

Geschichte und Dogma zwischen Ost und West. Auseinandersetzung mit Susanne Hausammann

von Ioannis Kourembeles, Thessaloniki

Auch wenn wir uns hier im strengen Rahmen einer Buchkritik bewegen, so wollen wir uns dennoch nicht ausschließlich an das übliche Fachpublikum (der dogmengeschichtlichen Theologie) wenden. Deshalb werden wir unsere Bemerkungen und Einwände etwas breiter anlegen und damit wohl auch die üblichen Grenzen einer schlichten Buchrezension überschreiten, mit der Absicht, eine (ökumenische) Diskussion anzuregen. Da es sich bei dem vorliegenden Buch¹ um eine der aktuellsten Äußerungen von Seiten der westlichen Theologie in Bezug auf die Dogmengeschichte handelt, wollen wir die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Ost und West mit einem ökumenischen Interesse überprüfen. Es geht bei unserer Arbeit darum: es sollen zwar einerseits die Stellen, die unserer Meinung nach kritisch sind, näher betrachtet und wenn nötig vervollständigt werden, ohne dass die positiven Stellen dieses Werkes (von S. Hausammann) außeracht gelassen werden, andererseits jedoch soll unser Versuch dem Leser dazu dienen, dogmatische Grundkenntnisse anzueignen, die als Fundament für das weitere Studium dienen sollen.

Es ist unserer Meinung nach wichtig, dass solche Werke, wie das von Susanne Hausammann, die versuchen, die zwei verschiedenen Traditionen in Ost und West auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, ein Fundament für den Ökumenischen Dialog werden. Besonders im Bereich der Dogmengeschichte können die Forscher der verschiedenen christlichen Traditionen ihre gemeinsamen Fundamente erkennen und so einander verstehen. Im folgenden werden wir besonders versuchen, den Geist des gegenseitigen wissenschaftlichen Kennenlernens zu fördern. Wir möchten betonen, dass alle Korrekturen und zusätzlichen Äußerungen, die wir vornehmen, dazu dienen sollen, damit besonders westliche Theologen einen Einblick unserer Sichtweise in den zu besprechenden dogmengeschichtlichen Themen bekommen.

Neue Erkenntnisse über die dogmengeschichtliche Forschung?

Bereits im Vorwort unterstreicht S. Hausammann (künftig S. H.), dass die von ihr dargestellte dogmengeschichtliche Epoche für sie manche Überraschung bereithielt, womit sie sagen will, dass viele Probleme bislang von der Forschung nicht näher beachtet wurden. Bereits in ihrem Vorwort weist sie direkt auf wichtige Themen hin. So ist insbesondere der *Horos* von Chalkedon hermeneutisch von besonderer Bedeutung

¹ Susanne Hausammann, *Das Christusbekenntnis in Ost und West*, Band 4, Neukirchen-Vluyn 2004.

und hat die Christologie als theologisches Zentrum. In der Tat bekräftigt die bisherige Forschung zu diesem Thema von der nachchalkedonischen Zeit bis heute die unterschiedliche Sicht eines der Christenheit gemeinsamen dogmatischen Gutes.

Des weiteren überrascht uns S. H. anfangs, wenn sie den Neochalkedonismus *irgendwie anders* einschätzt als wir von den westlichen Dogmenforschern bisher gewohnt waren. In der Einführung auf S. VI sagt sie nämlich: „Auch wer für Person und Politik Kyrills nicht viel übrig hat, wird urteilen müssen, dass dies kein Abfall und Verrat an Chalkedon aus bloß politischen Gründen war, sondern eine theologisch notwendige Aufnahme berechtigter Anliegen, die zur Zeit Justinians unumgänglich wurde, sich jedoch erst im sechsten Ökumenischen Konzil 680/81 (im Trullanum I) mit der Verurteilung des Monenergismus (Lehre von einer Energie in Christus) und Monotheismus (Lehre von einem Willen in Christus) durchsetzte...“

Wir werden jedoch noch sehen, dass S. H. nicht sehr konsequent bei dieser Einschätzung bleibt. Dennoch behaupten wir nicht, dass ihre Sicht des Neochalkedonismus nicht konsequent positiv bleibt. Diese theologische Strömung ist in ihren Augen also keine Abweichung oder Verrat, sondern sie besaß einen theologischen Wert, der im Westen nicht erkannt wurde. Wir werden diese Frage ausführlicher weiter unten betrachten. An dieser Stelle ist es jedoch notwendig zu unterstreichen, dass S. H. - auf jeden Fall zurecht - den völlig berechtigten dogmatischen Ausdruck des Neochalkedonismus im 6. Ökumenischen Konzil sieht, wo sich die Verurteilung des Monotheletismus durchsetzte. Damit gerät sie in einen diametralen Gegensatz zu jenen westlichen Dogmenhistorikern, für die der Neochalkedonismus mit dem Monotheletismus-Monoenergismus verwandt ist, wie K. H. Uthemann, der den Neochalkedonismus als Vorläufer des Monotheletismus-Monoenergismus ansieht².

Ein anderes bedeutendes Thema für S. H. ist auch die theologische Frage der Ikonen, in der – ihrer Meinung nach – die Christologie dominierte. Allerdings ist aus unserer Sicht die Charakterisierung der Bilderfreunde als „Ikonodulen“, wie ihn S. H. benutzt, nicht zutreffend. Gewiss erkennt S. H. sehr richtig bereits in diesem Punkt den Unterschied der westlichen Theologie von der orthodoxen in der Bilderfrage, wobei sie anmerkt, dass im Westen diese Auffassung heute als heidnisches Relikt betrachtet wird (S. VII). Abgesehen von einigen Differenzierungen von unserer Seite zu Interpretationen von S. H. zeigt sich, dass sie theologisch der bilderfreundlichen Theologie mit Sympathie gegenübersteht.

In einem vierten Punkt bezieht sie sich auf den Unterschied, der sich zwischen Ost und West bereits seit dem 5. Jahrhundert ausprägte, sowohl in der Frage der Sprache (es ist in der Tat eindrucklich, wie während der Auseinandersetzung um Nestorios die Übersetzung griechischer Texte im Westen ein eminentes Problem darstellte) wie auch in der Frage der Mentalität. S. H. hat in der Tat recht, wenn sie bemerkt, dass *den Westen seit damals weniger die Theologie interessierte als die Kenntnis und die Praxis des Rechts*³. So ist sie der Meinung, dass Papst Leo der Große mit seiner Terminologie eher Verwirrung stiftete, wobei in der Auseinandersetzung um den Monotheletismus auch die Päpste letztlich vom Denken des Ostens beeinflusst worden waren; sie konnten sie jedoch nicht in den Westen übertragen (S. VIII). Der Westen war mit anderen

² Kritische Infragestellung dieser Ansicht bei I. G. Kourembeles, 'Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης, Thessaloniki 2003, S. 223 ff.

³ Die Kursivsetzung ist unsere eigene und erfolgt, um bestimmte Ansichten oder Termini hervorzuheben.

Feinden und Problemen konfrontiert. S. H. sieht jedenfalls ihr Werk und ihr Interesse, wie sie im Vorwort schreibt, auf die Einheit von Ost und West ausgerichtet, die jedoch vom historischen und vom menschlichen Wirken (nicht von Gott) abhängig war (S. IX).

Geschichte und Dogma mit Schwerpunkt auf dem Osten

Im ersten Teil des 1. Kapitels geht es um die Christologie des Apollinaris von Laodikeia. Die Darstellung von S. H. geschieht in einer logischen Abfolge ohne Abschweifungen. Sie sucht die Gründe darzulegen, warum Apollinaris sich christologisch so ausdrückt, wie er sich ausdrückt. Sehr richtig weist S. H. auf die von Logik beherrschte Denkweise des Apollinaris hin, der auf diese Weise die Offenbarung Gottes und das Mysterium der Fleischwerdung (S. 9) minimalisiert. S. H. hat in der Tat recht, wenn sie die Soteriologie bei Apollinaris als *rigorosen Moralismus* bezeichnet (S. 9). Die gleiche Aussage müsste indessen auch für Nestorios gelten.

Historische und christologische Elemente im Zusammenhang mit Diodoros von Tarsos erwecken beim Leser den Eindruck, Diodoros habe Sympathien für diese *spalterische Christologie* gehabt. Uns interessieren jedoch vor allem einige hier angeführte Analogien mit dem Westen. So sieht S. H. auf S. 16 als Motiv des Diodoros für eine solche Formel *die Ehrfurcht* gegenüber der Größe Gottes. Der Vergleich mit dem Westen wird indessen zeitlich nicht konkretisiert, wenn sie äußert, dass dies (*die Ehrfurcht* gegenüber der Größe Gottes) im Westen verloren gegangen sei. Offensichtlich ist sie hier der Meinung, dass der Westen nicht, wie sie es gerne hätte, die antiochenische christologische Perspektive, mit welcher S. H. wohl sympathisiert, zum Ausdruck bringt. Und wenn hier von der *Größe Gottes* die Rede ist, dann geht es um den großen Unterschied zwischen Gott und Mensch, den die Theologie nicht beiseite schieben darf.

