκείας φύσεως συστατικὰ νέμουσα, μένει ἀπλή πληθυνομένη μὲν ἐν τοῖς μεριστοῖς ἀμερίστως, καὶ τὰ μεριστὰ πρὸς τὴν ἑαυτῆς ἀπλότητα συνάγουσα καὶ ἐπιστρέφουσα. Πάντα γὰρ αὐτῆς ἐφίεται καὶ ἐν αὐτῇ ἔχει τὴν ὑπαρξιν. Καὶ αὐτὴ μὲν τοῖς πᾶσι τοῦ εἶναι, καθὼς ἔχει φύσεως μεταδίδωσιν καὶ αὐτὴ ἐστὶ τῶν ὄντων τὸ εἶναι, καὶ τῶν ζώντων ἡ ζωὴ, καὶ τῶν λογικῶς ὄντων ὁ λόγος, καὶ τῶν νοερῶν ὄντων ἡ νόησις. Αὐτὴ ὑπὲρ νοῦν οὐσα, καὶ ὑπὲρ λόγον, καὶ ὑπὲρ ζώην, καὶ ὑπὲρ οὐσίαν.“ *Euthymii Zigabens*, Panoplia Dogmatica 3: PG 130, 132 A: „Μεθεκτός μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ (sc. Seines Wirkens in der Welt), ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μηδὲν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἡ τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἡ τῆς σοφίας αὐτοῦ, ἡ τινος τῶν τοιοῦτων, ἅπερ ἔχει πάντα καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἐξαίρετως.“

³⁴ *Gregor von Nyssa*, Quod non sint tres dii: BEP 68, 175 (PG 45, 124 D): „ἐνέργειαν σημαίνει καὶ οὐχὶ φύσιν τὸ τῆς θεότητος ὄνομα“; siehe auch BEP 68, 176 (PG 45, 125 B-D). Wenn man diese Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energie Gottes nicht berücksichtigt, dann kommt man zu Verwechslungen auch bei dem Vergleich zwischen der Güte Gottes und der des Menschen, den Gregor zieht; siehe z. B. *Ph. Böhner - E. Gilson*, *Christliche Philosophie* von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn 1954, S. 113.

³⁵ *Gregor von Nyssa*, Quod non sint tres dii: BEP 68, 173-174 (PG 45, 121 A): „ταῖς τῆς Γραφῆς ὑποθήκαις ἐπόμενοι ἀκατονόμαστον τε καὶ ἄφραστον αὐτὴν (sc. die göttliche Natur) μεμαθήκαμεν καὶ πᾶν ὄνομα, εἴτε παρὰ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας ἐξηύρηται εἴτε παρὰ τῶν Γραφῶν παραδέδοται, τῶν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν νοουμένων ἐρμηνευτικὸν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν“. BEP 68, 176 ff (PG 45, 105 A ff). *Hom.* in Cant. 3: BEP 66, 146-147 (PG 44, 820 C-821 A): „... ἡ θεία φύσις πάσης ὑπέροκειται καταληπτικῆς διανοίας. Τὸ δὲ περὶ αὐτῆς ἡμῖν ἐγγιγνόμενον νόημα ὁμοίωμα ἐστὶ τοῦ ζητουμένου“. De vita Moysis: BEP 65A, 159 (PG 44, 404 B): „ἴδιον δὲ γνώρισμα τῆς θεῆς φύσεως ἐστὶ τὸ παντός ὑπερκεῖσθαι γνωρίματος ...“. Contra Eunomium 3: BEP 67, 327 (PG 45, 684 B): Gott selbst ist „jenseits Gottes“ (ἐπέκεινα τοῦ Θεοῦ αὐτὸς ἐκείνος, ἐν τῇ αἰδίῳ μακαριότητι πρὸς οὐδὲν ὀριζόμενος). Den Gedanken, dass Gott sogar nicht Gott, sondern „jenseits Gottes“ ist – ein Gedanke, der nachdrücklicher als alle anderen die Unzulänglichkeit menschlicher Sprache zur Beschreibung Gottes hervorhebt –, nennt *E. v. Ivánka* „einen ganz kühnen Gedanken“ (Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 159).

