N12<522773895 021

ubTÜBINGEN

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und die Orthodoxie

21. Jahrgang 2007 Heft 1-2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

ZA 7136

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und die Orthodoxie

21. Jahrgang 2007 Heft 1-2

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München
Gegründet von Prof. em. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Herausgegeben von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Schriftleitung: Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis
Dipl. theol. Ioan Moga

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
„Orthodoxes Forum"
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29
D-80539 München
Tel.: (089) 2180-5778
Fax: (089) 2180-2198
E-Mail: Orthodoxe.Theologie@orththeol.uni-muenchen.de
Homepage: www.orththeol.uni-muenchen.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Unverlangte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden; sie werden, falls sich kein Rezensent findet, der Institutsbibliothek zugeführt.

Bezugsbedingungen: Das „Orthodoxe Forum" erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 34,- € zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 19,- €. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

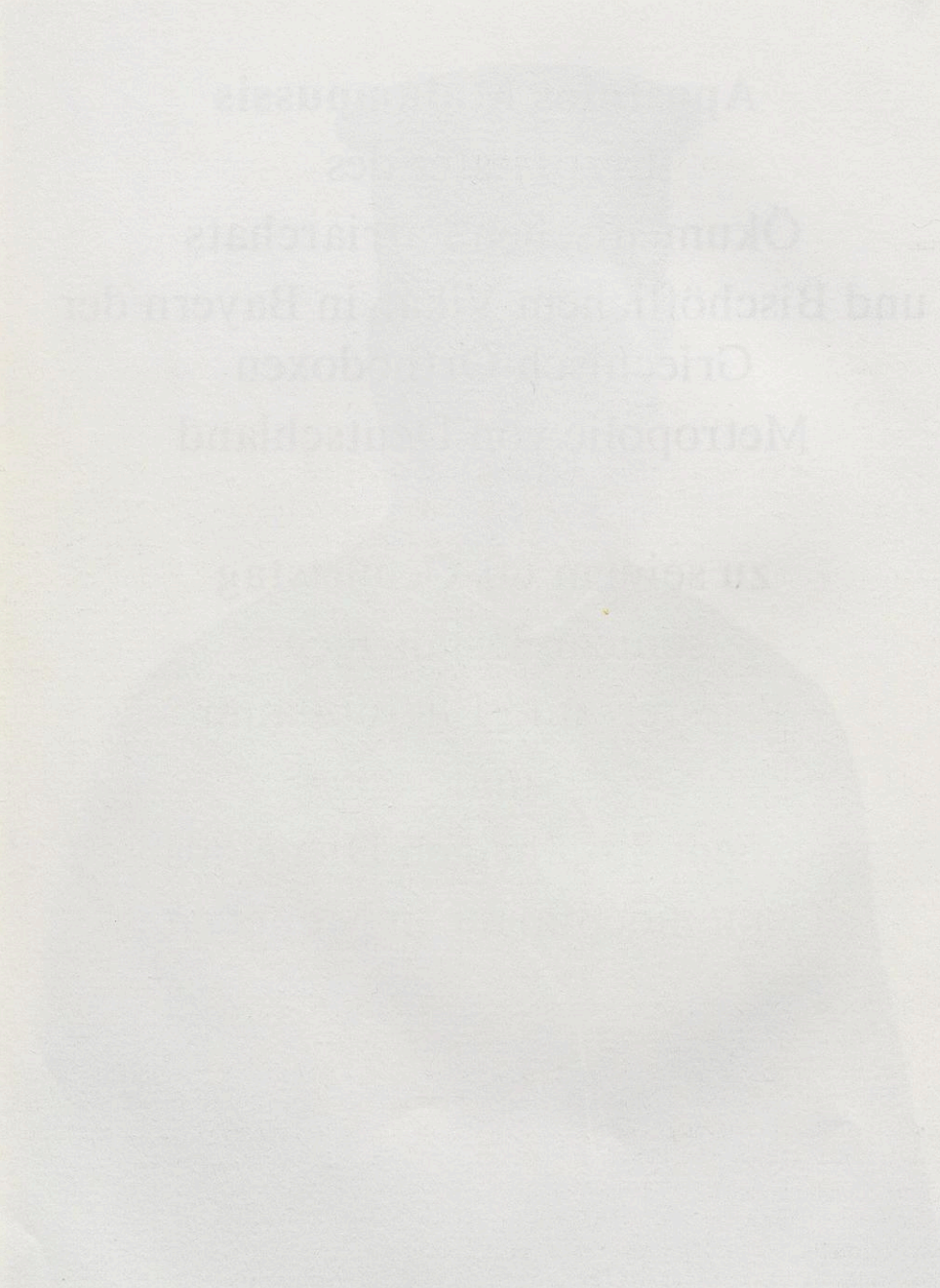
ZA 7136



Εἰς ἔτη πολλὰ

Apostolos Malamoussis
Erzpriester des
Ökumenischen Patriarchats
und Bischöflichem Vikar in Bayern der
Griechisch-Orthodoxen
Metropolie von Deutschland

zu seinem 60. Geburtstag
seinem 35-jährigen
Priester- und Ehejubiläum
und
seinem 25-jährigen Dienst als
Gemeindepfarrer in München



INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 11

Einleitendes Grußwort (Metropolit Augoustinos von Deutschland) 13

Georgios Basioudis, Papst Johannes Paul II. und die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche vor, während und nach seinem Pontifikat 15

Konstantin Nikolakopoulos, Joseph Ratzinger als Benedikt XVI.: Orthodoxe Erwartungen und Perspektiven 27

Ioan-Vasile Leb, Kardinal Ratzinger und die Theologie der Kirchenväter 33

Michael Schneider, Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie bei Joseph Ratzinger 45

Philipp W. Hildmann, Auf der Suche nach der „Seele Europas". Joseph Ratzinger über politisch-gesellschaftliche Fundamente 65

Athanasios Vletsis, Theologie des Petrusdienstes. Joseph Ratzingers Angebot zur Einheit mit dem Osten? Beitrag zu einem epochalen Wechsel 79

Gunther Wenz, Die große Gottesidee „Kirche". Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation 95

Peter Neuner, Joseph Ratzingers Beitrag zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre 117

Johannes Eckert, Die christliche Brüderlichkeit in der Ekklesiologie Ratzingers 131

Vladimir Ivanov, „Der Geist der Liturgie" von Joseph Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie 141

Horst Bürkle, „Glaube, Wahrheit, Toleranz". Das Christentum und die Weltreligionen 153

Wolfgang Waldstein, Für eine Vielfalt bewährter Formen. Joseph Ratzingers Liturgie-Verständnis in rechtlicher Sicht 169

Marios Begzos, Das Katholische und das Römische. Eine orthodoxe Perspektive des theologischen Dialogs 181

Georgios Martzelos, Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik – Bewertung - Aussichten 189

Anargyros Anapliotis, Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Funktion des Patriarchen im Westen und im Osten am Beispiel der Kirche Russlands 213

Ignatios Sotiriadis, Die Bedeutung des offiziellen Besuchs des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland Christodoulos im Vatikan (13.-16.12.2006) für die Einheit der Christen 231

Theodor Nikolaou, Maßgebendes Fundament Europas? Das Bild vom Menschen bei den griechischen Kirchenvätern 235

Peter Plank, Der Ökumenische Patriarch Meletios IV. (1921-1923) und die orthodoxe Diaspora 251

DOKUMENTE

A. Akt über die kanonische Gemeinschaft zwischen der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und der russischen orthodoxen Kirche im Ausland 271

B. Wiederaufnahme des theologischen Dialogs zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche (Belgrad, September 2006) 274

C. Apostolische Reise von Papst Benedikt XVI. in die Türkei (28. November - 1. Dezember 2006). Gemeinsame Erklärung von Papst Benedikt XVI. und Patriarch Bartholomaios I. (Phanar, 30. November 2006) 278

D. Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland 282

E. Hirtenbrief der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zum Beginn der heiligen und großen Fastenzeit des Jahres 2007 285

REZENSIONEN

Axel Graupner, Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte (**Evangelia G. Dafni**) 287

Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazaret, 1. Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Auferstehung (aus dogmatischer Sicht: **Athanasios Vletsis**) 289

Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazaret, 1. Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Auferstehung (aus exegetischer Sicht: **Athanasios Despotis**) 294

Peter Neuner/Birgitta Kleinschwärzer-Meister (Hgg.) in Zusammenarbeit mit *Theodor Nikolaou* und *Günther Wenz*, Ökumene zwischen 'postmoderner Beliebigkeit' und 'Rekonfessionalisierung' (**Ferdinand Gahbauer**) 296

Konstantin Kostjuk, Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Russland (**Georg Seide**) 297

Athanasios Basdekis (Hg.), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente - Erklärungen - Berichte 1900-2006 (**Athanasios Vletsis**) 300

Georgios Mantzaridis, Οδοιπορικό θεολογικής ανθρωπολογίας (**Nikolaos Koios**) 303

Florian Schuppe, Die pastorale Herausforderung - Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven (**Anargyros Anapliotis**) 308

CHRONIK 311

Anhang zur Chronik: In Memoriam: Nikos Matsoukas (1934-2006) 346

EINGESANDTE SCHRIFTEN 349
AUTOREN 353
ABKÜRZUNGEN 355

Geleitwort

Nachdem uns die Leitung der Ludwig-Maximilians-Universität versichert hat, dass das Fach „Orthodoxe Theologie" trotz der bedrohlichen Schließungspläne ab dem Wintersemester 2005/2006 um seine Existenz nicht mehr bangen muss, sehen der Studiengang und das „Orthodoxe Forum" ihrer Zukunft entgegen nun mit großem Optimismus. Der in den ersten zwanzig Jahren (1984-2005) festzustellenden sehr guten Entwicklung des Faches kommen in den letzten zwei Jahren ziemlich ermutigende Fortschrittszeichen hinzu, wie z.B. wieder steigende Studentenzahlen, zusätzliches Lehrpersonal durch Drittmittel, weitere, das Programm bereichernde Lehraufträge, Intensivierung der Publikationstätigkeit, Festigung und Ausbau unserer interorthodoxen und interkonfessionellen Bande, Verstärkung des orthodoxen Profils durch Gastveranstaltungen, Forschungsaufenthalte, Tagungen oder Kongresse und Ringvorlesungen etc.