Gleichermaßen charakterisiert S. H. die theologische Tendenz Theodors von Mopsuestia, wobei sie auch hier versucht, seine *spalterische christologische Formel* zu begründen. Es fehlt auch nicht an Sympathie für den Antiochener Johannes Chrysostomos, der - ihrer Meinung nach - sich aus Ehrfurcht gegenüber Gott (gegenüber der *Größe Gottes*) nicht mit Apollinaris beschäftigte. Es scheint uns, dass S. H. mit dieser (antiochenischen) Position sympathisiert, die ihrer Meinung nach ihrer soteriologischen Ausrichtung näher steht. Eine solche Einschätzung ist u. E. nicht ausreichend begründet. Von einer Arbeit allgemeinen Charakters würden wir nicht erwarten, dass sie eine tiefeschürfende Untersuchung der Christologie des Johannes Chrysostomos durchführt. Hinter einer solchen Einschätzung stehen zahllose dogmengeschichtliche Studien vor allem römisch-katholischer Theologen, an deren Spitze heute das Werk von A. Grillmeier steht. Diese haben den Versuch unternommen, das Dogma von Chalcedon in einer spezifischen *philoantiochenischen Logik* zu interpretieren.

Von Bedeutung und auf jeden Fall zutreffend ist die Meinung von S. H., dass sich die antiochenische Exegetik nicht im Gegensatz zur alexandrinischen entwickelte (S. 26-27). Was jedoch weiter unten (S. 31) das Verständnis des Begriffs „Theotokos“ bei Nestorios betrifft, so scheint es uns, dass S. H. die Ereignisse hier aus *spezifisch antiochenischer* Sicht sieht. Ihrer Meinung zufolge argumentiert Nestorios in seinem Brief an Coelestin nicht gegen den Titel „Theotokos“, sondern gegen einen hinter diesem Begriff verborgenen Monophysitismus. In der Tat hatte Nestorios antimonophysitische Vorbehalte; seine Verurteilung durch die Synode von Rom (430) geschah jedoch nicht einfach deshalb, weil Kyrill von Alexandria gemäß der Meinung von S. H. zum

Richter des Nestorios wurde (S. 32)⁴. Wie beispielsweise die Haltung des (damaligen Bischofs von Kyzikos) Proklos in Konstantinopel zur gleichen Zeit gegenüber Nestorios zeigt (beispielsweise in seiner Predigt „Auf die allheilige Gottesgebärerin“), ging es in der Reaktion auf ihn nicht einfach um Wortklauberei⁵.

Darüber hinaus ist S. H. zwar der Meinung, dass Nestorios Kyrill nicht mit dem Monophysitismus in Verbindung bringt und seine von Kyrill abweichende Position nicht begründen kann, sie ihm aber dennoch keine Häresie zuschreibt (S. 35). Aus ihrer Sicht war Nestorios nicht reif für bestimmte theologische Themen, insofern er Kyrill nicht danach befragt, wieviel Raum für die menschliche Freiheit in dessen Christologie verbleibt, da in dieser Christologie - stets gemäß S. H. - die Göttlichkeit (über)betont wird (S. 35). Andererseits wird nirgendwo ihre Auffassung begründet, dass „Kyrill mit diesen Anathematismen nicht nur Nestorios selbst und „dessen Neuerungen“ verurteilte, sondern die gesamte antiochenische Schule inklusive Johannes Chrysostomos, was sicherlich kein Zufall war“ (S. 36). Eine Tatsache ist demgegenüber u. E., dass die antiochenische Tradition selbst, mit Johannes von Antiochia an der Spitze, Nestorios verurteilte (s. S. 41), während Kyrillos selbst nicht eine solch extreme Position einnahm, insofern er nicht die Verurteilung von Antiochenern wie Theodoret von Kyros, Ibas von Edessa oder Alexander von Hierapolis verlangte, die weiterhin, wie S. H. unterstreicht, Nestorios unterstützten (S. 41-42). Dies jedoch verlangte u. E. von der Kirche nach Chalkedon einen Preis, als sie mit dem 5. Ökumenischen Konzil völlig zurecht die „Drei Kapitel“ verurteilte. Es ist schade, dass die Kirchengeschichte immer noch nicht in ihrer ökumenischen Perspektive betrachtet wird. In diesem konkreten Fall nimmt S. H. jedenfalls für eine Tradition Partei und ignoriert die gemeinsame ökumenische Tradition.

Da sich das Werk von S. H. nicht in spezielle Themen vertieft, wäre es ungerecht, sie nach den Bedingungen einer dogmatischen Spezialstudie zu beurteilen. In bezug auf die Spezialliteratur und in manchen Punkten (in den Anmerkungen) wird in einigen Einschätzungen ein besonderer Nachdruck deutlich. Nur in diesem Zusammenhang werden wir in bestimmten Einzelfällen innehalten, wie wir dies auch bei inadäquater Terminologie tun werden. So scheint uns beispielsweise auf S. 46 die Übersetzung des Werks des Theodoret von Kyros „Ἐρμηνεία“ mit „Bettler“ nicht gelungen. Aber auch die Wiedergabe von „Διόσκορος“ mit „Dioskuros“ ist nicht geglückt (S. 46 ff.).

Es geht, wie bereits bemerkt, jedoch nicht darum, bei den bekannten historischen Fakten zu verharren, die - wie es sich für ein allgemeines Handbuch gehört - im Buch von S. H. in großen Zügen dargestellt werden. Uns geht es um die christologischen Diskussionen an sich und die christologische Problematik. S. H. hat in ihrer Einschätzung der Formulierung von Papst Leo im *Tomos an Flavianus* recht. Diese Formulierung ist nicht trennend (S. 52, Anm. 180), unabhängig davon, dass sie von einigen falsch interpretiert werden könnte, wie es in der Vergangenheit bereits geschehen ist, in dem Sinne, dass diese Formel jener des Nestorios entspreche. Hier stimmen wir jedoch wiederum nicht mit der Übersetzung der Terminologie überein. Zum einen würden wir die *communicatio idiomatum* nicht als „Austausch der Eigenschaften der zwei Naturen“ wiedergeben, da dieser Ausdruck (*communicatio idiomatum*) äußerst exakt die Vergemeinschaftung der Eigenschaften der beiden Naturen bezeichnet (in

⁴ Über die Theotokoslehre des Kyrillos von Alexandria s. die interessante Arbeit von Ch. Stamoulis, Θεοτόκος καὶ ὁρθόδοξο δόγμα, Thessaloniki 2003.

⁵ S. zu diesem Thema unsere Monographie: I. Kourembeles, Ἡ ὁμιλία τοῦ πατριάρχου Πρόκλου „Εἰς τὴν Παναγίαν Θεοτόκον“ καὶ ἡ ἀπάντησις τοῦ Νεστορίου, Thessaloniki 2004.

der Person des Logos). Diese wichtige Bezeichnung wird in der oben angeführten Wiedergabe von S. H. nicht offenkundig, wonach sie auf der Ebene der Naturen christologisch motiviert sei und nicht auf der der Person (den göttlichen Logos), die ihre Einheit garantiert. Die *philoantiochenische Sonderform* zeigt auch hier ihr hohes Niveau!

S. H. hat jedenfalls recht, wenn sie bei der Person des Papstes Leo bleibt, der für die theologischen Auseinandersetzungen, die sich im östlichen Teil des Reiches abspielten, von großer Bedeutung war. Es handelt sich in der Tat um eine Persönlichkeit, die der orthodoxe Dogmenhistoriker mit großem Interesse betrachten sollte⁶. Was den Fall anbetrifft, den S. H. hier in der Reaktion des Papstes Leo auf den 28. Kanon von Chalkedon anführt, so wäre es u. E. eine extreme Position, darin eine Unterstützung des päpstlichen Primats zu sehen, wie es vielleicht manche westliche Forscher in anachronistischer Weise täten. S. H. bezieht sich mit Zurückhaltung auf den Fall Leos. Wenn sie indessen meint (S. 59), dass zu dieser Position des Papstes (die Hervorhebung des Bistums von Rom) östliche Hierarchen nicht wenig beigetragen hätten, wenn sie seine Hilfe bei der Lösung schwieriger Probleme erbaten, dann ist dies unzutreffend. In diesen Fällen handelte es sich um den Ehrerweis östlicher Hierarchen gegenüber dem Bistum von Rom. Dennoch verweist dies auf die Notwendigkeit der Kommunikation, die offenkundig bei der Lösung komplizierter Probleme gebraucht wurde, die das Dogma und die Beziehungen der Ortskirchen betrafen. Die Institutionalisierung des Primats ist gewiss nicht dem Ehrerweis zuzuschreiben, der Rom von den Christen des Ostens geleistet wurde! Eines ist der Ehrenprimat, ein anderes der päpstliche Primat und seine Theorie, wie wir sie heute kennen⁷.