Dieses Wirken Gottes im Mysterium des Heilplanes umfasst erst recht die so genannte „natürliche Gotteserkenntnis“. Dieser Begriff („natürliche Gotteserkenntnis“) ist nur insofern zu verwenden, als die Schöpfung auf ihren Schöpfer, auf den in ihr wirkenden Gott, hinweist. Es handelt sich hierbei selbstverständlich nicht um eine doppelte Offenbarung (durch Christus und durch die Schöpfung) und auch nicht um zwei gleichwertige und etwa selbständige Aspekte der Gotteserkenntnis. Denn die Energien Gottes, wodurch und worin Gott sich dem Menschen erschließt, lassen sich zwar von seiner Natur (von seinem Wesen) unterscheiden, aber nicht trennen. Sie lassen sich darum keinesfalls als Teil der Schöpfung bzw. als in irgendeiner Weise der Schöpfung immanent verstehen. Sie sind unmittelbares göttliches Handeln.

Als solches (unmittelbares Handeln) sind die Energien Gottes aus patristischer Sicht göttlich, unerschaffen und ewig. Sie sind – gemäß den Entscheidungen der Konzile im Zusammenhang mit den sogenannten „hesychastischen“ Streitigkeiten im 14. Jahrhundert – „natürliches (d. h. vom Wesen Gottes ausgehendes) Wirken des göttlichen Wesens“ und „gemeinsames natürliches Wirken der drei Hypostasen“³⁶. Dieses gemeinsame Wirken des Dreieinigen Gottes gipfelt im einmaligen Akt der Menschwerdung des Logos Gottes, im „Mysterium der Oikonomia“ schlechthin. Wahre menschliche Gotteserkenntnis bezieht sich daher – das muss nochmals betont werden – auf das „Mysterium des Heilplanes“, das gleichzeitig unsere Gemeinschaft mit Gott begründet und ermöglicht. Diese Gemeinschaft ist keine Gemeinschaft dem Wesen nach bzw. Beteiligung des Menschen an Gottes Wesen – dies wäre Pantheismus –, sondern Gemeinschaft oder Vergöttlichung **der Gnade nach** (κατὰ χάριν), Teilnahme des Menschen an den Energien und Gaben Gottes. In diesem Sinne ist die patristische Unterscheidung zwischen Wesen und Energien theologisch höchst relevant und notwendig.

An dieser Stelle ist es nicht möglich, auf Einzelheiten bezüglich des „Mysteriums der Oikonomia“³⁷ einzugehen. Es ist auch nicht möglich, die enge und unzertrennliche Beziehung zu erklären, welche die Handlungen der Kirche „κατ' οἰκονομίαν“ (nach dem Prinzip der Oikonomia) zu dem „Mysterium der Oikonomia“ haben. Ich beschränke mich deshalb auf drei Gesichtspunkte, die für die ökumenische Theologie heute gewichtige theologische Konsequenzen haben. Dies rührt daher, weil die Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie“ und dem „Mysterium des Heilplanes“, d. h. zwischen „Wesenheit“ und „Energien“ Gottes, im Leben der westlichen Theologie und Kirche nicht immer genügend beachtet wurde.

1. Ich beginne mit einer wichtigen theologischen Konsequenz – oder besser gesagt Inkonsequenz und Abweichung vom rechten Glauben –, die leider manchmal auch in der Orthodoxen Kirche anzutreffen ist. Gemäß der oben erwähnten Unterscheidung und auf der Basis der Lehre über die Unbegreifbarkeit Gottes wird konstant und immer wieder in der patristischen Tradition betont, dass die Abbildung des „seiner Natur nach absolut unkörperlichen“ Gottes des Vaters verboten ist. Die einschlägige goldene Regel, die von Johannes Damaskenos formuliert wurde, lautet: „Wir können Bilder aller Gestalten anfertigen, die wir gesehen haben“³⁸. Die Abweichung von dieser Regel und die Abbildung des unsichtbaren und undarstellbaren Vaters ist für denselben Kirchenvater

³⁶ „φυσικὴ τῆς θείας φύσεως ἐνέργεια“ und „κοινὴ ἐνέργεια φυσικὴ τῶν τριῶν ὑποστάσεων“: I. Karmiris, DSMn, Bd. 1, S. 354 f, bes. S. 391 und S. 402.

³⁷ Vgl. die Stellen unter dem Schlagwort „οἰκονομία“ in: G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexikon, Oxford 1961, S. 940f.

³⁸ Johannes Damaskenos, De imag. 3, 24: Kotter III, 131 (PG 94, 1344 C).