Genau dieser letzte Bereich liegt dem vorliegenden Doppelheft des „Orthodoxen Forums" für den Jahrgang 2007 - übrigens ist dies das zweite Doppelheft seit der Gründung der Zeitschrift – in einer zweifachen (ökumenischen und interorthodoxen) Hinsicht zugrunde. *Zum einen* bildet das Material einer sehr interessanten Ringvorlesung über den neuen **Papst Benedikt XVI.** die Grundlage und überhaupt das Profil dieses Doppelheftes. Nach einer ersten Ringvorlesung mit dem Titel „Europa und Orthodoxie. Die EU-Osterweiterung als Herausforderung an den Westen" im Wintersemester 2004/05 gab die Wahl des deutschen Joseph Kardinal Ratzinger zum Papst der Orthodoxen Theologie den besten Anlass zu einer neuen interdisziplinär, interkonfessionell und international besetzten Ringvorlesung. Was könnte die Wahl dieses Menschen als Papst für den Katholizismus, die Orthodoxie, das Christentum schlechthin und die Welt überhaupt bedeuten? Diese Hauptfrage hat sich unsere Ringveranstaltung, die von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU im Wintersemester 2005/06 getragen wurde, zu ihrem Ziel gesetzt. Die Beantwortung dieser Frage hing, glaube ich, mit dem Haupttitel der Ringveranstaltung am engsten zusammen: „Begegnungen mit seiner Theologie". Die während des WS 2005/06 gehaltenen Vorträge von Bürkle, Eckert, Hildmann, Ivanov, Leb, Neuner, Nikolakopoulos, Schneider, Vletsis, Waldstein und Wenz bilden den ursprünglichen Kern des Doppelheftes. Diesen Kollegen wie auch dem griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland, Augoustinos, der unserer Ringvorlesung ein Vorwort widmet, sei herzlich gedankt.

Die übrigen Aufsätze und Texte stellen entweder weitere wertvolle Beiträge zur einheitlichen Thematik dieses Bandes über Papst Benedikt XVI. und die Orthodoxie oder Veröffentlichungen im Rahmen *des zweiten Anliegens* dieses Doppelheftes dar: der Ehrung des Pfarrers der münchener griechisch-orthodoxen Pfarrgemeinde „Allerheiligen" und bischöflichen Vikars in Bayern der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, **Apostolos Malamoussis**. Der 1947 in Mouresi bei Volos/Griechenland geborene „Pater Apostolos" begeht im Jahre 2007 gleich drei Jubiläen: Er feiert seinen 60. Geburtstag, das 35-jährige Jubiläum seiner Priesterweihe und seinen 25jährigen Dienst als Gemeindepfarrer in München. Sein bisher erbrachtes

Werk, seine vielfältige pastorale Arbeit, seine Verdienste für alle Griechen in München, sein Einsatz für die Ökumene, sein Engagement für die griechisch-bayerischen Beziehungen, dies alles gebührt der Würdigung und sollte die weiteren Generationen inspirieren. Als Zeichen der Anerkennung, des Respekts und der Liebe zu ihm ist dieses Doppelheft des „Orthodoxen Forums" seiner Person gewidmet. Den Autoren dieses zweiten Teils möchte ich ebenfalls meinen aufrichtigen Dank entgegen bringen.

Der Herausgeber

Einleitendes Grußwort

Die Nachricht über die Wahl des neuen Papstes Benedikt XVI. auf den Thron der altehrwürdigen Kirche von Rom hat uns Orthodoxe mit tiefer Freude und Hoffnung erfüllt, denn es wurde nicht nur ein bekannter Hierarch, sondern ein bedeutender Hirte und Theologe, der auch mit der ostkirchlichen Theologie und Spiritualität vertraut ist, auf den Apostolischen Stuhl in Rom berufen.

Persönlich war ich besonders bewegt, weil ich als einstiger Student in Münster den damaligen Professor Joseph Ratzinger und sein theologisches Werk aus der Nähe kennen lernen durfte. Es war also durchaus richtig, dass die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München die Wahl dieser Persönlichkeit zum Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche zum Anlass genommen und eine sehr erfolgreiche Veranstaltungsreihe im Wintersemester 2005/06 durchgeführt hat. Dazu möchte ich den Veranstaltern meine aufrichtigen Glück- und Segenswünsche aussprechen. Nicht nur das gesamte Konzept, sondern insbesondere das eindrucksvolle Ergebnis und die über die Grenzen Münchens hinaus reichende Resonanz aller zwölf Veranstaltungen der Reihe zeigen die Weitsicht und die ökumenische Bereitschaft der Organisatoren. Insbesondere wurde dadurch zum wiederholten Mal deutlich, dass die O rthodoxe Kirche und Theologie sich von Anfang an der ökumenischen Öffnung und dem Dialog verpflichtet fühlen. In dieser Hinsicht kann die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München eine besondere Rolle als Leuchtturm spielen, eine Rolle, die sie ganz offensichtlich bereits verantwortungsvoll in Angriff genommen hat.

Metropolit Augoustinos von Deutschland
und Exarch von Zentraleuropa

Papst Johannes Paul II. und die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche vor, während und nach seinem Pontifikat

Georgios Basioudis, Mannheim

Am 2. April 2005 verstarb Papst Johannes Paul II. Die ganze Welt hat mit Respekt den langjährigen Kampf dieses alten, ehrwürdigen Mannes für das Leben während seiner Krankheit beobachtet. Deswegen hat sein Tod eine Welle von Sympathie ausgelöst.

Für mich ist sein Tod Anlass gewesen, mich mit seinem Leben, seinem Engagement und mit seiner Persönlichkeit zu beschäftigen. Ich bin selbst positiv überrascht worden! Ich habe festgestellt, dass Seine Heiligkeit ein großer Mann gewesen ist, gewachsen an den Erfordernissen und den Herausforderungen der Zeit. Er war ein vor allem frommer und gläubiger Mensch, der ein an Erfahrung reiches und bewegtes Leben geführt hat.

„Das Christentum muss mit zwei Lungenflügeln atmen, dem östlichen und dem westlichen. Diese Metapher, die von dem russischen Dichter Vjatscheslav Ivanov stammt und auf die Weltsicht Vladimir Solovevs zurückgeht, ist in katholischen Kreisen sehr beliebt. Sie wurde vom verstorbenen Papst Johannes Paul II. in seinen öffentlichen Ansprachen benutzt. Heute wird Ivanovs Metapher häufig mit Bezug auf Europa und das europäische Christentum sowie im Kontext des Dialogs zwischen Katholischer und Orthodoxer Kirche benutzt."[1] Mit diesen Worten hat der russische Bischof von Wien und Österreich Ilarion seinen Vortrag beim VI. Gniezno-Treffen „Das Europa des Dialogs. Christ sein in einem pluralistischen Europa" am 17. September 2005 begonnen.

Papst Johannes Paul II. war, nach Bischof Ilarion, „der einflussreichste religiöse Führer der Moderne, und er machte auf die gesamte menschliche Zivilisation Eindruck. In der Tat reichte sein Einfluss weit über die Römisch-katholische Kirche hinaus, die er über ein Vierteljahrhundert leitete. Seine Botschaft wurde von Millionen von Menschen überall auf der Welt gehört und anerkannt, nicht nur von Katholiken, sondern auch von Orthodoxen, Protestanten, Anglikanern, Juden, Muslimen, von

[1] *Bischof Ilarion,* Kann Europa mit einem Lungenflügel atmen? Der Katholisch-Orthodoxe Dialog heute, *Orthodoxie Aktuell* 10 (2005) 2.

Menschen anderen Glaubens und, was vielleicht noch bemerkenswerter ist, von Menschen ohne einen Glauben. Durch seine Gegenwart, durch seine Worte, durch sein Lächeln und seine außerordentliche Offenheit war es ihm möglich, Millionen von Menschen für Christus zu interessieren."[2]

Ähnlich positiv wird der Beitrag von Papst Johannes Paul II. vom griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland Augoustinos in seinem Beileidsbrief an deutsche Kardinäle beurteilt: „Das Pontifikat dieses Papstes gehört zu den bedeutendsten der Welt- und Kirchengeschichte. Sein universales Wirken für die Christen und für alle Menschen sowie die Offenheit dieses römischen Oberhirten, der unermüdlich die Welt bereiste, machte ihn furchtlos gegenüber seinen Gegnern und bereit zum Gespräch mit Andersgläubigen. Er konnte dabei helfen, die ideologische und politische Teilung Europas zu überwinden. Auch der Spaltung der Christenheit erteilte er immer wieder eine Absage und drängte die christlichen Kirchen auf den Weg zur Einheit. Insbesondere lag ihm an der Gemeinschaft mit der Orthodoxen Kirche."[3]

Tatsächlich hat Papst Johannes Paul II. den Kurs des Dialogs mit der Orthodoxie gleich seinen Vorgängern von Herzen weitergeführt. Sein Biograph George Weigel meint sogar, dass „er 1978 wirklich daran geglaubt hat, dass die Bresche zwischen Rom und dem christlichen Osten, die formal 1054 aufgebrochen war, zu Beginn des dritten Jahrtausends geschlossen werden könnte."[4] Dass das offensichtlich nicht geschehen ist, bezeichnet Weigel als „das größte ‚unerledigte Werk' seines Pontifikats".

1979 führte eine seiner ersten Auslandsreisen den Pontifex zum orthodoxen Patriarchen nach Konstantinopel. Patriarch Dimitrios und Papst Johannes Paul II. kündigten bei dieser Begegnung in Konstantinopel offiziell den Beginn des theologischen Dialogs und damit die Vervollständigung des weiterhin notwendigen und noch zu intensivierenden „Dialogs der Liebe" durch einen „Dialog der Wahrheit" an. „In ihrer Erklärung vom 30.11.1979 beteuerten sie, mit allen Kräften die volle kirchliche und eucharistische Gemeinschaft anzustreben, dadurch aber auch der ganzen christlichen Welt auf der Suche nach Einheit zu dienen."[5]

Die Vorgeschichte

Der theologische Dialog war natürlich die Frucht eines langen Prozesses. Ost- und Westchristenheit gingen von Anfang an, seit den ersten Jahrhunderten der Geschichte der christlichen Kirche, verschiedene Wege im theologischen Bereich. Während die östlichen Kirchenväter ihre Theologie im griechischen Kulturraum unter dem Einfluss der griechischen Philosophie entwickelten, basierte die theologische Arbeit der lateinischen Väter (hauptsächlich wären Tertullian und Augoustin hier zu erwähnen) auf dem römischen Rechtsdenken. Die Sprachbarriere spielte dabei eine wichtige Rolle. Der Entfremdungsprozess fand seinen Höhepunkt in der Zufügung des

---

[2] *Bischof Ilarion*, ebd.

[3] Metropolit Augoustinos in seinem Beileidsbrief vom 03.04.2005 an deutsche Kardinäle, veröffentlicht auf der Website der Metropolie, www.orthodoxie.net.