Auf S. 60 bezieht sich S. H. auf ein bedeutsames Thema. Sie hat in der Tat recht, wenn sie darauf beharrt, dass bei den Griechen in Chalkedon die Unterscheidung zwischen Natur und Hypostase klar war. Bei den Lateinern jedoch, die den Begriff „*sub-sistentia*“ mit „*ὑπόστασις*“ übersetzten, führte die oben erwähnte Gleichsetzung zu Verwirrung. Man muss hierin wohl das theoretische Motiv suchen, aus dem heraus sich in der nachchalkedonischen Zeit im Westen ein besonderer Chalkedonismus entwickelte, der nicht gerade gelungen als „strenger Chalkedonismus“ bezeichnet wurde⁸. Auf S. 61 unternimmt S. H. einige Einschätzungen zum Horos von Chalkedon, mit denen wir nicht übereinstimmen können. Sie meint, dass mittels der Theorie der *communicatio idiomatum* Chalkedon den gleichwertigen *Austausch der Eigenschaften* der beiden Naturen unterstütze (S. 61) und fährt fort: „Sie tragen weder der Tatsache Rechnung, dass die Gottheit die Menschheit unendlich überragt und hinsichtlich der Soteriologie (Erlösungslehre) Anfang und Ende allein bestimmt, noch berücksichtigen sie, dass die Menschheit keine in sich ruhende Größe ist, sondern ihr Ziel in der Vergöttlichung hat, der sie entgegenzuwachsen bestimmt ist, um die eigenen Schwächen und Verderbtheiten zu überwinden. Insofern war die Formel von Chalkedon zwar an sich richtig und notwendig, aber doch auch ungenügend und ergänzungsbedürftig. Dem orthodoxen Glauben standen also weitere Klärungsprozesse bevor.“

⁶ Es ist bemerkenswert, dass trotz der zahlreichen Studien, die das gemeinsame patristische Erbe von West und Ost betreffen, die Person des Papstes Gregor von den orthodoxen Theologen unserer Zeit nicht zum Gegenstand einer dogmatischen Untersuchung gemacht wurde.

⁷ Besonders interessant im Zusammenhang mit der Frage des Primats ist die jüngst erschienene Arbeit von Wolfgang Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom* (Entwicklung, Dogma, Ökumenische Zukunft), Freiburg 2004.

⁸ S. hierzu ausführlicher I. G. Kourembeles, *Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης*, Thessaloniki 2003, S. 58 ff.

Mit der Feststellung, dass es für den orthodoxen Glauben weiterer Klärungen bedurfte, lässt sie (vielleicht) ein Fenster offen, um, wie es die westlichen Dogmenhistoriker üblicherweise tun, die neochalkedonische Interpretation von Chalkedon als kyrillianische Interpretation zu sehen, ohne Bezug auf den substantiellen Gehalt des Dogmas von Chalkedon. S. H. betritt also die nachchalkedonische Zeit unter der Last dieser ihrer u. E. unzutreffenden Einschätzung. Hier muss unterstrichen werden, dass der 28. Kanon von Chalkedon nach diesem Konzil kein ernsthaftes Hindernis in den Beziehungen zwischen Rom und Konstantinopel darstellte, wie es sich in der dogmatischen Übereinstimmung zeigte, die zwischen Rom und Konstantinopel zur Zeit Justinians erreicht wurde⁹.

So scheint Timotheos Ailuros ein ernstes Problem mit dem 28. Kanon gehabt zu haben, wenn er auf einer Synode in Ephesos (476) nicht nur die Enzyklika des Basiliskos bekräftigte, sondern ebenso die Räubersynode (449), indem er *expressis verbis* den 28. Kanon von Chalkedon ablehnte. Warum also ist S. H. auf S. 63, wenn sie sich auf Papst Simplicius (468-483) bezieht, der die Absetzung der monophysitischen Metropolitens des Ostens forderte, der Meinung, dass Simplicius diese Tatsachen ignoriert? Die Religionspolitik dieser Art passte u. E. durchaus zum philochalkedonischen Rom, das in keiner Weise von Konstantinopel bekämpft wurde.

Wie voreingenommen jedoch bestimmte westliche Theologen in dieser Sache urteilen, zeigt sich darin, dass das *Henotikon* (von Zenon), zumindest von Seiten des Akakios, weniger von theologischem Interesse als vielmehr als Grundlage für den 28. Kanon angesehen wurde. S. H. bemerkt selbst glücklicherweise, dass dieser Kanon im *Henotikon* nicht angesprochen wird (S. 65).

Was das *akakianische Schisma* anbetrifft, so nennt S. H. es „römisches Schisma“ (S. 68), da der Papst Felix II. (483-492) in einer Synode mit 77 Bischöfen Akakios als „Fürsprecher und Unterstützer der eutychianischen Häresie“ mit dem Anathema belegte (S. 68). S. H. erkennt die Bemühungen der beiden Nachfolger des Akakios, die Einheit mit Rom wiederherzustellen, was deutlich macht, wie in Konstantinopel dieses Schisma eingeschätzt wurde. Es ist u. E. kein Zufall, dass die Einheit zur Zeit Justinians wiederhergestellt wurde, unter den günstigsten dogmatischen Voraussetzungen. Nun wird deutlich, wie weit sich Konstantinopel von der antichalkedonischen Tradition, die im Osten entstanden war, entfernt hatte¹⁰.

Was die Elemente der antichalkedonischen Christologie betrifft, so stimmt S. H. in bezug auf die Differenz zwischen Severus und Julian von Halikarnassos nicht mit A. Grillmeier überein. Letzterer glaubt, dass diese Differenz nur terminologischer Natur ist, während S. H. vom Gegenteil überzeugt ist. Die Frage wird freilich nur in einer Anmerkung angesprochen (S. 75, Anm. 246), ohne dies mit Argumenten näher zu begründen. Für uns jedenfalls ist die Auffassung A. Grillmeiers nicht konsequent. Auf der einen Seite will er Severus in die Traditionslinie des Kyrillos von Alexandria einordnen, auf der anderen Seite lässt er ihn mit der Meinung Julians übereinstimmen, der den Aphthartodoketismus unterstützte. A. Grillmeier ist hier im Sinne seiner eigenen Interpretationen inkonsequent. Uns ist jedenfalls bekannt, dass Leontios von Byzanz Severos als einen Julian Gleichgesinnten bekämpfte¹¹.

⁹ S. zu diesem Thema I. G. Kourembeles, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της Εκκλησίας*, Bd. I., Thessaloniki 2002, S. 20 ff.

¹⁰ S. I. G. Kourembeles, a.a.O., S. 20 ff.

¹¹ S. I. G. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καί ἡ σωτηριολογική σημασία της*, (Diss.), Thessaloniki 1998, bes. S. 249 ff.

Im allgemeinen werden die „Anekdoten“ Prokops gegenüber Theodora als nicht objektiv betrachtet (S. 79, Anm. 250). Dennoch stützt sich die Auffassung, dass die Kaiserin die Monophysiten unterstützt habe - und zwar in Übereinstimmung mit Justinian - auf Prokop, der (auch bei S. H.) als nicht zuverlässig gilt. Wir stehen hier vor einem Paradox. Tatsächlich trifft es zu, dass Justinian einerseits die Monophysiten verfolgte andererseits jedoch mit ihnen Gespräche führte (S. 83), wobei sein Ziel stets die Einheit des Reiches war, nichts mehr und nichts weniger. Dass S. H. im vorliegenden Fall den historischen Beschreibungen größere Bedeutung zumisst als der theologischen Problematik, wird im Zusammenhang mit der Anwesenheit des Papstes Agapet in Konstantinopel bei der Verurteilung der Monophysiten deutlich. Dem Umstand, dass bereits zuvor (534) die versöhnlichen Tendenzen Justinians gegenüber Rom zu dogmatischen Übereinstimmungen von großer Bedeutung führten, wird hier freilich keine Bedeutung zugemessen¹².

An diesem Punkt ist darauf hinzuweisen, dass den primären Quellen keine vorrangige Bedeutung gegeben wird. So ist z. B. die Rede vom Brief *an den Patriarchen Zoilos* unter Verweis auf A. Grillmeier (S. 86). Was die origenistische Auseinandersetzung betrifft, hat S. H. recht, wenn sie sich der Auffassung von A. Grillmeier widersetzt, dass mit dem angesprochenen Antiorigenismus lediglich das euagrianische Mönchtum bekämpft wird (S. 90).