„eine tatsächliche Sünde“³⁹. Diesbezüglich gibt es keine Ausnahme und es ist theologisch unmöglich, eine solche Ausnahme zu begründen. Eine „Ausnahme“ gilt nur für Ikonen, die symbolischen Inhalts sind und biblische Texte bildlich wiedergeben, wie z. B. die Darstellung des Gastmahls von Abraham mit den drei Engeln (Gen 18, 1 f.) oder der Szene der Taufe Christi (Mt 3, 13-17; Mk 1, 9-11; Lk 3, 21-22; Joh 1, 32-34). Seit dem 11. Jahrhundert sind leider – anfänglich in römisch-katholischen und dann auch in orthodoxen Kirchen – Abbildungen Gottes des Vaters aufgekommen. Gott Vater wird hierbei als alter Mann mit weißen Haaren (πολιὰ κόμη) abgebildet. Der Verweis auf Dan 7, 9 (wo vom „Alten der Tage“ die Rede ist) zur Begründung dieser Abweichung lässt die Tatsache außer Acht, dass an dieser Stelle nicht die Heilige Trinität oder Gott der Vater geoffenbart werden, sondern es sich um die Vision des Menschensohnes handelt, hat also christologischen Bezug.

2. Obwohl die Unterscheidung zwischen dem „Dogma der Theologie“ und dem „Mysterium des Heilplanes“, insbesondere aber die Unterscheidung zwischen dem „Wesen“ und den „Energien“ Gottes, auf die Heilige Schrift und die patristische Tradition zurückzuführen ist⁴⁰, behaupten viele Theologen der westlichen Kirchen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche, dass es sich dabei um eine „Neuerung“⁴¹ der Orthodoxen Kirche handelt. Vor allem verbinden sie diese Lehre ausschließlich mit Gregor Palamas und bezeichnen sie allgemein als „Palamismus“. Die tiefere Ursache dieser Sicht sind offensichtlich die theologischen Ansichten des bedeutenden scholastischen Theologen Thomas von Aquin⁴², der Gott als „reine Energie“ (actus purus) betrachtet. Hierbei ist mir unverständlich, dass trotz der bestehenden wissenschaftlichen Forschungen, welche die biblisch-patristische Grundlage dieser Unterscheidung darlegen, heute noch viele westliche Theologen an dieser Meinung festhalten: z. B. Martin Jugie⁴³, Endre von Ivánka⁴⁴, Bernhard Schultze⁴⁵, Hans-Georg Beck⁴⁶, Gerhard Podskalsky⁴⁷, Michael Kunzler⁴⁸ u. a.⁴⁹

³⁹ Vgl. z. B. *Johannes Damaskenos*, De imag. 2, 5: PG 94, 1288 AB. Vgl. z. B. *Johannes Damaskenos*, De imag. 2, 5: *Kotter* III, 71 (PG 94, 1288 AB. Siehe auch 1, 4: PG 94, 1236 C. 7: PG 94, 1237 C. 15: PG 94, 1244 C. 2, 8: PG 94, 1289 BC. 11: PG 94, 1293 D. 3, 2: PG 94, 1320 BC. 4: PG 94, 1321 D. 7: PG 94, 1328 B. 9: PG 94, 1329 CD. 10: PG 94, 1332 BC).

⁴⁰ Vgl. oben, S. 168, Anm. 23. Siehe auch *G. Martzelos*, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον, Thessaloniki 1984. *K. Savvidis*, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, (VIOT 5), St. Ottilien 1997, S. 161 ff.

⁴¹ Bereits *Vassilij (Krivošein)* hat in seinem weiterhin lesenswerten Buch „Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas (1296-1359), aus dem Russischen übers. von *H. Landvogt*, Würzburg 1939, S. 85, auf die „konfessionelle Voreingenommenheit“ bezüglich der Unterscheidung zwischen Wesen und Energien hingewiesen. Diese ist auch heute verschiedentlich anzutreffen. Im selben Zusammenhang unterstreicht *Krivošein* jedenfalls mit Recht, dass „die Möglichkeit einer derartig ‚reinen Neuerung‘ gerade im Bereich der byzantinischen Theologie besonders unwahrscheinlich (ist), da diese immer äußerst konservativ, traditionsgebunden und auf die Vergangenheit hingerichtet war.“

⁴² *Summa Theologiae* 1, 2, 3: *P. Caramello* Bd. 1, Rom 1952, S. 15: „Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate“. *Compendium Theologiae* 28, 8-9: *Tommaso*, Opera omnia, Bd. 42, Rom 1979, S. 91.