[4] Interview auf der Website http://www.kath.net/detail.php?id=10201 (Stand: 7.2.2007).

[5] *Bischof Feige*, „Schwesterkirchen?" Probleme und Chancen des orthodox-katholischen Dialogs, in: *Evmenios von Lefka – Athanasios Basdekis – Nikolaus Thon (Hgg.)*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortsbestimmung an der Jahrtausendwende, Festschrift für *A. Kallis*, Frankfurt am Main 1999, S. 226.

„Filioque" seitens der Römischen Kirche in das alte gemeinsame Glaubensbekenntnis der ökumenischen Synoden von Nizäa und Konstantinopel aus dem 8. Jahrhundert. In dieser Zeit fand auch der erste theologische Dialog zwischen Ost und West statt. Das „Filioque", eine theologische These über die Beziehungen der Personen in der heiligen Dreieinigkeit, wurde zum Identitätsmerkmal des neuen Bewusstseins der westlichen Welt nach Kaiser Karl dem Großen. Die politisch-geschichtliche und kulturelle Dimension der Trennung zwischen Ost und West soll nicht unterschätzt werden[6].

Nach dem endgültigen Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft im Jahre 1054 wurden viele Versuche zur Wiedervereinigung unternommen. Politische und psychologische Faktoren sowie unglückliche historische Ereignisse (Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204) haben aber zu einer weiteren Entfremdung geführt[7].

Der Aufbruch im 20. Jahrhundert

Das 20. Jahrhundert brachte eine Öffnung der Kirchen zueinander mit sich. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel richtete bereits im Jahr 1902 ein Rundschreiben an alle orthodoxen Kirchen, in dem das Anliegen der Wiederherstellung der Einheit der christlichen Kirchen hervorgehoben wurde. Das war die erste offizielle Initiative einer Kirche zur Förderung der Ökumene[8].

Die liturgische Bewegung und das wachsende Interesse für die Väter der ungeteilten Kirche im Katholizismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sowie die Präsenz und der Einfluss einiger großer orthodoxer Theologen in Westeuropa bereiteten den Boden für die Wertschätzung der Orthodoxen Kirche in den Dokumenten des zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) und darüber hinaus vor. „Die Aussage, ‚dass die Kirchen des Orients von Anfang an einen Schatz besitzen, aus dem die Kirche des Abendlandes in den Dingen der Liturgie, in ihrer geistlichen Tradition und in der rechtlichen Ordnung vielfach geschöpft hat' (Unitatis Redintegratio = Ökumenismusdekret 14,2), ist mehr als eine Erinnerung an Vergangenes, sie ist auch Wegweisung für das gegenwärtige und zukünftige kirchliche Leben"[9], meint Bischof Paul-Werner Scheele, langjähriger Co-Präsident der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland.

Der Klimawechsel in den Beziehungen zwischen den beiden Kirchen kam durch die charismatischen Persönlichkeiten von Patriarch Athenagoras und Papst Johannes XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli ist der erste Papst, der ein Bewusstsein für Ökumene entwickelte. Er richtete das *„Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen"* ein, zu dessen Leiter er Kardinal Bea ernannte. Patriarch Athenagoras gelang es dementsprechend auf der 2. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos im Jahr 1963, die

---

[6] *Christos Giannaras*, Ἡ γένεση τῆς «Δύσης», in: *Ders.*, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, Athen 1992, S. 21-43.

[7] *Anastasios Kallis*, Irrweg einer Unionspolitik. Der vierte Kreuzzug (1202-1204) (Theophano-Hefte zu Themen orthodoxer Theologie 4), Münster 2004.

[8] Das Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchates von 1902, in: *Grigorios Larentzakis*, Die Orthodoxe Kirche, Ihr Leben und ihr Glaube, Graz 2000, S. 188.

[9] *Bischof Paul-Werner Scheele*, Die griechisch-orthodoxe Kirche und die römisch-katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Anastasios Kallis (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes, Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa, Herten 1992, S. 287.

Zustimmung aller orthodoxen Kirchen für den Beginn des Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche auf der Ebene der Gleichheit (par cum pari) einzuholen.

„Einen wirklichen Durchbruch brachte jedoch erst die symbolträchtige Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras 1964 in Jerusalem, bei der beide den Friedenskuss austauschten, miteinander Johannes 17 lassen und gemeinsam das Vaterunser beteten. Damit begann ein ‚Dialog der Liebe', der in vielfältiger Weise die historischen Belastungen aufarbeiten, das Vertrauen fördern und die Aufnahme theologischer Gespräche vorbereiten sollte. Besonders bedeutsam war dafür die feierliche ‚Aufhebung' der Anathemata, der Bannflüche von 1054 durch eine gemeinsame Erklärung des Papstes und des Patriarchen am 7.12.1965."[10] „Mit zu Christus gewandten Augen, der zusammen mit dem Vater der Archetypos und Urheber von Einheit und Frieden ist, bitten wir Gott, dass diese Begegnung ein Zeichen und ein Vorspiel kommender Dinge zur Ehre Gottes und zur Erleuchtung seines gläubigen Volkes sein möge. Nach so vielen Jahrhunderten des Schweigens haben wir uns nun mit dem Verlangen getroffen, den Willen des Herrn zu tun und die alte Wahrheit seines Evangeliums zu verkünden, das der Kirche anvertraut ist."[11]

Der theologische Dialog

Auf dem fruchtbaren Boden des „Dialogs der Liebe" begann die aus 56 Mitgliedern bestehende orthodox-katholische Theologenkommission ihre Arbeit, den „Dialog der Wahrheit", während des Pontifikats des Papstes Johannes Paul II. im Mai/Juni 1980 auf Patmos und Rhodos. Das erste gemeinsame Dokument wurde bei der zweiten Plenarsitzung der Kommission in München (1982) verabschiedet. Dieses wichtige Dokument behandelt das Thema: *„Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Mysteriums der Hl. Dreieinigkeit"*[12]. Das zweite gemeinsame Dokument zum Thema *„Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche"* wurde in Bari (1987) verabschiedet; das dritte in Neu-Valamo/Finnland, zum Thema: *„Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes"*. Methodisch wurde zunächst vom fundamental Gemeinsamen in Dogma und Liturgie ausgegangen.

Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz[13] *(1986)* sprach ihre Genugtuung über den bisherigen Erfolg des Dialogs aus, stellte jedoch fest, dass auch die kontroverstheologischen Themen bald in Angriff genommen werden müssten, vor allem im Bereich der Ekklesiologie.

---

[10] *Bischof Feige*, „Schwesterkirchen?" Probleme und Chancen des orthodox-katholischen Dialogs, in: *Evmenios von Lefka - Athanasios Basdekis - Nikolaus Thon (Hgg.)*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortsbestimmung an der Jahrtausendwende, Festschrift für *A. Kallis*, Frankfurt am Main 1999, S. 224.

[11] Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. vom 7.12.1965. Vgl. Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976, hg. im Auftrag des Stiftungsfonds *Pro Oriente*, Innsbruck-Wien-München 1978. Am Einfachsten findet man diese und andere gemeinsame Erklärungen auf der Website von Pro Oriente, www.pro-oriente.at unter der Rubrik Service-Dokumente-Orthodoxe Kirche.

[12] Die ersten drei gemeinsamen Erklärungen der Internationalen Gemischten Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche findet man in *OFo* 3 (1989) 218-241.

[13] *OFo* 5 (1991) 329.

Diese wurden dann ab 1990, bedingt durch eine Krise des bis dahin fruchtbar verlaufenen Dialogs, ausgelöst durch die politische Wende in Ost- und Südeuropa und die Wiederzulassung der griechisch-katholischen (unierten) Kirchen, erörtert. Die siebte Vollversammlung in Balamand (1993) erstellte ein Dokument mit dem *Titel „Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft" (Balamand 1993)*[14]. Das brachte aber leider die Sache nicht voran und die erneuten Diskussionen, und besonders die Haltung der russischen Delegation im Jahr 2000 in Baltimore führten dazu, dass die Kommission ihre Arbeit einstellte, ohne Entscheidung darüber, ob sie jemals wieder fortgesetzt würde oder nicht.

Gott sei Dank traf sich vom 11. bis 13. September 2005 die neu berufene orthodoxe Delegation für den theologischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche nach einer fünfjährigen Pause. Das Treffen fand in Konstantinopel auf Einladung Seiner Allheiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, statt. Die Delegation stimmte dem Vorschlag der Römisch-katholischen Seite zu, die Diskussion über das Thema des Primats im Rahmen der allumfassenden Kirche aufzunehmen. Dabei solle auch das Thema des Uniatismus im Kontext der Ekklesiologie behandelt werden, da es weiterhin ein bedeutendes Hindernis zu einer erfolgreichen Entwicklung der katholisch-orthodoxen Beziehungen sei. Die Wahl des Orthodoxie-Freundes Joseph Ratzinger zum Papst hat wieder Hoffnungen auf das Fortschreiten des Dialogs erweckt.

Gemeinsame Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.

Die Problematik um den Uniatismus wird auch in der Gemeinsamen Erklärung von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios thematisiert, die bei ihrer Begegnung im Vatikan am 29. Juni 2004 entstand[15]. Nach einer Erinnerung an die vielen positiven Schritte der „gemeinsamen Reise" seit 1964 und einer Dankeserklärung für die „exemplarischen Gesten gegenseitiger Liebe, Teilhabe und Gemeinsamkeit, die der Herr ihnen gewährt hat", heißt es in Paragraph 6: „Trotz unserer festen Entschlossenheit weiterzureisen hin zur vollen Communio, wäre es unrealistisch gewesen, nicht auch Hindernisse verschiedener Art zu erwarten: lehrmäßiger in erster Linie, aber auch das Ergebnis von Bedingungen, die durch eine schwierige Geschichte geschaffen worden sind. Hinzu kamen die neuen Probleme, die sich aus den radikalen Veränderungen ergeben haben, welche in den politischen und sozialen Strukturen eingetreten sind ... Mit der Rückkehr der Christen in Mittel- und Osteuropa zur Freiheit sind auch alte Befürchtungen wieder erwacht, die den Dialog erschweren." Im Paragraph 8 wird das Ziel des Treffens bekannt gegeben: „Unser Treffen in Rom heute ermöglicht es uns auch, gewisse Probleme und Missverständnisse anzugehen, die vor kurzem aufgetaucht sind. Die lange Erfahrung des ‚Dialogs der Liebe' kommt uns gerade in diesen Umständen zu Hilfe, so dass die Schwierigkeiten ernsthaft angegangen werden können, ohne dass unser Fortschreiten auf dem Wege,

---

[14] *OFo* 8 (1994) 97.