Bei der Frage der „Drei Kapitel“ (S. 92) wiederholt S. H. das, was westliche Dogmenhistoriker seit Jahren mit Stoßrichtung gegen Justinian sagen. Gleiches geschieht auch im Zusammenhang mit dem Neochalkedonismus, wo S. H. (S. 97 ff.) A. Grillmeier folgt. Dies überrascht uns, im Vorwort des Buches konnten wir eine irgendwie andere Ansicht feststellen. In diesem Zusammenhang berücksichtigt S. H. leider nicht unsere Arbeit *„Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie“*¹³.

Wir wünschten uns jedoch in dieser Frage einen ernsthaften Dialog mit zeitgenössischen westlichen Dogmenhistorikern auf der Basis dieser Studie. Sicher gestaltet sich der wissenschaftliche Dialog über ernsthafte dogmatische Fragen schwierig, weil die westlichen Dogmenhistoriker zur griechischsprachigen Literatur wenig Zugang haben. Wir haben uns in unserer Dissertation über *die Christologie von Romanos dem Meloden*¹⁴ mit klaren Argumenten gegen die Gleichsetzung des Romanos mit jener Gruppe, die A. Grillmeier als *Aphthartiten* betrachtet, gewandt. S. H. folgt hier getreulich A. Grillmeier, der trotz all seiner unbestrittenen wissenschaftlichen Verdienste nicht als unfehlbare Autorität gelten darf.

S. H.'s Verständnis des Neochalkedonismus - seiner Vertreter und seiner Theologie - unterscheidet sich letztlich nicht von dem, was wir bis heute von den zeitgenössischen westlichen Dogmenhistorikern in diesem Zusammenhang kennen. Hier gerät S. H. jedoch in Widerspruch zu dem, was sie im Vorwort anführte. Schließlich lehnte sie den Neochalkedonismus nicht ab, sondern betrachtete ihn als ernsthafte Theologie des Ostens in bezug auf die soteriologischen Fragen, die den Westen nicht beeinflussen. Dies ist ihr entscheidender Unterschied zu A. Grillmeier.

Interessant ist, dass S. H. die Frage, ob der Neochalkedonismus die westliche Theologie prägte, negativ beantwortet. Der Westen wurde ihrer Meinung nach von einer

¹² S. zu diesem Thema I. G. Kourembeles, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της Εκκλησίας*, Bd. I., Thessaloniki 2002, S. 54 ff.

¹³ I. Kourembeles, *Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie*, *Ofo* 12 (1998) 187-214.

¹⁴ S. I. G. Kourembeles, *Ἡ Χριστολογία τοῦ Ῥωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ καὶ ἡ σωτηριολογικὴ σημασία της*, (Diss.), Thessaloniki 1998.

materiell-juristischen Auffassung und dem Erleben der Frömmigkeit (S. 107 ff.) beeinflusst. Ausgehend davon, dass das Dogma von Chalkedon und der *Tomus Leonis* in einer direkten Beziehung zueinander stehen und das Verständnis der *communicatio idiomatum* dem materiell-juristischen Modell zuzuschreiben ist, das sie angeführt hat (S. 108), sieht S. H. den Neochalkedonismus als Gegensatz zur rationalistischen Position. Ihr Fehler liegt darin, dass sie in Chalkedon etwas anderes sieht als den Neochalkedonismus, während es sich wesentlich um die gleiche Sache handelt. Wir wissen gut, welche Überlegung hinter solchen Einschätzungen stehen. Die christologische Formel von Chalkedon gilt als *symmetrisch*, jene des Neochalkedonismus als *asymmetrisch*. Es handelt sich um einen ernsten dogmatischen Fehler, weil in Chalkedon nichts anderes außer dem göttlichen Logos betont wird, als das eine und einzige Subjekt der beiden Naturen. Folglich hat alles, was man über den Neochalkedonismus sagen kann, Gültigkeit auch für Chalkedon.

Dem Westen bedeutete, wie S. H. betont, - *und bedeutet immer noch (?)* - der Neochalkedonismus nichts. Hierin sieht sie offenkundig die Wurzeln der unterschiedlichen Theologie im Westen und im Osten. Der Neochalkedonismus legte, wie sie selbst sagt, den Nachdruck auf die Vergöttlichung (theosis) und nicht auf die Rechtfertigung. Uns geht es darum, den Neochalkedonismus und seine Beziehung zur westlichen Theologie zur Zeit Justinians näher zu verdeutlichen, damit die dogmengeschichtliche Bedeutung seiner Theologie nicht verkannt wird. Deshalb haben wir uns im übrigen in einer besonderen Studie mit dem Neochalkedonismus beschäftigt und dabei herausgearbeitet, welche große Bedeutung die westlichen Dogmenhistoriker diesem gaben, wie sehr sie ihn interpretatorisch missverstanden und als charakteristisches Element der östlichen geistlichen Tradition geschätzt haben.

S. H. übernimmt die Auffassung der Vertreter der „neochalkedonischen Theorie“, wonach der Neochalkedonismus eine von Chalkedon verschiedene Interpretation ist¹⁵. Ohne dies *expressis verbis* anzuführen, stimmt sie dennoch nicht mit ihnen überein, weil in ihren Augen der Neochalkedonismus nicht als obsolet gilt. Eher wollte sie wohl, dass der Westen von ihm beeinflusst worden wäre. Wenn S. H. also unsere Kritik in der Frage der „neochalkedonischen Theorie“ berücksichtigt und in bezug auf die Gleichsetzung des Neochalkedonismus mit der Christologie von Chalkedon uns Vertrauen geschenkt hätte, wäre dies für die Sicht des Neochalkedonismus als Ort der dogmatischen Begegnung mit dem Westen von großem Vorteil.

Mit solchen Einschätzungen, wie sie S. H. vornimmt, wird deutlich, dass jene westlichen Theologen, die keinen wissenschaftlichen Dialog mit den Theologen des Ostens führen, den Unterschied im theologischen Charakter der Tradition vom heutigen Standpunkt aus sehen. Selbst wenn die orthodoxen Theologen heute in westeuropäischen Sprachen schrieben, bliebe die Begegnung der beiden Seiten dennoch ein ernstes Problem. Es ist offenkundig, dass S. H. sich nicht auf eine tiefere Auseinandersetzung mit dem Wesen des Neochalkedonismus als Teil der gemeinsamen Tradition einlässt. Für uns ist der Neochalkedonismus keine sich von Chalkedon unterscheidende Theologie. Bereits vor Chalkedon fand diese Theologie ihren Ausdruck durch die ökumenischen Väter¹⁶. Und da diese Theologie auch offiziell von Rom übernommen wurde, können wir nicht nachvollziehen, wie schließlich im Westen die radikale Trennung der

¹⁵ Über diese Theorie I. G. Kourembeles, Neochalkedonismus und orthodoxe Terminologie, *Ofo* 12 (1998) 187-214, hier 192 ff.

¹⁶ S. hierzu ausführlicher I. G. Kourembeles, 'Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης, Thessaloniki 2003, S. 111 ff.

Theologie vom Leben gerechtfertigt wurde. Gemäß S. H. folgte der Westen lediglich der theologischen Problematik der Zeit, ohne sie indes vermitteln zu können, da er sie nur übernommen, aber nicht selbst erlebt hatte. Es bedarf jedenfalls weiterer Untersuchungen in dieser Frage. Warum beharren zeitgenössische westliche Theologen darauf, die Trennung gerade in der gemeinsamen Tradition zu suchen? Deshalb sehen wir auch mit Interesse Bemühungen wie jene von S. H., wenn sie selbst im Vorwort als Ziel eine Ost und West umfassende Untersuchung anstrebt. Vielleicht hat sie recht, wenn sie die politischen Veränderungen und die sprachliche Entfremdung als bedeutenden Faktor betont. Wenn es nur dies sein sollte, dann nährt die Begegnung im Dialog über die dogmatischen Fragen die Hoffnung, dass die Bemühung der orthodoxen Spiritualität sichtbar wird, sich in Aufrichtigkeit und im Glauben auf eine authentische Tradition der heiligen Väter abzustützen, die in ihrem Bereich nie vergessen wurde. S. H. scheint dies anzuerkennen, wenn sie der Meinung ist, dass der Neochalkedonismus sein Schwergewicht auf die Theosis und nicht auf die Rechtfertigung legte.