⁴³ Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes, *Échos d'Orient* 30 (1931) 181. La controverse palamite (1341-1368), *Échos d'Orient* 30 (1931) 397-421. Palamas, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XI, Sp. 1739, 1750, 1754 f.

⁴⁴ *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 391 ff, 394 ff, 410 ff.

⁴⁵ Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart, *Scholastik* 26 (1951) 390 ff. *Ders.*, Palamismus, in: *LThK* 2. Aufl., 7, Sp. 1352-1353. In der 3. völlig neubearb. Aufl. des *LThK* (1993 ff) wird zwar der Begriff „Palamismus“ als Stichwort nicht behandelt, er taucht aber mehrmals auf (sowohl als solcher, als auch in Composita), z. B. unter den Stichwörtern Gregorios Palamas und Hesychasmus.

⁴⁶ Humanismus und Palamismus in: *Actes du 1^{er} Congrès d'Études Byzantines Ochride* 1961, Belgrad 1963, Bd. 1, S. 63-82. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München ²1977, S. 712, wo die

3. Die unterschiedliche Einstellung bezüglich der Unterscheidung zwischen „Wesen“ und „Energien“ Gottes und ihre Vernachlässigung seitens der westlichen Theologie hat direkte und schwerwiegende Folgen bei vielen Themen kirchlich-theologischer Lehre. Diese Themen fallen auf den ersten Blick nicht auf oder besser gesagt sie sind allgemein nicht bekannt: Beispielsweise das Thema der natürlichen oder übernatürlichen Offenbarung, das Thema der Art und Weise unserer „Koinonia“ (Gemeinschaft) mit Gott, das Thema der „geschaffenen“ und „ungeschaffenen“ Gnade (*gratia creata et increata*) oder schließlich das zentrale Thema der Gotteserkenntnis. Es reicht in diesem Zusammenhang auf die Frage der Gotteserkenntnis kurz einzugehen. Ich werde in diesem Kontext nicht einzelne Theologen der westlichen Kirchen zitieren, sondern mich auf den offiziellen neuen Katechismus der römisch-katholischen Kirche beziehen⁵⁰. Es ist zunächst höchst interessant, dass im Katechismus zwar auf die patristische Unterscheidung zwischen „Theologia“ und „Oikonomia (Heilsplan)“ hingewiesen wird (Nr. 236; siehe auch Nr. 39 ff.). Indem aber die weitere Unterscheidung zwischen „Wesen“ und „Energien“ Gottes außer Acht gelassen wird, werden auch die Begriffe „Theologia“ und „Oikonomia“ nicht konsequent und treffsicher angewandt, so dass letzten Endes manche Positionen über die Gotteserkenntnis vertreten werden, die ziemlich problematisch erscheinen. So steht darin wortwörtlich: „Durch die ‚Oikonomia‘ wird uns die ‚Theologia‘ enthüllt; umgekehrt aber erhellt die ‚Theologia‘ die ganze ‚Oikonomia‘. Die Werke Gottes offenbaren uns sein inneres Wesen, und umgekehrt lässt uns das Mysterium seines inneren Wesens alle seine Werke besser verstehen“ (Nr. 236)⁵¹. Kann man wirklich behaupten, dass die Werke Gottes uns „sein inneres Wesen“ offenbaren?

Überschrift des 7. Kapitels: „Das Zeitalter des Palamismus und der letzten Unionsversuche“. *Ders.*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, (Die Kirche in ihrer Geschichte D1), Göttingen 1980, S. 218 ff.

⁴⁷ Theologie und Philosophie in Byzanz, München 1977, S. 124 ff. *Ders.*, Gregorios Palamas, *LThK* 3. Aufl., 4, Sp. 1010.

⁴⁸ *Porta Orientalis*. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik in der Liturgie, Paderborn 1993, bes. s.v. Palamismus im Register S. 785.