[15] Deutsche Übersetzung von *Kerstin Keller*, veröffentlicht auf der Website von KOKiD, www.kokid.de, unter der Rubrik Dokumente: Ökumenische Dialoge.

den wir hin zur vollen Gemeinschaft in Christo begonnen haben, verlangsamt oder verdunkelt würde".

Diese Begegnung war die letzte einer Reihe von Begegnungen des Papstes Johannes Paul II. mit den Ökumenischen Patriarchen Dimitrios und Bartholomaios. Am 10. Juni 2002, im Rahmen des Vierten Symposions zur Ökologie *„Das Adriatische Meer - Ein Meer in Gefahr"*, hatten die beiden Kirchenoberhäupter sogar eine gemeinsame Erklärung zur Umweltethik für die Erhaltung der Schöpfung unterzeichnet.

In der gemeinsamen Erklärung von 2004 werden auch die Chancen und Möglichkeiten der beiden Kirchen, zusammenzuwirken, um zum Wohl der Gesellschaft beizutragen, aufgelistet: „das Krebsübel des Terrorismus mit Liebe zu heilen; eine Hoffnung auf Frieden zu vermitteln; dabei helfen, die Menge der schweren Konflikte zu richten; das Bewusstsein für die christlichen Wurzeln dem europäischen Kontinent wieder zu geben; einen aufrichtigen Dialog mit dem Islam aufzubauen, denn Indifferenz und gegenseitige Ignoranz können nur zu Feindschaft und sogar Hass führen; ein Bewusstsein für die geheiligte Natur des menschlichen Lebens zu nähren; daran mit zu wirken, dass die Naturwissenschaft nicht den göttlichen Funken verneint, den jedes menschliche Wesen mit der Gabe des Lebens empfängt; zusammen zu arbeiten, dass unsere Erde nicht zerstört wird und dass die Schöpfung die Schönheit bewahren möge, mit der sie von Gott ausgestattet wurde; vor allem aber, die Botschaft des Evangeliums mit frischer Kraft zu verkünden, um so den heutigen Männern und Frauen zu zeigen, wie das Evangelium ihnen helfen kann, sich selbst wieder zu entdecken und eine humanere Welt zu errichten".

Papst Johannes Paul II. traf während seines Pontifikats auch andere Orthodoxe Oberhäupter, Patriarchen und Erzbischöfe. Sein Besuch in Rumänien im Mai 1999 stellte die erste Reise eines Papstes in ein Land mit orthodoxer Bevölkerungsmehrheit dar. Er war auch der erste Papst in der Geschichte, der Bulgarien, Georgien und Armenien, Länder mit ebenfalls orthodoxer Bevölkerungsmehrheit, besucht hat.

Der Papst in Athen

Ein Herzensanliegen des Papstes war es, Griechenland zu besuchen. Auf Einladung des griechischen Staates besuchte er Athen als „Pilger" am 4. und 5. Mai 2001. Sein Besuch war begleitet von viel Kritik von allen Seiten. Die griechisch-orthodoxen Bischöfe drückten sehr viele Bedenken aus. Monastische und zelotische Kreise demonstrierten aktiv dagegen. Erzbischof Christodoulos wählte aber eine andere Vorgehensweise und setzte sich durch. Er hielt eine Rede, in der die Sprache der „Wahrheit" zum Ausdruck kam; er nannte ganz offen alle Probleme und richtete auch viele Anschuldigungen, die im Volksmund üblich sind, weiter an den Papst.

Nachdem er festgestellt hatte, dass die Tatsache, dass zum ersten Mal in der Geschichte ein Papst Athen besucht, ihm Freude bereite, nahm er die Bedenken seiner Kollegen auf. „Unsere Freude wird jedoch von der Tatsache unserer Trennung überschattet. Dogmatische und ekklesiologische Gründe, die seit einem Jahrtausend existieren, vergiften die Atmosphäre und negieren die notwendigen Bedingungen, die es erlaubt hätten, dass Ihr Besuch fruchtbringend gewesen wäre und Ergebnisse gezeigt hätte. Die Anathemata sind dank der Gnade Gottes aufgehoben worden - die Ursachen, die sie zustande gebracht haben, aber nicht."[16] Christodoulos bezeichnete das

[16] Sie können den Wortlaut der Ansprachen von Erzbischof Christodoulos und Papst Johannes Paul auf der

Opponieren eines „großen Teiles des gläubigen Volkes der Kirche von Griechenland gegen Ihre Anwesenheit hier" als verständlich. Er agierte sogar als Anwalt dieser Gläubigen, indem er Papst Johannes Paul II. den Grund dieser Reaktionen zu erklären versuchte. „Diese Reaktionen drücken nicht allein eine explizite Verurteilung der unannehmbaren Gewaltakte aus, die immer wieder gegen orthodoxe Völker erfolgt sind, sondern auch die Forderung des orthodoxen Bewusstseins nach einer formalen Verurteilung der Ungerechtigkeiten, die gegen sie vom christlichen Westen geschehen sind. Dies würde die Erlangung des Geistes eines konstruktiven Dialogs in unseren bilateralen Beziehungen erleichtern. Das orthodoxe griechische Volk verspürt mehr als andere orthodoxe Völker in seinem religiösen Bewusstsein und seinem nationalen Gedächtnis die traumatischen Erfahrungen, die als offene Wunden seinem Leib, wie alle wissen, durch die zerstörerische Besessenheit der Kreuzfahrer und der Periode der Lateinerherrschaft wie auch durch das gesetzlose Proselytieren der lateinischen Union zugefügt worden sind. Doch ist bis heute noch keine einzige Vergebungsbitte zu hören gewesen."

Er benutzt eine kaum versöhnungsklingende Sprache. „In der Tat hat unser Volk mit Bitterkeit bei vielen Gelegenheiten unserer Geschichte feststellen müssen, dass die mächtige Kirche von Rom es in seinen schwierigen Momenten im Stich ließ, dass sie häufig sein kirchliches Bewusstsein unterdrückte und dass sie es sogar im Hinblick auf wesentliche Inhalte von nationalem Belang täuschte. Es wäre wohl nutzlos für uns, eine Auflistung jener Ereignisse zusammenzustellen, sowohl derer, die der Vergangenheit angehören, wie auch jener, die als wunde Stellen am historischen Leib der Kirche bleiben. Das Problem der Unionen beispielsweise stellt den wichtigsten Grund für die Blockade des römisch-katholisch/orthodoxen Dialogs dar. So ist es von großer Bedeutung, dass wir ein mutiges Wort erwarten, das von Ihren Lippen kommt, das Wort eines christlichen Bischofs, der zu unseren Herzen spricht. Dieses Wort muss den Grundstein legen, auf dem Verständnis, Vergebung und Versöhnung aufgebaut werden können".

Ein solches Wort sprach Papst Johannes Paul II. tatsächlich in Athen aus: „Sicherlich, wir tragen die Last von vergangenen und gegenwärtigen Kontroversen und beständigen Missverständnissen. Aber diese können und müssen im Geiste der gegenseitigen Liebe überwunden werden, denn dazu hat der Herr uns aufgerufen. Es ist eindeutig, dass ein Bedürfnis nach einem befreienden Prozess der Bereinigung der Erinnerung besteht. Für die vergangenen und gegenwärtigen Anlässe, bei denen Söhne und Töchter der Katholischen Kirche durch Taten oder Unterlassungen gegen ihre orthodoxen Brüder und Schwestern gesündigt haben, möge der Herr uns Vergebung gewähren, das erbitten wir von ihm." Erzbischof Christodoulos reagierte spontan mit einem jubelnden Beifall über diese Reueerklärung. Sie war natürlich nicht so umfassend und so klar wie Christodoulos und die Heilige Synode der Kirche von Hellas gewünscht hätte; aber es war doch etwas, ein „mea culpa", wie die Presse es interpretierte.

Website von KOKiD, www.kokid.de, unter der Rubrik Dokumente: Ökumenische Dialoge, in deutscher Sprache finden. Vgl. auch den Artikel von *Anastasios Kallis*, Der Papst in Athen. Pilgerfahrt auf dornigem Weg, ebenso auf der Website von KOKiD zu finden: http://www.kokid.de/kirchl%20leben/mart-015.htm (Stand: 7.2.2007).

Papst Johannes Paul II. bezeichnete es als „tragisch" und er bedauerte, dass die Kreuzfahrer, „die ausgezogen waren, um freien Zugang für Christen zum Heiligen Land zu sichern, sich gegen ihre eigenen Glaubensbrüder wandten. Die Tatsache, dass es sich um lateinische Christen handelte, erfüllt Katholiken mit großem Bedauern". Die Plünderung Konstantinopels im Jahr 1204 und die lateinische Herrschaft über Griechenland sind Tatsachen, die „bis zum heutigen Tag tiefe Wunden in den Gemütern und Herzen der Menschen hinterlassen", stellte der Papst selbst fest. Zu der Frage des Uniatismus äußerte sich Papst Johannes Paul II. folgendermaßen: „Wenn bestimmte Vereinigungsmodelle der Vergangenheit nicht mehr dem Impuls zur Einheit entsprechen, den der Heilige Geist in jüngster Zeit in Christen überall erweckt hat, müssen wir um so offener und aufmerksamer dem gegenüber sein, was der Geist nun zu den Kirchen sagt (vgl. Off 2, 11)."

Manche sehen das Glas „halbvoll" und manche „halbleer"! Sicher hätte der Papst mehr eingestehen können oder sollen, was die Haltung der Römischen Kirche gegenüber der Orthodoxen Kirche in der Geschichte betrifft. Und auch im Bezug auf die heutigen Probleme äußerte sich der Papst nicht undeutlich; denn er sucht selbst den richtigen Weg zwischen den Stimmen der neu erwachten griechisch-katholischen Schafe seiner Kirche und denen der geliebten Brüder der Orthodoxen Kirche. Trotzdem kann man als sehr positiv bewerten, dass der Papst in irgendeiner Weise um Vergebung bat. Die Symbolik der Bilder spielte dabei eine große Rolle. Ein ehrwürdiger, kranker, alter Mann in Weiß, bat als Repräsentant einer Weltkirche um Vergebung vor seinem jüngeren, sich guter Gesundheit erfreuenden Mitbruder, der eine ebenso historische Kirche repräsentiert, eine Kirche für die es gar nicht so leicht ist, die Vergangenheit zu bewältigen und einen neuen Weg mit der „Schwesterkirche" von Rom zu ebnen. Die Versöhnung kam ein bisschen später, als der jüngere Bruder dem älteren half zu laufen und die Treppe herunter zu kommen. Diese Bilder strahlten eine große versöhnende Kraft aus.