S. H. schreibt dem Werk des Dionysios Areopagites große Bedeutung für die neochalkedonische Tradition zu (S. 108 ff.). Dies wird jedoch nicht näher erläutert und erscheint nicht auf S. 109, wo die Verbindung mit den charakteristischen Kennzeichen des Neochalkedonismus, die sie anführte (S. 106 ff.), erwähnt wird. Wir haben nämlich keine klare Darstellung des Neochalkedonismus des Areopagiten, d. h. der Elemente, die ihm den Charakter eines Neochalkedoniers zuschreiben. Bei den westlichen Theologen scheint jedenfalls eine regelrechte Verwirrung in bezug auf die Beziehung des Dionysios Areopagites zum Neochalkedonismus zu existieren, was auch darin deutlich wird, dass A. Grillmeier ihn mit dem „Kryptonestorianismus“ in Verbindung brachte¹⁷.

Offenkundig versteht S. H. den Neochalkedonismus als theologische Position, die der Soteriologie und nicht der juristischen Sicht des Dogmas Beachtung schenkt. Wenn dem so ist, tut sie gut daran, von einem neochalkedonischen Areopagiten zu sprechen. Im übrigen ist das, was sich auf das Werk des Areopagiten bezieht, informativ und repräsentativ für dessen Denken. Auf S. 117 zeigt S. H. ihre Fähigkeiten bei der kritischen Bewertung sensibler Fragen wie der Interpretation und übersetzenden Wiedergabe des Terminus „gottmenschliche Energie“.

Zurecht orientiert sie sich hier daran, die Christologie des Areopagiten mit dem Neochalkedonismus zusammenzuführen, und steht der oben erwähnten Auffassung A. Grillmeiers (S. 117, Anm. 363), der Dionysios mit dem „Kryptonestorianismus“ in Verbindung brachte, mit Vorbehalt gegenüber. Dennoch bedarf der neochalkedonische Charakter der Christologie des Dionysios Areopagites weiterer Untersuchung und nicht allgemeiner Einschätzungen. In bezug auf das Verständnis des Terminus „Neochalkedonismus“ müssen wir gerechterweise sagen, dass nicht nur heterodoxe, sondern auch orthodoxe Forscher des Westens ihn nicht orthodox interpretieren konnten und ablehnten. S. H. bezieht sich hier auf J. Meyendorff (S. 103). Wenn wir von westlichen oder östlichen Theologen sprechen, tun zumindest wir dies mit großer Zurückhaltung. Wir ziehen es vor, Namen zu nennen anstatt zu verallgemeinern, was wissenschaftlich nicht richtig ist, da den Gebrauch des Terminus in unserem Sinne auch westliche Theologen des vergangenen Jahrhunderts übernehmen würden, die die voreingenom-

¹⁷ Solche Widersprüche bilden überdies die Grundlagen für all jene, die die „neochalkedonische Theorie“, wie wir sie zu bezeichnen pflegen, geschaffen und zu ihr beigetragen haben.

mene Forschung und Interpretation der Quellen in bezug auf die Untersuchung des Neochalkedonismus nicht unterstützen¹⁸.

Wenn jedenfalls jemand gemeinsam mit A. M. Ritter sagen will, dass das *Corpus Dionysiaticum* im Westen eine größere Rolle als im Osten spielte (S. 117), dann muss er akzeptieren, dass der Neochalkedonismus (dank Dionysios) auch im Westen nicht völlig inexistent war. Wenn er nämlich das Werk des Dionysios mit der neochalkedonischen Theologie verbindet, dann kann man nicht zum einen ausschließen, dass der Westen vom Neochalkedonismus beeinflusst wurde und zum anderen vom Einfluss des areopagitischen Werks auch im Westen ausgehen. Gewisse exegetische Linien müssen also deutlich nachgewiesen werden. In diesem Punkt gibt es ein offenes Feld für die Forschung, wo vielleicht deutlicher wird, dass die gemeinsame dogmatische Übereinstimmung von Konstantinopel und Rom nicht nur die Epoche Justinians¹⁹ im engeren Sinn umfasste.

Es ist m. E. eine dogmengeschichtliche Tatsache, dass die ganze Bemühung des Herakleios und des Sergios um Wiedervereinigung mit den monophysitischen Gebieten sich auf die Formel von der *gottmenschlichen Energie*²⁰ (s. vor allem S. 124) stützt. Wir sind also der Meinung, dass so wie die Formel Kyrills von der *einen Natur* vor Chalcedon zum Zankapfel wurde, jetzt, während der Zeit des monotheletischen-monoenergetischen Streits, die Formel von der *gottmenschlichen Energie* die gleiche Rolle übernahm, so wie kurz darauf auch das Henotikon des Zenon²¹.

Die Zeit des Herakleios ist voller bedeutsamer Ereignisse und die Darstellung von S. H. lässt uns spüren, dass das Dogma mit politischen Absichten verknüpft war. Es ist eine Tatsache, dass in dieser Zeit klar erkennbar wird, dass Konstantinopel große Gebiete verloren hatte, sowohl geographisch wie auch dogmatisch. In den Ausführungen über die monophysitisch-monotheletische Auseinandersetzung (insbesondere während des 6. Ökumenischen Konzils) (S. 129 ff.) können wir keine tiefere und spezifische Suche nach der christologischen Problematik erkennen. Dennoch entschädigen ihre Bezüge auf den hl. Maximus denjenigen, dem an der theologischen Untersuchung dieser Zeit gelegen ist (S. 138 ff.). Es ist ein Thema von großer wissenschaftlicher Bedeutung, diese Sergios (und dem Papst Honorius) entgegengesetzte Weise, mit der Maximus die Formel des Areopagiten bezüglich der *gottmenschlichen Energie* unterstützt. Der hl. Maximus spricht deshalb nicht von einer *quantitativen Energie*, sondern von einer neuen *qualitativen Energie*, die deshalb neu ist, weil sie eine Verbindung ohne Vermischung des menschlichen und göttlichen Wirkens darstellt (S. 138).

S. H. unterstreicht, dass die christologische Unterscheidung zwischen dem Wort und der Existenzweise soteriologische Bedeutung hat und so verstanden werden muss (S. 139-140). Mit solchen Einschätzungen würdigt sie das Wesen der neochalkedonischen Theologie, so dass uns die Frage bleibt, warum S. H., die selbst den Neochalkedonismus und seine theologische Bedeutung feststellt, ihn nicht als gemeinsamen Nenner im Westen anerkennt, um so gemeinsam mit der neochalkedonischen Sicht von Maximus den Monotheletismus zu verurteilen. Dies ergibt sich u. E. aus den morschen Fundamenten, auf denen die „neochalkedonische Theorie“ ruht; auf diese Gefahr wollen

¹⁸ I. G. Kourembeles, 'Ο Νεοχαλκηδονισμός: Δογματικό σημείο διαίρεσης', Thessaloniki 2003, S. 208 ff.

¹⁹ Über diese Übereinstimmung s. I. G. Kourembeles, *Οικουμενικά παραδείγματα στην ιστορία της Εκκλησίας*, Bd. I., Thessaloniki 2002, S. 20 ff.

²⁰ Es handelt sich um eine Stelle aus dem 4. Brief des Dionysios an Gaios.

²¹ Auch wenn heute eine Wendung zu der miaphysitischen Terminologie stattfindet, um eine Übereinstimmung mit den Antichalkedoniern zu erreichen, ist doch festzustellen, wie verschlossen die Antichalkedonier gegenüber der dyophysitischen Terminologie sind, die die Erwartungen der Orthodoxen enttäuschen.

wir die zeitgenössischen westlichen Dogmenhistoriker hinweisen, denen letztlich an der ökumenischen Tradition der alten Kirche gelegen ist.

Von Interesse ist der Hinweis auf das Quinisextum (691-692) und die Reaktion Roms auf die von dieser Synode herausgegebenen Kanones (S. 142 ff.). Bemerkenswert jedoch sind im vorliegenden Fall die Schlussfolgerungen, die den Unterschied zwischen Westen und Osten betonen wollen: „Während der Osten damit je nach Situation locker umgehen konnte, verfuhr der Westen damit gesetzlich-akribisch und versagte denjenigen Kanones der Ökumenischen Konzile kompromisslos die Anerkennung, die seinen Machtansprüchen und Interessen zuwiderliefen. Dies hatte auch mit der andersartigen Struktur der Kirche in West und Ost zu tun. Im Westen gab es nur ein Patriarchat, das römische, und die Einheit der Kirche musste nicht auf Synoden aufgrund von Schrift und Väterzeugnissen ausgehandelt werden, sie verkörperte sich vielmehr in der „sedes apostolica“, im: „Du bist Petrus“ von Mt 16,19. Damit erübrigten sich große philosophisch-theologische Diskurse und man konnte sich ohne lange Verzögerungen den praktischen Dingen zuwenden und das Christusbekenntnis auf der kirchenpolitischen, organisatorischen und moralischen Ebene zur Geltung bringen.“

Solche Feststellungen herrschten in den vergangenen Jahrzehnten in den Publikationen orthodoxer Forscher vor. Es ist bemerkenswert, dass westliche Forscher, wie im vorliegenden Fall S. H. nicht zögern, diesen erhellenden und wesentlichen Unterschied in bezug auf die theologische Spiritualität des Ostens und des Westens zu unterstreichen.