⁴⁹ Vgl. J. M. Garrigues, *L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur*, *Istina* 19 (1974) 276. G. G. Blum, Palamas, *RGG*⁴ 6, Sp. 802-803. *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Bd. 18, S. 89: Palamas „schuf die theologische Grundlegung des Hesychasmus Seine Hauptthese: Gottes Wesen und Wirken sind real unterscheidbar; daher ist auch möglich, das ungeschaffene Licht (Taborlicht) zu schauen“. M. Petzolt, Palamismus, *LMA*, Bd. 6, Sp. 1630-1631. D. Wendenbourg, Geist und Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie, München 1980, S. 244 ff. Im Gegensatz zu den oben genannten römisch-katholischen Theologen betont Wendenbourg, dass die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien (Gottes) schon in der patristischen Tradition des 4. Jhs zu finden ist, behauptet aber gleichzeitig, dass Gregor Palamas die Rolle der drei Personen der Heiligen Trinität im Mysterium des Heilsplans durch die Energien ersetzt. Vgl. zum Thema die zutreffende Kritik von G. Martzelos, *Der heilige Gregor Palamas und die moderne westliche Theologie*, Εἰκοσιπενταετηρικόν Ἀφιέρωμα στὸν Μητρ. Νεαπόλεως καὶ Σταυρουπόλεως κ. Διονύσιο, Neapolis-Thessaloniki 1999, S. 497-511.

⁵⁰ Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993. Vgl. auch meine Abhandlung: Der Katechismus der Katholischen Kirche aus orthodoxer Sicht, *Ofo* 9 (1995) 60 ff. (und übers. ins Griechische: Ἡ Νέα Κατήχησις τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου [Sonderdruck aus der Zeitschrift *Ekklesia* 73, 1996], Athen 1996, S. 19 f.).

⁵¹ Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 237: „Zwar hat Gott in seinem Schöpfungswerk und in seiner Offenbarung um Laufe des alten Bundes Spuren seines trinitarischen Wesens hinterlassen. Aber sein innerstes Wesen als heilige Dreifaltigkeit stellt ein Geheimnis dar, das der Vernunft nicht zugänglich ist und vor der Menschenwerdung des Sohnes Gottes und der Sendung des heiligen Geistes auch dem Glauben Israels unzugänglich war“.

3. Glaube und Vernunft

Nach den Kirchenvätern bilden Glaube und Vernunft keine entgegengesetzten und aufeinander prallenden Kräfte. Im Gegenteil wird die Vernunft in ihrer Beziehung zum Glauben positiv bewertet. Und dies nicht nur, weil sie Bild des göttlichen Logos ist, sondern auch weil sie schon vor der Menschwerdung Christi eine analoge Funktion wie das Gesetz des Mose aufzuweisen hat. Alle die, die vor Christus „nach der Vernunft“ gelebt haben, sind daher „Christen“ in dem Sinne, dass sie beim Abstieg Christi in das Reich des Todes an ihn geglaubt haben.

Aber auch nach der Ankunft Christi behält die Vernunft ihre Erkenntnis- und Erziehungsrolle. Die Vernunft, wie auch die Philosophie im Allgemeinen, machen zwar „die Wahrheit nicht stärker, aber, indem sie die sophistische Argumentation gegen die Wahrheit schwächt und die trügerischen Angriffe gegen sie widerlegt, wird sie Zaun (φραγμός) und Umfriedung (θριγκός) des Weinberges genannt“, wie Klemens von Alexandrien⁵² bemerkt. Diese positive Einschätzung der Vernunft in der patristischen Tradition verfälscht nicht die christliche Wahrheit. Sie unterstreicht vielmehr ihre potentielle Selbstständigkeit und ihren Wert als erkenntnistheoretisches Instrument im Lichte der „wahren Philosophie“, wie die Kirchenväter das Christentum nennen.

Insbesondere schreiben die Kirchenväter der Vernunft nach der Menschwerdung des Logos folgende Doppelfunktion zu:

Erstens befasst sich die Vernunft mit Bereichen des Wissens, die durch die göttliche Offenbarung nicht gedeckt sind. Die Worte Gregor des Theologen, durch die er mit einer bemerkenswerten Freiheit zur Beschäftigung der Vernunft mit vielen Themen ermuntert, dürften bekannt sein: „Philosophiere meinetwegen über Welt oder Welten, über Materie, Seele, vernünftige höhere oder niedere Wesen, über Auferstehung, Gericht, Vergeltung, Christi Leiden. Denn die richtigen Gedanken darüber sind nicht ohne Nutzen und das Verfehlen ohne Gefahr“.⁵³ Die Verteidigung dieser Denk- und Redefreiheit ist ein besonders beachtenswertes Gut, wenn wir die gelegentliche Einengung in der Theologie späterer Zeiten bedenken. Es gibt nämlich Theologen und Kirchenvertreter, die manchmal dogmatische Lösungen selbst für solche Themen vorschlagen, die rein wissenschaftlich sind (bekannte, klassische Beispiele sind in der Ostkirche die Frage des Kalenders und in der Westkirche der Fall Galileo Galilei), oder die sich mit gesellschaftlichen und anderen Entwicklungen der Menschheit verbinden (z. B. die konkrete moderne Formulierung und Betonung der Menschenrechte).