Zukunftsaufgaben

„Bemerkenswerterweise ist der orthodox-katholische Dialog gewissermaßen ‚von oben nach unten' initiiert", bemerkt abschließend zu seinem Beitrag über die Beziehungen der Schwesterkirchen Bischof Feige, „und durch schwerwiegende Äußerungen und Symbolhandlungen der ‚Erzbischöfe' zur theologischen Aufarbeitung und praktischen Umsetzung beauftragt bzw. sogar gedrängt worden, während bei anderen zwischenkirchlichen Dialogen oftmals beklagt wird, dass die für Basis und Theologen schon längst denkbare Gemeinsamkeit immer noch nicht kirchenamtlich rezipiert sei. Bei den nächsten orthodox-katholischen Schritten müsste man sich darum bemühen, nicht nur weitere theologisch verantwortbare Lösungen zu finden und diese verbindlich umzusetzen, sondern auch die bereits wiederentdeckte Gemeinschaft möglichst vielen Gläubigen als Gabe und Aufgabe des Heiligen Geistes nahezubringen. Nur in einer solchen spirituellen Grundhaltung und mit viel Geduld – da die Zeit noch manche Wunden heilen muss – könnte es gelingen, die zahlreichen kirchenrechtlichen, politischen, nationalen, ethnischen oder psychologischen Störfaktoren zu überwinden. Wie der orthodox-katholische Dialog weitergehen und ob er in naher Zukunft ... zu einer vollkommenen Gemeinschaft von Schwesterkirchen führen wird, bleibt ungewiss, d.h. aber auch – wie manche kurz zuvor noch für völlig

undenkbar gehaltene erfreuliche Entwicklungen unseres Jahrhunderts lehren – für positive Überraschungen offen."[17]

Orthodox-katholische Beziehungen in Deutschland

Die Biographie der Menschen und der Ort, an dem sie leben, spielen natürlich eine wichtige Rolle, im Bezug auf ihr ökumenisches Bewusstsein. Wenn man in einem Land wie Griechenland oder Spanien lebt, wo entsprechend die Orthodoxe oder die Katholische Kirche in der Mehrheit ist, kann man den anderen, den Bruder, oder besser gesagt die „Schwesterkirche" nur aus der Ferne wahrnehmen. Man lebt nicht zusammen wie in Deutschland. Ich betrachte es als einen großen Segen Gottes und eine große Chance für den orthodox/katholischen Dialog, dass in Deutschland Katholiken und Orthodoxe in einem äußerst intensiven ökumenischen Kontext zusammenleben und -wirken. Deutschland ist nach den USA das Land, in dem die meisten orthodoxen Christen zusammen mit katholischen Christen leben. In Deutschland ist dieses Zusammenleben jedoch viel intensiver. Wenn eine katholische Kirchengemeinde vertraglich ihr zweites Kirchengebäude der orthodoxen Kirchengemeinde zur alleinigen Verfügung überlässt, wie z.B. in Mannheim, ist das ein konkretes Zeichen, das für viele Menschen von Bedeutung ist, etwas, das ständig das Bewusstsein eines neuen Miteinanders der beiden Kirchen nährt. Denn die orthodoxen Christen erkennen die architektonische Gestalt der Kirche an, obwohl es sich um eine römisch-katholische Kirche handelt. Sie sind aber froh darüber, dass ihnen das Gebäude geschwisterlicherweise überlassen worden ist, während die katholischen Christen froh sind, dass ihre Kirche noch offen bleibt. Solche oder ähnliche Beispiele gibt es überall in Deutschland.

München ist ein anderes markantes Beispiel. Die römisch-katholische Allerheiligenkirche in München-Schwabing wurde nach Plänen der orthodoxen Gemeinde völlig renoviert und neu gestaltet und ein Gemeindezentrum wurde errichtet, alles auf Kosten der katholischen Erzdiözese Freising/München (mit Beteiligung der orthodoxen Gemeinde), und dem Gebrauch der griechisch-orthodoxen Gemeinde übergeben.

Ausdruck der gewachsenen Beziehungen zwischen beiden Kirchen sind auch die zahlreichen Stipendien, die die verschiedenen römisch-katholischen Diözesen orthodoxen Theologiestudenten zur Aus- und Fortbildung an deutschen Universitäten bis heute gewährt haben. Umgekehrt gewährt das Ökumenische Patriarchat seit 1977 katholischen Theologiestudenten Stipendien zum Studium an der orthodoxen Theologischen Fakultät von Thessaloniki.

Auf der Akademischen Ebene ist noch etwas Merkwürdiges geschehen; zur Förderung des theologischen Gesprächs hat die Römisch-katholische Kirche in Deutschland drei Professuren, eine in Münster und zwei in München, der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland zur Verfügung gestellt! In Münster existiert seit 1979 das „Lehr- und Forschungsgebiet Orthodoxe Theologie" und in München seit 1984 das „Institut für Orthodoxe Theologie" mit zunächst einem Lehrstuhl. 1996

[17] *Bischof Feige*, „Schwesterkirchen?" Probleme und Chancen des orthodox-katholischen Dialogs, in: *Evmenios von Lefka - Athanasios Basdekis - Nikolaus Thon (Hgg.)*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortsbestimmung an der Jahrtausendwende, Festschrift für *A. Kallis*, Frankfurt am Main 1999, S. 238.

wurde aus dem Institut eine Ausbildungseinrichtung mit vier Lehrstühlen, die seitdem besteht.

Die guten, geschwisterlichen Beziehungen beider Kirchen in Deutschland werden von der *„Gemeinsamen Kommission der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz"*, die bis 2006 existierte, gesteuert. Diese wird von Metropolit Augoustinos und dem Bischof von Regensburg, Dr. Gerhard Ludwig Müller, als den zwei Vorsitzenden geleitet. Seit 1981 treffen sich ihre Mitglieder regelmäßig zweimal im Jahr. Diese Kommission ermöglicht ständigen Austausch über alle die beiden Kirchen und die Ökumene berührenden Fragen. Die Kommission hat bis heute sechs praktische, pastorale Handreichungen über die Gemeinsamkeiten und die Differenzen im Vollzug und in der Lehre über die Sakramente der Eucharistie, der Ehe, der Taufe und der Firmung, der Buße und der Krankensalbung, des Priestertums und über die Heiligen herausgegeben. Diese Handreichungen sind besonders wertvoll im Hinblick auf die vielen gemischten orthodox-katholischen Ehepaare und Familien, die ein weiteres Kapitel wie auch eine Chance in der Beziehung zwischen beiden Kirchen darstellen.

Epilog

Der ehemalige Bischof von Würzburg und langjährige Leiter der „Gemeinsamen Kommission" seitens der Römisch-katholischen Kirche, Dr. Paul-Werner Scheele, schließt seinen Artikel „Die griechisch-orthodoxe Kirche und die römisch-katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland", der in der Festschrift anlässlich des 25-jährigen Bestehens der Metropolie im Jahre 1988 publiziert wurde, mit den folgenden zutreffenden Worten: „Beim Besuch des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. im Vatikan 1987 überreichte der Papst am ersten Tag der Begegnung seinem hohen Gast einen Kelch. Er trägt an seinem Fuß in griechischer und lateinischer Sprache die Widmung: ‚Als Ausdruck des Wunsches, bald gemeinsam die Eucharistie zu feiern'. Diese sinnträchtige und beziehungsreiche Gabe kann auch ein Symbol für all das sein, was im neuen Miteinander von orthodoxen und katholischen Christen in Deutschland erfahren, versucht, erstrebt, was geglaubt und gehofft wird: „Der liturgische Kelch ist ein Hinweis auf den Herrn, dessen Opferblut er bergen darf. Er weist hin auf die Kirche, die aus ihm Leben empfängt ... Der Kelch ist zum Mitteilen bestimmt. Er kann uns den Auftrag vor Augen halten, mitzuteilen, was wir empfangen dürfen. Je mehr orthodoxe und katholische Christen miteinander und füreinander tun, was im Symbol des Kelches zum Ausdruck kommt, umso näher rückt die ersehnte Stunde der Einheit am Tisch des Herrn."[18]

Papst Johannes Paul II. hat für diese Vision viel geleistet. Papst Benedikt XVI. setzt sein Werk fort. Er ist ein alter Freund und ein sehr guter Kenner der Orthodoxen Kirche. Die Orthodoxe Kirche hofft auf eine gute Zusammenarbeit in vielen Bereichen.

[18] *Bischof Paul-Werner Scheele*, Die griechisch-orthodoxe Kirche und die römisch-katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Anastasios Kallis (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes, Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa, Herten 1992, S. 293.

Möge der Heilige Geist unsere Kirchen auf dem Weg der Einheit leiten, damit die Welt glaubt!

Joseph Ratzinger als Papst Benedikt XVI. Orthodoxe Erwartungen und Perspektiven

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Einleitendes

Das Jahr 2005 war von einer Anzahl von Ereignissen gekennzeichnet, die höchstwahrscheinlich einen starken Einfluss nicht nur auf das Leben der Römisch-katholischen Kirche, sondern auch auf den gesamten Bereich der ökumenischen Beziehungen, besonders auf den katholisch-orthodoxen Dialog[1], ausgeübt haben.

Am 2. April 2005 verstarb Papst Johannes Paul II. Er war der einflussreichste religiöse Führer der Moderne, und er machte auf die gesamte menschliche Zivilisation Eindruck. In der Tat reichte sein Einfluss weit über die Römisch-katholische Kirche hinaus, die er über ein Vierteljahrhundert leitete. Seine Botschaft wurde von Millionen von Menschen überall auf der Welt gehört und anerkannt, nicht nur von Katholiken, sondern auch von Orthodoxen, Protestanten, Anglikanern, Juden, Muslimen, von Menschen anderen Glaubens und, was vielleicht noch bemerkenswerter ist, von Menschen ohne einen religiösen Glauben.

Die Person des neuen Papstes

Ein Papst ist heimgegangen. Ein anderer hat seinen Platz übernommen. Tagelang hat Rom das Interesse der ganzen Welt auf sich gezogen. Christen und Nicht-Christen, Katholiken und Nicht-Katholiken, Gläubige und sogar Religionslose strömten zum Vatikan oder saßen vor dem Fernseher. Sie lasen darüber in den Zeitungen und verfolgten mit Interesse die Ereignisse an einem Ort, von wo aus wichtige Lebensaktivitäten auf unserem Planeten entscheidend beeinflusst werden.