Die römische Tradition und das Christentum im Westen

Im zweiten Kapitel stellt S. H. fest, dass die Tendenz Roms zur jurisdiktionellen Dominanz gegenüber den anderen Patriarchaten sehr früh festgestellt werden kann (6.-7. Jh.) (S. 147 ff.). Die Tendenz zum römisch-päpstlichen Primat will sie noch früher ansetzen (4. Jh. ff.). Auch wenn diese Thematik nicht von direkt dogmatischem Interesse ist, ist es doch eine wichtige Meinung, dass Rom nach dem Verlust des Kaisersitzes eine Stadt der Juristen und der Beamten war und sich deshalb nicht für theologische Fragen interessierte (S. 152). Rom entbehrte seit dem 7. Jahrhundert des besonderen Schutzes einer weltlichen Macht und der Papst war aufgerufen, diese Rolle zu übernehmen, was am Beispiel Gregors des Großen deutlich wird (S. 152 ff.). Wir wollen uns jedoch auf die heiklen Fragen und Terminologien beschränken. So können wir auf S. 156 feststellen, dass es zur Zeit des Papstes Gregors des Großen kein Schisma gab, so dass der Ausdruck, jemand sei von Rom „katholisch“ getauft worden, in der heutigen konfessionellen Bedeutung des Terminus nicht zutrifft.

In Zusammenhang jedenfalls mit dieser großen Gestalt, Papst Gregor (S. 152 ff.), gibt uns S. H. eine klare Beschreibung und bezieht sich auf die wichtigsten Punkte.

Was Papst Gregor charakterisiert, ist unter anderem, dass er die Mission in Verbindung mit dem römischen Stuhl sieht; weil er sich der Bezeichnung „Ökumenischer Patriarch“ widersetzt, gerät er in einen Gegensatz zu dem Patriarchen Johannes IV. von Konstantinopel (S. 158). Wenn er selbst mit dem Titel „papa universalis“ bezeichnet wurde, akzeptierte er diesen Titel nicht, sondern benutzte für sich selbst die Bezeichnung „servus servorum Dei“ (S. 159). S. H. glaubt jedenfalls nicht, dass Gregor sich gegen den Titel „Ökumenischer Patriarch“ ausspricht, weil er damit den Primat Roms stützen will. Ihre Argumente sind bedeutsam (S. 160). Sie betont überzeugend,

dass die unterschiedliche Sichtweise des Primats in der späteren Zeit, nach der hier untersuchten dogmengeschichtlichen Epoche, heute zu Problemen führt, wenn es darum geht, diese Sicht zu akzeptieren (S. 160). U. E. gilt das gleiche Prinzip auch für den früheren Fall des Papstes Leo I. Bei Gregor können wir feststellen, dass er den Glauben der fünf Ökumenischen Konzilien stützt. Wir können nicht verstehen, wie sich dies mit der auf A. Grillmeier zurückgehenden Auffassung von S. H. vereinbaren lässt, wonach Papst Gregor kein Anhänger des Neochalkedonismus gewesen sei. Dies sollte mit einer speziellen Untersuchung und nicht mit allgemeinen Feststellungen geklärt werden.

Was die Autorschaft der Dialoge Gregors betrifft - so ist für S. H. klar, dass Gregor selbst der Verfasser (S. 162) ist - ihre Bezüge auf seine Theologie sehr interessant sind (S. 162 ff.). Warum aber bemühte sich Gregor, wenn er nicht an die Fortsetzung der konziliaren Tradition durch das 5. Ökumenische Konzil glaubte, darum, das „nord-italienische Schisma“ (s. S. 165) zu beenden, das nach dem 5. Ökumenischen Konzil entstanden war, wenn er selbst als Befürworter dieses Konzils erscheint?

U. E. handelt es sich hier um offene Fragen der Forschung, deren Beantwortung mit der ökumenischen Persönlichkeit des Papstes Gregors des Großen verbunden ist. Von Bedeutung unter den theologischen Gedanken Gregors ist jener vom Fegefeuer, wenn Gregor von der Befreiung von den geringeren Sünden spricht. Hier hat S. H. völlig recht, wenn sie in diesem Zusammenhang von einer „Brutalisierung der Eschatologie“ spricht, die zugleich eine merkwürdige Verengung des Rechtsgedankens darstellt (S. 167). Charakteristisch hierfür ist ihre Formulierung (S. 167-168): *„Das finstere Mittelalter mit seinen Höllenängsten hat begonnen.“*

Hier würden wir, wenn wir auf Vergleichen beharren wollten, den Unterschied Gregors gegenüber der Theologie der orientalischen (neochalkedonischen) Väter sehen, die das Heil als medizinisches und nicht als juristisches Gut sehen (s. S. 168-169). Es bedarf aber noch weiterer Spezialstudien, um zu belegen, dass Gregor tatsächlich hier eine eigenartige soteriologische Auffassung einführte, die im Mittelalter dann dominierte.

Wir müssen feststellen, dass die historischen Elemente, die das religiöse Leben im Mittelalter betrafen, jene sind, die in der Folge dominieren (S. 169 ff.). Mit großem Interesse verfolgt der Leser große Gestalten der westlichen Christenheit. Dennoch entspricht in allen diesen Zusammenhängen wenig dem Titel des Abschnitts „Christusbekenntnis als Christusnachfolge“, weil der Westen tatsächlich, wie S. H. weiter unten sagen wird, sich nicht für die Diskussion dogmatischer Fragen interessierte. Auf S. 175 wird der Leser auf einen bedeutsamen Unterschied zwischen der westlichen Kirche und dem irisch-schottischen Mönchtum hingewiesen. Während für die westliche Kirche beim Sakrament der Beichte das Gewicht auf die Sünden des Mordes, des Ehebruchs oder des Abfalls vom Glauben gelegt wurde, spielten beim irisch-schottischen Mönchtum auch jene Sünden eine Rolle, die bis dahin nicht in der Beichte aufgeführt wurden. Hier existiert tatsächlich eine juristische Logik in der besonderen Bedeutung, die auf die Gerechtigkeit gelegt wird, verbunden mit der Angst, dass sie in der hiesigen Welt vielleicht nicht erfüllt werden kann. Für diesen Fall wurde Raum gelassen für die Ableistung der Strafe durch das Fegefeuer in der anderen Welt (S. 175). Wir sehen, dass das Mönchtum hier eine besondere Rolle im geistlichen Leben der betreffenden Region für die Moralvorstellungen spielte. Gewiss trug diese Rolle zu einer juristischen Sichtweise der Beziehung des Menschen mit Gott bei, wie S. H. sagen würde.

Sicher sind alle Zusammenhänge, die die Ausbreitung des Christentums im Westen beschreiben, (im vorliegenden Kapitel) von Bedeutung für das Verständnis der Bezie-

hung von Kirche und Staat (im Westen) und besonders für die Geschichte des römischen Bistums in seiner Beziehung zu den anderen Ortskirchen. Die Beschäftigung mit den Ortskirchen führt zur Frage der Synoden auf lokaler Ebene. In einem Punkt also (S. 181-182) bemerkt S. H. die quantitative und qualitative Armut an synodalen Treffen. Auf S. 182 heißt es dazu: „Nur zwei Konzile befassten sich vorwiegend mit theologisch-dogmatischen Themen: das Konzil von Orange 529, das den Semipelagianismus verurteilte, und dasjenige von Arles 549, das im Vorfeld des 5. Konzils von Konstantinopel 553 gegen die Häresie des Eutyches votierte. Die übrigen Konzile beschäftigten sich entweder mit der herrschenden moralischen Verwilderung und versuchten diese mit einer Verschärfung und Vermehrung von Gesetzen zu begegnen, ohne dabei ein echtes Bemühen, diese auch durchzusetzen, sichtbar werden zu lassen; oder aber sie befassten sich mit den materiellen Angelegenheiten der Diözesen und der bischöflichen Macht und Würde.“

Deshalb unterstreicht sie auch in der Folge die Einschätzung von O. Pontal, dass *„beim Studium der Quellen den Leser mehr das Realitätsverständnis des gallofränkischen Klerus beeindruckt als seine Spiritualität“* (S. 182). Solche Fälle bedeuten sicher nicht, dass die monastische Spiritualität unbedeutend war (s. S. 182 ff. und eingehender S. 189); überall wird hier etwas deutlich, was wir bereits angeführt haben, nämlich die Bedeutung des Mönchtums für die Ausbreitung des Christentums im Westen.