Zweitens, die Vernunft bejaht und macht bis zu einem gewissen Grad den Glauben einsichtig, den das Wort Gottes und das Reden über Gott beanspruchen. Aber befassen wir uns etwas intensiver mit diesem Gesichtspunkt: Wegen ihres Offenbarungs- und Heilscharakters erscheint die christliche Lehre als definitiv und unabänderlich; sie fordert deshalb den heilbringenden Glauben, aber gleichzeitig auch die wahre

⁵² Stromata 1, 20: BEP 7, 276 (PG 8,817 A): „οὐ δυνατωτέρα ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχείρησιν καὶ διακρουομένη τὰς δολερὰς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς φραγμὸς οἰκείως εἶρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος“. Vgl. auch 1, 5: BEP 7, 245 (PG 8, 720 A): Mit Bezug auf Sp. verlangt Klemens die „Abgrenzung“ der „Wahrheit“ und fährt fort „καὶ σὺ τῷ θριγκῷ ὑπεροχνηρώσας αὐτὴν διὰ φιλοσοφίας καὶ πολυτελείας ὁρθῆς ἀνεπίβητον τοῖς σοφισταῖς τηρήσας“. S. mehr dazu, insbesondere in Bezug auf die philosophische Herkunft dieser Wörter, Th. Nikolaou, Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἡθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, Kleronomia 11 (1979) 78, Fn. 92. s. auch Th. Nikolaou, Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik. Einige Grundgedanken, Münchener Theologische Zeitschrift 48 (1997) 307 f.

⁵³ Gregor der Theologe, Oratio 27, 10: BEP 59, 218 (PG 36, 25 A).

Erkenntnis. Zur Verteidigung der wahren Erkenntnis wenden sich die Kirchenväter mit Recht gegen diejenigen, die, indem sie sich für „klug“ (εὐφρεῖς) halten, die Forderung stellen, „sich weder der Philosophie noch der Dialektik zu bedienen ... sie verlangen allein den bloßen Glauben“ (μήτε τῆς φιλοσοφίας ἀπτεσθαι μήτε τῆς διαλεκτικῆς ... μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν); aber solche Gläubige ähneln Weinbergarbeitern, die sofort die Trauben ernten wollen, ohne sich irgendeiner Mühe zu unterziehen (d. h. ohne den Weinberg zu beschneiden, umzugraben und sich überhaupt dessen anzunehmen)⁵⁴. Aber wie die Traubenernte die Pflege des Weinberges voraussetzt, so besteht eine enge gegenseitige Abhängigkeit zwischen Glauben und wahrer Erkenntnis; letzten Endes gelangt der Mensch vom Glauben zur wahren Erkenntnis und nicht umgekehrt.⁵⁵ Auf diese Weise werden sowohl das „glaube und forsche nicht“ (πίστευε καὶ μὴ ἐρεῦνα), als auch das „forsche und glaube“ (ἐρεῦνα καὶ πίστευε) verworfen; es wird vielmehr das Axiom „glaube und forsche“ (πίστευε καὶ ἐρεῦνα) bejaht.

Dieses Axiom, welches unmittelbar das Thema der Beziehung zwischen Glaube und Vernunft betrifft, unterstreicht die Überzeugung, dass der Glaube die Erkenntnis nicht ausschließt. Die Suche nach der Wahrheit ist stets die Aufgabe der Vernunft; aber dies bedeutet sicherlich nicht Loslösung und Entfernung von der Offenbarung Christi und der überlieferten Wahrheit. Johannes von Damaskos hat diesen Sachverhalt in einmaliger Weise zum Ausdruck gebracht: „Nachdem ich als allererstes das Aufrechterhalten der kirchlichen Gesetzgebung, durch welches Heil zu erlangen ist, wie einen Schiffskiel oder ein Fundament im Verstand befestigt habe, habe ich die Rennbahnschranke der Vernunft geöffnet und sie (d. h. die Vernunft), wie ein gut gezäumtes Pferd, von der Startlinie angespornt“⁵⁶. Wenn man dieses Bild verdeutlichen wollte, könnte man die Rolle des Glaubens und der Vernunft vielleicht mit einem Gespann vergleichen; beide Rosse (Glaube und Vernunft) haben gewichtige Aufgaben; nur wenn diese Aufgaben von beiden erfüllt sind, entsteht die Erkenntnis, die den Vortritt des Glaubens nicht in Abrede stellt, und gleichzeitig auf die vernünftige, philosophische Begründung und Einsicht desselben nicht verzichtet.