Auf dem päpstlichen Thron sitzt nun als 265. Pontifex, kein gewöhnlicher Mensch, sondern Joseph Ratzinger, als Benedikt XVI. Joseph Aloysius Ratzinger, der erste deutsche Papst nach fünfhundert Jahren, wurde an einem Karsamstag, am 16. April 1927 in Marktl am Inn, einem kleinen Dorf im bayerischen Bistum Passau, geboren. „Marktl am Inn ist ein Flecken in der Nähe des Wallfahrtsortes Altötting. Die

[1] In diesem Zusammenhang s. den interessanten Beitrag von *Richard Price*, Pope Benedict XVI. and Catholic-Orthodox Relations, *Sobornost* 27:2 (2005) 8-26.

Ratzingers sind einfacher Herkunft, ernsthaft und fromm. Wohlstand war nie in Sicht und nicht das Ziel, aber eine gewisse Haltung, der bäuerliche Stolz."[2] Das jüngste von drei Kindern von Maria und Josef Ratzinger erblickte an einem Karsamstag (4.15 Uhr) das Licht der Welt und empfing seine Taufe mit dem frisch geweihten Wasser am selben Tag (8.30 Uhr) seit jeher als ein Zeichen der göttlichen Fügung und des Segens. Joseph Ratzinger studierte Theologie, wurde dann Priester, Professor für Dogmatik an verschiedenen deutschen Universitäten, Erzbischof von München und Freising und 1977 Kardinal. 1982 hat ihm der verstorbene Papst den Vorsitz der Glaubenskongregation in Rom anvertraut. Diese letzte Stelle von Kardinal Ratzinger, bevor er zum Bischof von Rom gewählt wurde, ist der Ausgang seiner bemerkenswerten Karriere in der Theologie, die er als Professor mit ganz anderen Aussichten angefangen hatte.

In der Zweiten Vatikanischen Synode (1962-1965), die zu großen Änderungen sowohl im Katholizismus als auch im Leben der gesamten westlichen Kirche geführt hat, galt der damals junge Professor als der zuverlässigste Ratgeber von Joseph Frings, Erzbischof von Köln. Kardinal Frings führte zusammen mit dem unierten Patriarchen von Antiochien, Maxim IV., und anderen eine große und dynamische Opposition, indem sie mehrheitlich liberale Ideen unterstützten, die dennoch mit der Tradition bzw. mit dem Verständnis der Ostkirche im Einklang standen. Der Verfasser dieser Thesen war hauptsächlich Ratzinger.

Vielfältige Erwartungen

Viele Katholiken, die auf einen neuen fortschrittlichen Papst gewartet haben, waren von der Wahl enttäuscht, wobei sie ihn als unmodern bezeichneten. Diese „modernen" katholischen Christen halten den an der christlichen Tradition festhaltenden Glauben für altmodisch. Ratzinger hat sich in früheren Jahren gegen Abtreibungen, Kondome, Homosexualität und ähnliche von der christlichen Lehre abweichende Phänomene geäußert. Seine Worte im Mai 1983 bleiben unvergesslich: „Das ungeborene Leben ist jedenfalls ein schutzloses Leben. Der Angriff auf es scheint mir als die grausamste Tat, die man sich vorstellen kann, zu sein"[3]. Viele, die diese Worte gestört haben, waren hingegen von seiner Einstellung gegen eine „zügellose Weltgemeinde", in der „die politische Macht und der kapitalistische Markt zu falscher Religion werden", nicht irritiert. Viele waren auch mit seiner Kritik am irakischen Krieg einverstanden, als er darum bat, dass die Macht des Gerechten und nicht das Recht des Mächtigen herrschen möge.

Was könnte die Wahl dieses Menschen als Papst für den Katholizismus, die Orthodoxie, das Christentum schlechthin und die Welt überhaupt bedeuten? Diese Hauptfrage hat sich unsere Ringveranstaltung, die von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU im Wintersemester 2005/06 getragen wurde, zu ihrem Ziel gesetzt. Die Beantwortung dieser Frage hängt, glaube ich, mit dem Haupttitel der Ringveranstaltung aufs Engste zusammen: ***„Begegnungen mit seiner Theologie".***

---

[2] Für weitere biographische Angaben verweise ich auf: *Peter Seewald,* Mensch Ratzinger, *Stern* 18 (25.4.2005) 16-38.

[3] *Die Zeit* 17 (21.04.2005) 2.

Der neue Papst übernimmt eine Gemeinde, die sich auf der ganzen Welt ausbreitet und keineswegs einer früheren ähnlich ist. Einerseits häufen sich globale Probleme, die am aggressiven Charakter des Islams, dem Fundamentalismus und seinen gewaltsamen Ausbrüchen unabhängig von Religionen, Kirchen und Ländern, liegen. Andererseits wird sowohl die Tendenz zur Suche eines religiösen Glaubens als auch der Einfluss der Religion weltweit immer größer, so dass man sich fragt, ob die Religion die größte Macht des 21. Jahrhunderts sein könnte. Dies sind die politischen und sozialen Umstände, die der neue Papst nicht übersehen darf. Außerdem gibt es beachtliche Probleme im Vatikan: Die Reaktion auf den übermäßigen Traditionalismus seines Vorgängers, der Druck, der wegen der Aufhebung des Zölibats für den Klerus von mehreren Seiten ausgeübt wird, oder die Infragestellung der Unfehlbarkeit des Papstes sind nur einige der internen Probleme, die den Vatikan beschäftigen.
Außerdem wird der neue Pontifex aufgerufen, eine direkte Antwort auf die Frage über die Probleme der Beziehungen mit den anderen Kirchen geben. Bezüglich der Orthodoxie muss entschieden werden, ob die Ende des Jahres 2005 beschlossene Fortführung des Dialogs zwischen den beiden Kirchen zu fruchtbaren Ergebnissen führen wird, vorausgesetzt, dass der neue Papst das komplizierte Problem der Unierten Kirchen des Ostens einer Lösung zuführen wird. An diesem schwerwiegenden ekklesiologischen Punkt krankt nämlich seit geraumer Zeit der internationale theologische orthodox-katholische Dialog.[4] Die Orthodoxie verlangt aber mehr vom neuen Papst. Diejenigen, die sich mit dem Leben von Joseph Ratzinger gut auskennen, hoffen, dass er sich an seine Vergangenheit erinnert und sich von verschiedenen Unbiegsamkeiten befreit. Es ist allen bekannt, dass nicht nur die Unfehlbarkeit und der Primat, sondern auch verschiedene etablierte Situationen verbindlich für jeden Papst sind. Ein solcher Führer, der aber mit Vernunft, Tugend, einem starken Willen und einer guten theologischen Ausbildung ausgestattet ist, und zu horchen versucht, was „der Geist der Kirchen sagt"[5], sollte einen Weg finden, historische Änderungen mit Mut und Entschlossenheit vorzunehmen. Wird Ratzinger dieser Papst sein, der all dies wagen wird? Nachfolgend werde ich die wichtigsten Herausforderungen, die sich orthodoxerseits ergeben, zusammenfassen:

Das Filioque ist 589 in Spanien eingeführt worden, um die orthodoxen Goten, die sich vom Arianismus abgewandt hatten, zufrieden zu stellen. Trotz des starken Widerstands von Papst Leon III. haben 767 die Franken das Filioque angenommen, dessen Einführung Karl der Große 809 in einer späteren Synode in Aachen durchgesetzt hat. Im Jahr 1014 hat Papst Benedikt VIII. diesen dogmatischen Lehrzusatz auch in Rom eingeführt. Dürfen die Orthodoxen hoffen, dass Benedikt XVI. es aus dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis streichen wird? Sieben frühere Päpste namens Benedikt haben ohne das Filioque gelebt, der achte hat es eingeführt. Noch sieben weitere mit dem selben Namen haben dann mit dem Filioque gelebt. Ist nun vielleicht die Zeit gekommen, dass der heutige achte Papst dieses Namens, also Benedikt XVI. es aus dem gemeinsamen Glaubensbekenntnis wegnimmt?

Der Primat: Die Orthodoxen sind in einem künftig vereinigten Christentum mit dem Ehrenprimat des Bischofs von Rom einverstanden. Könnte auch vielleicht Papst

---

[4] Mehr dazu in: *Bischof Ilarion von Wien und Österreich*, Kann Europa mit einem Lungenflügel atmen? Der Katholisch-Orthodoxe Dialog, *Orthodoxie aktuell* 10 (2005) 5f.
[5] Vgl. Offb 2,11.

Benedikt XVI., der sich durch seine Demut auszeichnet, damit einverstanden sein, indem er auf den Jurisdiktionsprimat der universellen Macht verzichtet?[6]

Die Synodalität: Die Römisch-katholische Kirche sollte nach außen noch demokratischer auftreten, so dass das Prinzip der Synodalität seinen ursprünglichen Sinn wiederfindet, wie zu der Zeit der apostolischen Urkirche.[7]

Die Unfehlbarkeit: Die Kirche ist unfehlbar durch und in ihren synodalen Entscheidungen, durch welche das gemeinsame kirchliche Bewusstsein und die Tradition der Schrift und der Kirchenväter geäußert werden. Nach orthodoxem Verständnis kann niemand höher als die ökumenischen Synoden stehen, und das Bewusstsein der Kirche braucht keine einzelne Person, die ihre Unfehlbarkeit verkörpert. Die Unfehlbarkeit der Kirche existiert wohl objektiv, sie kommt durch ihr Leben und ihre Lehre zum Ausdruck. Das Wort der Kirche ist unfehlbar, und nicht der Verkünder dieses Wortes. Deswegen erwarten die Orthodoxen eine neue Interpretation der römisch-katholischen Unfehlbarkeit.

Diesbezüglich werden sowieso Stimmen der Kritik auch aus den inneren Reihen der Römisch-katholischen Kirche gehört. Der bekannte Theologe, Eugen Drewermann, Kritiker mehrerer Punkte des römisch-katholischen Glaubens, hat die Teilnahme von Papst Benedikt am Weltjugendtag in Köln im August 2005 mit Aufmerksamkeit beobachtet und seine Freude zur Formulierung des Papstes, „daß die Beziehung zu Gott eine Revolution ist", öffentlich zum Ausdruck gebracht. Er hat aber vom Papst als Konsequenz solcher Worte gefordert, dass das Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche einen weiteren Schritt machen und seine Unfehlbarkeit, „wie es seit dem 11. Jh. definiert ist",[8] in Frage stellen soll.