Was die Personen betrifft, so erinnert uns S. H. treffend (S. 196) an Theodor von Tarsos, einen Griechen, der Erzbischof von Canterbury wurde (669-699) und sehr viel für diese Gegend leistete, die ihm Papst Vitalian anvertraut hatte, als er ihn 668 zum Bischof weihte. Mit solchen und anderen Beispielen wird der Beitrag Roms zur Evangelisierung des Westens offenkundig (s. z. B. S. 197 in bezug auf die Christianisierung Nordfrankreichs), die phasenweise geschieht, als im Osten bereits große Ökumenische Konzilien stattgefunden und sich große Spaltungen vollzogen haben. Von diesem Gesichtspunkt her kann die zeitgenössische orthodoxe Forschung besser die Geschichte des Christentums im Westen verstehen, ohne Gefahr zu laufen, die Dinge mit konfessioneller Voreingenommenheit zu betrachten.

S. H. betont in ihrer Darstellung die Bedeutung des Mönchtums für die Christianisierung des Westens, mit der großen Gestalt des Bonifatius (S. 210 f.), *„der den Germanen die Kenntnis der kirchlichen Kanones, die grundsätzliche Romorientierung und ein Christentum der Gesetzlichkeit gebracht hat“* (S. 224). Von Bedeutung ist die Feststellung von S. H., dass *„im westlichen Christentum im Zusammenhang mit dem Christusbekenntnis und der von ihm herrührenden Spiritualität nicht der dogmatisch-antihäretische Gegensatz die Hauptsache ist, sondern das praktisch-missionarische Bekenntnis zu Christus“* (S. 224-225). Sie konstatiert die Entfremdung des Westens vom Osten, was sich darin zeigt, dass ersterer das Schwergewicht auf die Mission und letzterer auf die Bewältigung der Häresien legte (S. 225).

S. H. folgert daraus, dass die in katechetischer Hinsicht bedingungslose Aufnahme von Völkern im Christentum zur Moralisierung des (westlichen) Christentums (S. 226) beitrug. Hier haben wir also sehr bedeutsame dogmengeschichtliche Feststellungen, die tatsächlich die Frage erhellen können, warum Rom dem Westen nicht irgendeine seiner dogmatischen Übereinstimmungen mit dem Osten weitergeben konnte, so dass sich dann keine dogmatische Differenzierung zwischen Westen und Osten während des zweiten Jahrtausends hätte entwickeln können. Auf den Seiten 226-228 gibt S. H. einen Überblick über die Christianisierung des Westens, den wir dem Leser empfehlen. Wir

werden lediglich etwas aus dem Schluss dieses Überblicks hervorheben. Es handelt sich um den Fall, wo sich S. H. auf Bonifatius bezieht, der „für eine flächendeckende Einrichtung von Diözesen, deren Zusammenhalt und Anbindung an Rom, sowie die regelmäßige Durchführung von Synoden kämpfte. Dies hätte sich insofern positiv auswirken können, als es eine gewisse Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat hätte bringen können...“. In diesem Fall meint S. H., dass es positive Auswirkungen für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat gehabt hätte. Es geschah jedoch gerade das Gegenteil: Die Herrscher nutzten die kirchlichen Strukturen für politische Zwecke aus und gelangten zur Einführung neuer Dogmen, wofür sie kirchliche Synoden benutzten (das Filioque oder die Verurteilung des 7. Ökumenischen Konzils). Diese Feststellungen und Einschätzungen, so glauben wir, sind von unschätzbare ökumenischer Bedeutung für die Gegenwart.

Bilderliebe und Bilderstreit

In Zusammenhang mit dem Bilderstreit (3. Kapitel, S. 229 ff.) stimmen wir, wie bereits andernorts erwähnt, nicht mit der Bezeichnung „Ikonodoulie“ für die Bilderverehrung überein. Im Westen wurde die Frage des Bilderstreits als von sekundärer Bedeutung betrachtet. Zurecht weist S. H. auf die diesbezüglich unterschiedliche Ansicht bei westlichen Forschern heute hin (S. 229). S. H.'s Annäherung an die Problematik der Bilderfrage stimmt mit dem theologischen Wesen des Problems überein.

Aus den Apologeten (S. 235 ff.) und ihren Positionen zum Gegensatz von Materie und Geist, aber auch aus dem Abschnitt über Eusebios von Caesarea geht die Bereitschaft der Christen hervor, mit christlichen Kriterien Dinge zu interpretieren, die dem christlichen Glauben prinzipiell entgegengesetzt erschienen (S. 240). So zumindest verstehen wir letztlich das „zweifache origenistische Erbe“, das gemäß S. H. die kappadokischen Väter übernahmen. S. H. versteht die kappadokische Unterscheidung zwischen Bild-Urbild und Wesen-Energie. Dennoch ist sie der Auffassung, dass die kappadokische Theologie „weniger positiv zum Bild“ steht (S. 242-243), womit sie wohl den Gegensatz zur Gleichsetzung des Portraits mit dem Wesen des Abgebildeten (Anm. 33) meint. Sehr wichtig ist in diesem Zusammenhang das Beispiel des Asterios von Amaseia, der sich nicht dem Bild an sich widersetzt, sondern dem Missbrauch dieses Bildes durch die Reichen, die mit Heiligendarstellungen ihre Gewänder schmückten, anstatt den Armen beizustehen (S. 243). Ebenfalls von Bedeutung ist der Bezug auf Epiphanius von Zypern, der das Bildermalen (S. 244-245), das Darstellen von Personen, würden wir sagen, ablehnt, wenn sein Text aus einem Brief an den Kaiser Theodosios tatsächlich authentisch ist²². Jedenfalls bezieht sich auch Johannes von Damaskos wegen dieser ablehnenden Haltung auf Epiphanius (S. 308).

Der Unterschied, der zwischen Paulinus von Nola (353-431) und dem kappadokischen theologischen Denken, das im Osten vorherrschte, festgestellt werden kann, ist ebenfalls von Bedeutung. Für Paulinus waren die Ikonen Wegweiser auf dem Weg des Glaubens, beispielhafte Geschichten, die sich von den Reliquien der Heiligen unterschieden. Für die Kappadokier waren die Bilder der Heiligen und Christi das Gleiche wie die Reliquien: sie werden von den Gläubigen verehrt und bilden Übergänge, durch die diese der göttlichen Schönheit und Energie begegnen. Im Westen galt die Darstellung von Bildern lediglich der Erinnerung, was in der Ikonenlehre des Ostens im 4. und

²² Über diesen Fall siehe auch in der sehr interessanten Arbeit von K. Kornarakis, *Ἡ θεολογία τῶν ἱερῶν εἰκόνων κατὰ τὸν ὅσιο Θεόδωρο Στουδίτη*, Katerini 1998, S. 86, Anm. 153.

5. Jahrhundert nicht möglich war und nicht deutlich wird (S. 246). Uns erscheinen diese oben angeführten Erläuterungen, die S. H. unternimmt, bemerkenswert, ebenso - für den Freund dieser dogmengeschichtlichen Epoche - der Bezug auf den historischen und dogmatischen Rahmen (S. 248 ff.). Bereits bevor S. H. zur eigentlichen Zeit des Bilderstreits gelangt, betont sie mit früheren Texten (6. und 7. Jahrhundert), dass die Verehrung der Ikonen schon zuvor theologisch untermauert wurde (S. 248 ff.).

In allen dogmengeschichtlichen Bezügen ist die Bedeutung offenkundig, die S. H. der Tatsache zuschreibt, dass im theologischen Ausdruck all jener, die die Verehrung der Ikonen verurteilten, der Vorwurf des Götzendienstes und des Judaismus eine große Rolle spielte (S. 256-257). Wir wissen nicht warum, aber S. H. übergeht in einer Anmerkung den Beschluss einer römischen Synode (731), mit dem ein 50-jähriges Schisma zwischen West und Ost charakterisiert wird. Dort heißt es: *„Für die heiligen Bilder geben wir selbst unsere Leiber hin, wenn es sein soll. Denn niemals haben wir eine Neuerung angenommen, noch weichen wir in einem Punkt von der Vätertradition ab. Die göttliche Stimme nämlich droht an, was man vor allem verhüten muss: »Wenn jemand die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele«, dann hat er nichts gewonnen.“* Hier ist offenkundig, dass die Anführung solcher nicht nur für die östliche, sondern auch für die westliche Theologie auf jeden Fall charakteristischen Punkte dem Dialog über die Ikonenlehre und ihre geistliche Bedeutung nützen können.