Diese Position der Kirchenväter erscheint heute – vor allem in der westlichen Theologie, aber nicht nur dort – oft sehr problematisch. Bereits seit der Aufklärung ist eine strikte Trennung zwischen Glaube und Vernunft üblich. Im Zentrum der Aufklärung, die sich zu Recht gegen die Unterdrückung des Menschen durch das mittelalterliche Christentum richtete, standen bekanntlich der Mensch selbst und seine Emanzipation von jeder Autorität, und insbesondere von jeder kirchlichen. Dies bedeutete zum einen Ablehnung des Glaubens an unverständliche kirchliche Dogmen und zum anderen Verbreitung von Ideen, die nur der menschlichen Vernunft entspringen (Rationalismus). Auf diese Weise hat die Aufklärung die Forderung der Religion in Bezug auf übernatürliche und die Vernunft übersteigende Wahrheiten missachtet und ihre Rolle auf die Ethik beschränkt. Der große Emmanuel Kant⁵⁷ sagt z. B. bezeichnenderweise, dass „aus der Dreieinigkeitslehre nach den Buchstaben genommen sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen (lässt) ...“.

⁵⁴ Klemens von Alexandrien, Stromata 1, 9: BEP 7, 252 (PG 8, 740).

⁵⁵ Klemens von Alexandrien, Stromata 5, 1: BEP 8, 110 (PG 9, 9 A): „οὔτε ἡ γνώσις ἄνευ πίστεως οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως ... ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνώσιν“.

⁵⁶ De imag. 1, 2: Kotter III, 66 (PG 94, 1233 A). „Πρῶτον μὲν οὖν ἀπάντων, οἷόν τινα τροπὴν, ἢ θεμέλιον τῷ λογισμῷ καταπέψας, τὴν τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεομοθεσίας συντήρησιν, δι' ἧς σωτηρία προσγίγνεσθαι πέφυκε, τοῦ λόγου τὴν βαλβίδα ἠνέωξα, καὶ τοῦτον, ὥσπερ ἵππον εὐχάλινον, τῆς ἀφετηρίας παρώρμησα“.

⁵⁷ Der Streit der Fakultäten, in: Cassirer (Hg.), Werke, Bd. 7, S. 349.

Mit dieser Entwicklung im Westen ist der Vorwurf verbunden, den manche westliche Theologen gegenüber der Orthodoxie zum Ausdruck bringen, dass sie nämlich die Aufklärung nicht gekannt und daher in ihrer Theologie keinen Fortschritt gemacht hat. Andererseits werfen orthodoxe Theologen dem Westen Rationalismus und Übertonung der Vernunft in der theologischen Forschung der Glaubensartikel vor. Beide Positionen sind aber durch Einseitigkeit gekennzeichnet.

Diese doppelte Einseitigkeit wird durch die Beziehung zwischen Glaube und Vernunft, von der die Kirchenväter sprechen, aufgehoben. Denn aufgrund dieser Beziehung wird prinzipiell die Tatsache bejaht, dass die Religion mit ihren geoffenbarten übernatürlichen Wahrheiten - auch angesichts des dritten Jahrtausends - einen unersetzlichen und notwendigen Faktor des menschlichen Lebens bildet. Glaube und Vernunft gewähren dem Menschen vor allem die heilbringende Erkenntnis, dass das Dogma über die Heilige Trinität nicht etwas ist, was wir bloß für unsere „Identität“ brauchen, sondern dass es sich dabei vielmehr um **die Wahrheit par excellence** unseres christlichen Glaubens handelt. Diese Wahrheit besitzt in unserem täglichen Leben eine sehr hohe Bedeutung, weil nur der Glaube an die Heilige Trinität uns zum zukünftigen Leben und zur Ehre des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes führt.