Hoffnungsvolle Perspektiven

Können wir Hoffnung darauf setzen, dass wir zu den gemeinsamen Wurzeln und Quellen zurückkehren? Ich glaube, dass wir, d.h. alle Christen, optimistisch sein dürfen. Die Hoffnung auf eine gegenseitige Annäherung und auf neue Entwicklungen in den Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche wird durch die Wahl von Kardinal Joseph Ratzinger zum 265. Papst von Rom verstärkt. Denn es gibt bereits Zeichen, die berechtigte Hoffnung hervorbringen und einen neuen Anfang in den Beziehungen zwischen den Kirchen[9] andeuten. Ich bin der Überzeugung, dass Josef Ratzinger über die dazu notwendige theologische, spirituelle und geistige „Ausrüstung" doch verfügt. Erwähnenswert ist hier die ältere Korrespondenz zwischen zwei Freunden, die sich aus Bonner Zeiten kannten, dem früheren orthodoxen Metropoliten der Schweiz, Damaskinos Papandreou und Kardinal

---

[6] Sehr interessant ist die Bemerkung von *Ernst Christoph Suttner*, Eins sein in Vielfalt – ein Grundgesetz der Ekklesiologie, *Der Christliche Osten* 60 (2005) 90, der bezüglich der noch nicht vollendeten Einheit der Christen zugibt: „Dafür liegt die Ursache unter anderem darin, dass in unserer Kirche (Anm. von mir: der Römisch-katholischen) das rechte Gleichgewicht zwischen den Notwendigkeiten des Zusammenhalts und dem berechtigten Anspruch der Teilgemeinschaften auf Autonomie noch nicht gefunden ist."

[7] Vgl. die entsprechenden Texte in Apg 1ff.; 15ff.

[8] Siehe den Bericht in: *Christen heute* 49 (2005) 218.

[9] Siehe das interessante Interview von *Anastasios Kallis*, Neuer Aufbruch im orthodox-katholischen Dialog?, *Orthodoxie Aktuell* 9 (2005) 2, in dem er von „euphorischen Reaktionen in den orthodoxen Kirchen" spricht.

Ratzinger, über „die Frage, ob der Professor Ratzinger anders denke als der Präfekt der Glaubenskongregation. Darauf antwortete Ratzinger, es handle sich um dieselbe Person, aber die Funktionen seien sehr verschieden. Der Professor suche argumentativ zu überzeugen und für seine Überzeugung in der Kirche zu werben, der Präfekt der Glaubenskongregation hingegen sei verantwortlich, dass ein Text als Wort der Kirche entsteht und Fragen beantwortet, die aus der Kirche kommen." [10]

Die Theologie Josef Ratzingers setzt tatsächlich großzügige Zeichen der Hoffnung. Von dieser Hoffnung ist auch ein ehemaliger Student Ratzingers, der orthodoxe Metropolit von Deutschland, Augoustinos, fest überzeugt, wie er in seinem Gratulationsschreiben an den neugewählten Papst unterstreicht: „Denn selbst wer nur einen Teil Ihres ausgedehnten Werkes kennt, weiß, dass es künftig nicht um vereinfachte Modelle kirchlicher Einheit gehen kann, sondern vielmehr um sehr ernsthafte und unaufhörliche theologische Arbeit gehen muss, die uns allein im Dialog von Wahrheit und Liebe notwendige Schritte auf eine echte Gemeinschaft in unserem Herrn Jesus Christus tun lässt, so wie sie von Gott gewollt ist." [11]

Es gibt durchaus die berechtigte Hoffnung, dass das neue Pontifikat von einem Durchbruch in den Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der weltweiten Orthodoxie gekennzeichnet sein wird. Die Zeichen der gegenseitigen Annäherung mehren sich in letzter Zeit und die Hoffnungen steigen. Die Verbesserung der Beziehungen und die engere geschwisterliche Zusammenarbeit werden von beiden Seiten immer wieder angesprochen. Beim eucharistischen Kongress in Bari im Mai 2005 brachte Kardinal Kasper, der Vorsitzende des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, den Gedanken eines katholisch-orthodoxen „Konzils" ins Spiel. Im selben Zusammenhang sollte man auch den Vorschlag des russischen orthodoxen Bischofs von Wien und Österreich, Ilarion (Alfeev), zur Bildung einer katholisch-orthodoxen Allianz hervorheben.[12]

Ein weiteres repräsentatives Zeichen produktiver Zusammenarbeit zwischen Orthodoxie und Katholizismus stellt die im byzantinischen Museum von Athen am 16. November 2005 feierlich vorgestellte Publikation des sog. „Menologion des Kaisers Basilios II. (976-1025) dar.[13] Es handelt sich um eine gemeinsame Veröffentlichung der Orthodoxen Kirche Griechenlands und der Vatikanischen Bibliothek aus dem Codex Vaticanus Graecus 1613. Selbstverständlich sprach man bei der Feier von einem sehr bedeutenden Ereignis für das Studium der Kunstgeschichte, der Theologie, der Hagiologie oder der Kirchengeschichte.[14] Dieser Aspekt ist aber nur für die Wissenschaftler von Belang. Das jedoch, was in unserem Zusammenhang von weiterreichender Bedeutung wäre, brachte der Präsident der Vatikanischen Bibliothek, Kardinal Jean-Luis Tauran, zum Ausdruck. Er bezeichnete die Publikation als eine Frucht der guten Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Kirche Griechenlands,

---

[10] *Josef Wohlmuth*, Anwalt der Einheit. Der Theologe Josef Ratzinger und die Ökumene, *Der Christliche Osten* 60 (2005) 276.

[11] Siehe das Schreiben in: *St. Andreas-Bote* (Juni 2005) 10.

[12] Siehe den lesenswerten Artikel von *Bischof Ilarion von Wien und Österreich*, Kann Europa mit einem Lungenflügel atmen? Der Katholisch-Orthodoxe Dialog, *Orthodoxie aktuell* 10 (November 2005) 4f.

[13] Den ausführlichen Bericht enthält die Homepage der Orthodoxen Kirche Griechenlands: http://www.artopos.gr/default.asp?id=281.

[14] Siehe den Wortlaut der vollen Rede des Erzbischofs Christodoulos im Internet: http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/default.asp?id=357&what_main=1&what_sub=5&lang=gr&archbishop_heading=%C5%F5%F1%FE%F0%E7.

die sich insbesondere in den letzten Jahren entwickelten. Diese Zusammenarbeit zielt darauf ab, den europäischen Nationen dazu zu verhelfen, ihre christlichen Wurzeln wiederzuentdecken; und dies wird auf die europäische Gesellschaft einen positiven Einfluss ausüben, so Kardinal Tauran. Anlässlich dieses Ereignisses überbrachte der Kardinal an Erzbischof Christodoulos eine Einladung in den Vatikan, „damit gezeigt wird, dass ein neuer Versöhnungsschritt erfolgte ... unterwegs zum gesegneten Tag, an dem mit dem Willen Gottes und der Führung des Hl. Geistes wir die volle Gemeinschaft feiern können", so das Schreiben des Papstes.

Schlusswort

Das Christentum braucht zwei Lungenflügeln zum Atmen, den östlichen und den westlichen. Diese Metapher stammt von dem russischen Dichter Vjatscheslav Ivanov, sie ist jedoch sehr beliebt und wurde vom verstorbenen Papst Johannes Paul II. in seinen öffentlichen Ansprachen bezüglich der breiten Dimension des Christentums sehr oft benutzt. Heute wird diese Metapher im Überdruss in Bezug auf Europa und das europäische Christentum sowie im konkreteren Kontext des Dialoges zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche angewandt. Die sich entwickelnde Dynamik der katholisch-orthodoxen Beziehungen in unserer Zeit macht das Thema der beiden Lungenflügel des europäischen Christentums besonders wichtig und aktuell, weil sie die Perspektiven unserer beiden Kirchen impliziert.

Unmittelbar nach der endgültigen Entscheidung des Konklaves hat der neue Pontifex seine Wahl mit folgenden eindrucksvollen Worten kommentiert: „Liebe Brüder und liebe Schwestern, nach dem großen Papst Johannes Paul II. haben die Herren Kardinäle mich, einen einfachen und bescheidenen Arbeiter im Weinberg des Herrn, gewählt. Mich tröstet die Tatsache, dass der Herr auch mit ungenügenden Werkzeugen zu arbeiten und zu handeln weiß. Vor allem vertraue ich mich euren Gebeten an, in der Freude des Auferstandenen Herrn, im Vertrauen auf seine ständige Hilfe. Gehen wir voran, der Herr wird uns helfen und auch Maria, seine Heiligste Mutter, steht an unserer Seite." [15]

Diese Worte sollte man sich merken, damit man ein klares Bild vom neuen Pontifex hat. Es ist auch ein Bild der Demut, das uns alle an die großen Heiligen und Asketen der ungetrennten Kirche erinnern dürfte. Es geht um die große Tugend der Demut, so wie sie sich im Laufe der Kirchengeschichte in breiteren Entfaltungen des Christentums gezeigt hat. Vergessen wir auch nicht die Vorrede des Reformators Martin Luther zum Vaterunser in seinem kleinen Katechismus: „Ich bin ein armer unwürdiger Sünder, nicht wert, dass ich meine Augen oder Hände zum Gebet erhebe."

Das unzweideutige Demutsbild von Benedikt XVI. macht uns allen Hoffnung darauf, dass vielleicht das Gebet des Herrn über die Einheit aller[16] in Erfüllung gehen könnte. Wenn Joseph Ratzinger den richtigen Weg ohne die alten Praktiken findet, für die Vereinigung der Kirchen ernsthaft zu kämpfen, dann wird er tatsächlich ein gutes Werkzeug in den Händen Gottes sein.

---

[15] So in der Zeitschrift *Der Christliche Osten* 60 (2005) 83.

[16] So im erzpriesterlichen Gebet des Herrn in Joh 17,21.

Kardinal Ratzinger und die Theologie der Kirchenväter

von Ioan-Vasile Leb, Cluj-Napoca /München

Dieses uns vorgeschlagene Thema ist ohnehin reizvoll und wichtig, aber zu umfassend, um in einigen Minuten den ganzen Stoff behandeln zu können. Denn schon seine Doktorarbeit schrieb Ratzinger über den größten abendländischen Kirchenvater Augustin[1]. *„Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche"*, wie sie heißt, umfasst aber nicht nur die Darstellung der augustinischen Lehre, sondern seine Auseinandersetzung sowohl mit den westlichen als auch mit den östlichen Kirchenvätern, sodass man eine Fülle von Ideen und Informationen darin finden kann. Dasselbe kann man über sein Buch *„Das neue Volk Gottes"*, Düsseldorf 1969[2], als auch über andere seiner Bücher sagen, denn die Kirchenväter sind immer wieder eine wichtige Quelle für Ratzingers Forschung.