Im Zusammenhang mit Patriarchen Germanos und Papst Leo III. halten wir uns hier überdies bei einer Anmerkung auf, wo Papst Gregor III. in einem seiner Briefe an den Kaiser seinen Glauben in der Tradition und in den Ikonen erklärt. Wir würden genau an diesem Punkt von S. H. genauer wissen wollen, ob sie auch in einem solchen Fall meint, dass es in der Praxis der Ikonenverehrung einen Unterschied zwischen West und Ost gibt (S. 259). Hat der Papst in dem konkreten Fall nicht eine gelebte kirchliche Tradition ausgedrückt? Wird diese Tradition nicht von dem zeitgenössischen westlichen theologischen Denken eingefordert? Ist ein solcher Ausdruck lediglich ein theoretisches Gebilde? So weit wir jedenfalls den Gedanken von S. H. verstehen, meint sie, dass die Vermittlung solcher theologischen Wahrheiten an die Christen des Westens sich deutlich verzögerte.

S. H. erörtert zutreffend die bilderfeindlichen Bemühungen Kaiser Konstantins V. 752 und seine „Πεύσεις“ (S. 262 ff.); so wird der Abstand zu jemandem, der sich seit dem 4. Ökumenischen Konzil als Chalkedonier bezeichnete, offenkundig. Gleiches geschieht mit der Synode von Iereia (S. 264 ff.). Die wilde Verfolgung der Bilderfreunde zeigt erneut, dass die religiösen Überzeugungen leicht zum Werkzeug der Ausgrenzung und der Vernichtung des anderen werden können. Die Durchsetzung der bilderfreundlichen Theologie, die sich mit der mit einem starken Willen begabten Kaiserin Irene (787) vollzog, war letztlich eine Frage der Zeit (S. 272 ff.), auch wenn diese Theologie nach dem 7. Ökumenischen Konzil dynamischer hervortrat, nachdem der Patriarch Nikephoros den Anfang gemacht hatte (S. 276 ff.). Dennoch rechtfertigt dies nicht die allgemeine Einschätzung, dass die Theologie bei der Rückkehr der Ikonomachen keine besondere Rolle gespielt hätte.

Alle historischen Bezüge, die in den folgenden Seiten im Zusammenhang mit der Rehabilitierung der Ikonen unter Theodora oder den Kaiser- und Patriarchenwechseln angeführt werden, liefern uns nicht das theologische Material für die Diskussion oder Kritik. Wir betonen lediglich, dass die Kirchengeschichte weder als Märchen erzählt noch von Außerirdischen verfasst wurde. Die menschliche Hartherzigkeit und alle möglichen Unruhen kennzeichnen sie, womit deutlich wird, dass die Theologie kein

den Menschen nur einigender Faktor war. Sie galt jedoch als soteriologischer Faktor; dies sollte erforscht und wissenschaftlich beschrieben werden. Darüber hinaus fragen wir erneut aus historischer und theologischer Sicht: Wieso blieb der Westen, obwohl er das 7. Ökumenische Konzil bestätigte, letztlich weit von der bilderfreundlichen Praxis entfernt? Wie müsste man heute vorgehen, um diese Widersprüchlichkeit zu beenden? Hier ist etwas, was für die Ökumene gefordert wird.

Daneben widmet S. H. den Abschluss ihres Buchs (S. 302 ff.) der Theologie der Ikonen. Von den wichtigsten Positionen Johannes' von Damaskos (S. 305), auf den sich S. H. im Prinzip bezieht, unterstreichen wir jene, die besagt, dass zur Zeit des ATs keiner die Heiligen verehrte, sondern sie bemitleidete. Wer den Leib eines Toten berührte, galt als unrein. Jetzt jedoch, fährt der Damaszener fort, seitdem Gott sich (in Christo) mit unserer Menschheit vereinigte, wird in der Tat unsere Natur gepriesen und zur Unsterblichkeit geführt (S. 305). Wir sehen in dem vorliegenden Fall, dass Johannes von Damaskos nicht ausschließlich die menschliche Natur Christi betrachtet, was er mit dem Beispiel der Heiligen und der Verehrung, die man ihnen schuldet, bestätigt. Wenn S. H. hier den Zusammenhang der neochalkedonischen Christologie des Johannes von Damaskos mit der Ikonentheologie sähe, würde sie die Würdigung der menschlichen Natur und der Materie, die auf jeden Fall eine göttliche Schöpfung ist, von seiten Gottes, ganz in Übereinstimmung mit dem Dogma von Chalkedon, feststellen.

Erwähnenswert ist ebenfalls, dass S. H. nicht mit der Ansicht von Schönborn übereinstimmt, bei Johannes von Damaskos gäbe es Unklarheiten, weil er (angeblich) das Bild mit dem Urbild identifizierte (S. 309). S. H. erkennt zwar eine terminologische Unklarheit bei dem Damaszener, verabsolutiert diese aber nicht (S. 310). Theodoros Studites, Nikephoros und Photios beziehen sich in ihrer Grundlage ihrer Formulierungen auf Johannes von Damaskos. Sehr bedeutsam jedoch ist, wie S. H. (S. 314) die Bedeutung der orthodoxen Ikonenlehre betont: *„Sie zeigen, dass die Vergöttlichung des Menschlichen nicht als Wesensverwandlung zu verstehen ist, weder bei Christus noch bei den Seinen.“*

Die Auffassung von S. H. über die Bilderfrage im Westen ist, dass dieser trotz der Anerkennung der bilderfreundlichen dogmatischen Positionen dieser Frage letztlich oberflächlich gegenüberstand. Die politischen und kulturellen Bedingungen führten dazu, dass die Bilder als Hilfsmittel für die Wissensvermittlung betrachtet wurden. Diese bedeutsame Feststellung verdient es, eingehender untersucht zu werden. Wenn die Gründe nicht theologischer Art waren, dann ist die theologische Suche um der Einheit willen der Mühe wert. Wir beschließen jedoch hier unsere Auseinandersetzung mit der sehr wichtigen Arbeit von S. H. mit ihren eigenen Worten aus ihrer Zusammenfassung über die Ikonen: *„Zum Christusbekenntnis, wie es im Bilderstreit präzisiert worden ist, gehört schließlich auch das Bekenntnis zur Schönheit des Göttlichen und der vergöttlichten Kreatur. Denn wo nicht mehr aus ganzem Herzen die Schönheit Gottes und seiner Werke bezeugt werden kann, da ist das Bekenntnis lahm und kraftlos geworden und die Welt versinkt in Depressionen.“*

Hier wird also die Bemühung auch der westlichen Theologen deutlich, die Wurzel einer gemeinsamen Problematik wiederzuentdecken, wie es Prof. Chrysostomos Stamoulis in seiner Bemühung um einen *ökumenischen Christus* treffend formulierte: *„Dennoch kann man, wenn man hinter diese - überdies erlaubten - Unterschiede blickt, die Wurzel einer gemeinsamen Problematik wiederentdecken; es genügt, dass wir im Bereich der Orthodoxie anerkennen, dass die Suche nach den Heiligen der Kirche, die*

Suche nach der Person Christi, kein Privileg der Orthodoxen darstellt, und gewiß auch keines der Menschen, die sich erklärtermaßen mit der Sphäre des Göttlichen beschäftigen²³. Wir unterstreichen dies, um die «Orthodoxie» vor Selbstgenügsamkeit und einem in die theoretischen Grundlagen ihrer Vergangenheit verliebten Narzissmus zu bewahren.

Schlusswort

Die Arbeit von S. H. ist trotz ihrer manchen zu diskutierenden Punkte, die wir angeführt haben, ein wertvoller Versuch, vor allem deshalb, weil sie den Westen und den Osten zugleich im Auge behalten will. Ohne eine derartige Perspektive wären die Bemühungen um die dogmengeschichtliche Wissenschaft nicht vollständig. Wir wünschen uns, dass auch unsere kritischen Einwände, die auf jeden Fall die Sehnsucht der zeitgenössischen orthodoxen Theologen nach einer ökumenischen Begegnung vorwegnehmen, dabei helfen, die Kluft und die Unterschiede zwischen Ost und West nicht unzutreffend in Epochen zu verorten, in denen diese nicht existierten und aus diesen Unterschieden dann schließlich eine Trennung wird. Die Arbeit von S. H. selbst bestätigt, dass die Dogmen im Osten nicht Ergebnis des Cäsaropapismus waren, sondern - in all den harten Auseinandersetzungen - aus der Notwendigkeit erwachsen, um den bestmöglichen Ausdruck für das Leben und das Wirken Gottes in der Welt und das Heil des Menschen zu ringen. Wenn jetzt, wie S. H. glaubt, im Westen andere politisch-kulturelle Bedingungen zu Differenzierungen führten, müssen wir sehen, dass sowohl die neochalkedonische Theologie wie auch die Christologie der beiden Willen (dyotheletische) und die Bilderverehrung von Rom nachdrücklich bestätigt wurden! Da steht die ökumenische Herausforderung!

²³ S. Chr. A. Stamoulis, *Κάλλος τό ἅγιον*, Athen 2004, S. 308.