Eigentlich sind diese Worte der passende Abschluss für die Abschiedsvorlesung eines Theologen. Erlauben Sie mir jedoch noch ein paar persönliche Worte des Rückblicks. Ich hatte in 42 Semestern aktiven Dienstes an der Universität München neben den üblichen Tätigkeiten eines Universitätsprofessors (in Forschung, Lehre und Verwaltung) die ehrenvolle, aber auch nicht leichte Aufgabe des Aufbaus einer Orthodox-Theologischen Fakultät wahrzunehmen. Der Grundstein hierfür wurde durch die ökumenisch bedeutsame Geste der katholischen Fakultät gelegt, indem sie mit Zustimmung des damaligen Kardinals und jetzigen Papstes ihren Lehrstuhl für Missionswissenschaften in den ersten Lehrstuhl für „Orthodoxe Theologie“ umwandelte. Die Unterbringung des Lehrstuhls in der katholischen Fakultät stellte, wie Friedrich Kardinal Wetter im Dezember 1983 an Metropolit Augoustinos schrieb, „ein Provisorium dar“; sie sollte „der baldigen Errichtung einer eigenen Fakultät“ dienen. Diese Aufgabe war für mich eine große Herausforderung, der ich mich mit allen meinen Kräften gewidmet habe.

Aber ich musste sehr bald zwei an sich alltägliche Erfahrungen machen: erstens, dass Provisorien länger dauern als ursprünglich gedacht, und zweitens, dass der Erfolg nicht nur von einem selber abhängt. Entscheidend für die Errichtung einer solchen Lehreinheit war die Weitsicht von Persönlichkeiten aus Politik, Kirche und Wissenschaft. Ihre Unterstützung musste allerdings in unzähligen Gesprächen, Briefen und vielfältigen Kontakten immer aufs Neue gewonnen werden – nicht zuletzt, weil die jeweiligen Amtsträger immer wieder wechselten. Mein erstes einschlägiges Gespräch auf der Ebene der Politik hatte ich mit der damaligen Staatssekretärin im Kultusministerium, der hier anwesenden Frau Dr. Berghofer-Weichner, nur ein paar Wochen nach Aufnahme meines Dienstes. Dass ich bei diesen Unterredungen dem einen oder anderen Gesprächspartner eventuell lästig geworden bin, tut mir leid. Aber es war unvermeidlich, da nach den treffenden Worten des damaligen Kanzlers der Universität, Herrn Friedberger, nur jene „Maschine geölt wird, die laut quietscht“. Es freut mich, einige Förderer und Unterstützer aus der Politik, der Kirche und der Universität hier im Hörsaal zu sehen und ich bitte um Verständnis, wenn ich es aus Zeitgründen unterlasse, Sie alle einzeln zu erwähnen.

Ich darf es aber keineswegs versäumen, allen, die der Sache der Orthodoxen Theologie geholfen haben – seien sie anwesend oder nicht – ein herzliches Danke zu sagen. Mein

Dank richtet sich an die Vertreter der Kirchen, vor allem an die vielen anwesenden orthodoxen Geistlichen mit Metropolit Augoustinos von Deutschland an ihrer Spitze. Ihre Anwesenheit - genau so wie die Präsenz mehrerer Generalkonsule aus orthodoxen Ländern - unterstreicht die Bedeutung der Ausbildungseinrichtung für die orthodoxe Kirche. Vielen Dank sage ich außerdem allen Kollegen, mit denen ich mich durch gemeinsame Lehrveranstaltungen, durch Teilnahme an Gremien, vor allem an der Gemeinsamen Kommission (unserem Fachbereichsrat) und durch sonstige Zusammenarbeit freundschaftlich verbunden fühle. Ich bedanke mich ebenfalls bei meinen Kollegen und Mitarbeitern in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie für die jahre- teilweise jahrzehntelange vertrauensvolle Zusammenarbeit. Ferner danke ich aufrichtig allen, die heute Abend ein Grußwort bzw. Worte der Würdigung meiner Person gesprochen haben oder noch sprechen werden.

Zum Schluss danke ich besonders jenen Personen, die geholfen haben, die jüngste Krise im Zusammenhang mit den Sparplänen zu überwinden und dadurch die Weiterführung des Studienganges zu ermöglichen. Gerade diese Wende erfüllt mich mit Freude und macht mir den Abschied leichter. Gleichzeitig gibt mir diese Entwicklung die Möglichkeit, an die Verantwortlichen zu appellieren und sie eindringlich zu bitten: Geben Sie der Orthodoxen Theologie eine echte Chance der Entfaltung! Schaffen Sie konstante Rahmenbedingungen wie bei jedem anderen Fach. Dies ist nicht nur fair und im Interesse der orthodoxen Christen, sondern dient langfristig auch dem ökumenischen Gespräch in diesem Lande und schlägt Brücken der Annäherung und des Zusammenwachsens zwischen Ost- und Westeuropa.