Eine etwas profiliertere Studie ist *„Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter"*[3], die 1971 erschienen ist. Die dortigen Ausführungen sind die Wiedergabe einer Vorlesung, die der Verfasser im Herbst 1962 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten hat. Ein kurzer Auszug daraus wurde damals in der Zeitschrift des Katholischen Akademieverbandes *„Der katholische Gedanke"*[4] veröffentlicht. Ein größerer Teil war schon zuvor im *„Studium Generale"*[5] gedruckt worden. Der Titel des 1971 erschienenen Buches ist aber sehr umfassend und deswegen musste der Verfasser selber feststellen: „Das Verhältnis des Nationalen und des Menschheitlichen nach der Sicht der Kirchenväter umfassend zu untersuchen, konnte selbstverständlich in dem vorgegeben Rahmen nicht meine Absicht sein. Es ging mir lediglich darum, an zwei großen Gestalten, Origenes und Augustin, einige Grundzüge des Problems exemplarisch zu verdeutlichen."[6]. Deswegen hat das Buch nur drei wichtige Kapitel: Im ersten Kapitel stellt Ratzinger den geistesgeschichtlichen Hintergrund dar, nämlich das Erbe der Antike, den biblischen Hintergrund, das Gegenüber zum Gnostizismus und die Vision der Väter von der Einheit der Völker. Im zweiten Kapitel behandelt er die christliche Gnosis des Origenes. Ratzinger untersucht hier die Bedeutung des Nationalen bei Origenes und spricht über die Stellung der Kirche zu diesem Problem. Im dritten Kapitel stellt Ratzinger die Auseinandersetzung Augustins mit der politischen Theologie Roms dar.

Aus Zeitgründen steigen wir nicht tiefer in das Studium dieses Buches Ratzingers ein. Dennoch zitieren wir nur einige interessante Ergebnisse seiner Forschung. So stellt

---

[1] *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954.
[2] *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969.
[3] *J. Ratzinger*, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, Salzburg - München 1971.
[4] *J. Ratzinger*, Die Vision der Väter von der Einheit der Völker, *KathGed* 19 (1963) 1-9.
[5] *J. Ratzinger*, Menschheit und Staatenbau in der Sicht der frühen Kirche, *StGen* 14 (1961) 664 - 682.
[6] *J. Ratzinger*, Die Einheit der Nationen. Eine Vision der Kirchenväter, Salzburg - München 1971, S. 8.

Ratzinger fest: „Das Christusmysterium ist für die Väter als solches und Ganzes ein Mysterium der Einheit. Jene große Schau des Epheserbriefes, nach der Christus ‚unser Friede' ist (2, 14), der die trennende Scheidewand niederriss und die in Feindschaft einander entfremdeten Teile der Menschheit zusammenfügte zu einem einzigen neuen Menschen - jene Schau hat den eigentlichen Leitfaden für die Konzeption der Väter vom Christusgeheimnis geliefert. Die ‚Einheit' ist darin nicht irgendein Thema, sondern das Leitmotiv des Ganzen. Das zeigt sich darin, daß die Sünde als ein Mysterium der Trennung erscheint. Ihr Werk ist es, daß die ursprüngliche Einheit des Menschenwesens in die vielen Scherben der vielen gegeneinander gekehrten Individuen zerfiel"[7]. Da das Christusmysterium die Sünde aufhebt, ist es auch als ein Mysterium der Wiedervereinigung zu verstehen. Dieses Verständnis der Kirchenväter wird dann von Ratzinger folgendermaßen resümiert: „Indem Christus Mensch wurde, geschah etwas mit dem Menschsein überhaupt, mit der menschlichen Natur als solcher. Das Menschsein ist ja nach ihnen in allen Menschen ein einziges; wenn wir alle Träger menschlichen Antlitzes ‚Mensch' nennen, so ist das für sie weit mehr als ein bloßes Wort, es ist Realität in dem Maße, daß Gregor von Nyssa glaubte sagen zu dürfen, daß man eigentlich ebensowenig wie von drei Göttern auch je von Menschen in der Mehrzahl sprechen dürfe". Und weiter, „Wenn nun Gott Mensch wurde, einen Menschen an sich zog in die Einheit mit Gott hinein, dann hat er damit das Menschsein aller Menschen angerührt, dann ist dieser ganze Organismus in Bewegung geraten auf Gott hin"[8]. Das Sein Jesu Christi und die Botschaft Jesu Christi haben eine neue Dynamik in die Menschheit getragen, die Dynamik des Übergangs aus dem zerrissenen Sein der vielen Einzelnen in die Einheit Jesu Christi, in die Einheit Gottes. „Und", sagt Ratzinger, „die Kirche ist gleichsam nichts anderes als diese Dynamik, dieses In-Bewegung-Kommen der Menschheit auf die Einheit Gottes hin. Sie ist ihrem Wesen nach Übergang. Vom zerrissenen, gegen den andern gewendeten Menschsein zum neuen Menschsein, zur Vereinigung des Zerscherbten hin. Genau das wollen die Väter ausdrücken, wenn sie die Kirche ‚Leib Christi' nennen"[9]. Wo wird all dieses sichtbar gemacht? In der Kommunion, sagt Ratzinger. Hier seine Worte: „Die Vision der Väter von der Vereinigung der Menschheit fängt an dieser Stelle an, ganz konkrete Umrisse zu gewinnen: In dem Netz von Kommuniongemeinschaften, das die christliche Mission quer durch die ganze Oikumene gelegt hat, beginnt schon jene Kommunikation der Menschheit untereinander und mit Gott, die das letzte Ziel des Christusereignisses ist [...]. Das Kommunionnetz der Kirche ist gleichsam die konkrete Gestalt des Netzes, das Gott ins Meer dieser Welt eingelassen hat, um die Menschheit einzufangen für sich und sie ans Land der Ewigkeit zu führen"[10].

Wo befindet sich Origenes in diesem Sachverhalt? Er setzt sich mit Kelsos in diesem Problem auseinander, denn der heidnische Philosoph warf den Christen vor, sie seien vaterlandslose Gesellen, die nirgends hingehörten, die ihr völkisches Gesetz verraten und sich so außerhalb aller Gesetze gestellt hätten. Die Religion wäre ein Teil des Nationalen, und die Einordnung des Menschen in die Nation eine Verordnung der göttlichen Weltregierung[11]. Um zu antworten, bezieht sich Origenes auf

---

[7] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 32.
[8] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 33.
[9] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 34.
[10] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 36-37.
[11] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 41.

Deuteronomium 32,8, wo es heißt: „Als der Höchste die Völker teilte, als er die Söhne Adams zerstreute, setzte er den Nationen Grenzen, entsprechend der Zahl der Engel Gottes". Wer sind eigentlich diese Engel? Laut Ratzinger ist es klar, „daß Origenes in diesen Engeln eine strafweise ergangene Ordnung sieht, die dem Abfall der Völker von der geistigen Einheit der Menschheit folgte. Er geht aber noch weiter. Er sieht in den Völkerengeln Usurpatoren, die illegal die Macht an sich gerissen haben und sich Herrschaftsgebiete suchten entsprechend der Gottlosigkeit der Menschen, die ihnen die Tür zur Macht öffnete. Der einzig rechtmäßige Herrscher der Menschheit ist Jesus Christus. Die Archonten, wie Origenes die Völkerengel nennt, sind Kräfte der Unordnung, nicht der Ordnung, ihr Recht ist Unrecht und ihre Gesetze sind widergesetzlich [...]. Deshalb konnte der Satan bei der Versuchung Jesu auf die Königreiche dieser Welt als auf sein Hoheitsgebiet hinweisen, weil ihre Archonten in Wahrheit Knechte des Teufels sind"[12]. Derjenige aber, der die Archonten besiegt hat, ist Jesus Christus, der die Menschheit aus dem Gefängnis des Nationalen herausgeführt hat und sie in die Einheit Gottes, in die Einheit der einen Menschheit hinein gestellt hat[13]. An die Stelle des Vaterlandes ist nach Origenes für die Christen die Kirche getreten, in welcher er „‚das gottgemäße Vaterland' sieht", die ‚neue Form von Vaterland, gegründet durch Gottes Wort'. An die Stelle der begrenzten nationalen Ordnungen ist, nach Origenes, das eine Gesetz Gottes getreten, das durch Jesus Christus für die ganze Ökumene gilt; der Ausdruck dieser neuen weltweiten Ordnung ist die eine Kirche quer durch alle Völker[14]. Zusammenfassend stellt Ratzinger zur Auffassung Origenes' Folgendes fest: „Blickt man auf das Ganze zurück, so zeigt sich deutlich, daß bei Origenes das Christentum primär noch als revolutionärer Durchbruch dasteht, als Ausbruch aus dem Gefängnis einer Welt, die ihrem Ende zuging. Die Umrisse der neuen Ordnung bleiben demgegenüber unklar, verschwommen; das Neue, auf das Origenes hinblickt, ist im Grunde keine neue innerweltliche Ordnung, sondern das eschatologische Friedensreich, in dem die babylonische Zersplitterung der Menschheit überwunden, die Herrschaft der Völkerengel abgetan und die ganze Ökumene zu der einen Polis Jesu Christi vereint ist. Die grundsätzliche Bejahung der ‚Natur' und des Kosmos mildert indes die eschatologische Radikalität so weit, daß auch Ansatzpunkte für eine Friedensordnung zwischen Kirche und Welt vor dem Eschaton deutlich in Erscheinung treten, obgleich Origenes selber eine solche Ordnung durchzudenken sich nicht veranlaßt sah. Und freilich wird man nicht bestreiten können, daß ein so verstandenes Christentum schwerlich mit Konservativismus und niemals mit Legalismus zusammengedacht werden kann, sondern eine Kraft des Revolutionären in sich trägt, die bereit ist, zur Verschwörung gegen alles ‚Skythische' aufzurufen, wann und wo auch immer es in Erscheinung tritt"[15]. Weiter untersucht Ratzinger die Auffassung von Augustin, für den der Fall Roms im Jahre 410 ein wichtiger Grund dafür war, das Verhältnis zwischen Religion und Politik zu erforschen. Wir geben hier nur die Schlussfolgerung von Ratzinger wieder, der nämlich feststellte: „Wenn wir auch hier abschließend nach dem Gesamtertrag fragen, so müssen wir feststellen, daß auch Augustin nicht versucht hat, so etwas wie die Verfassung einer christlich gewordenen Welt auszuarbeiten. Seine

[12] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 46-47.
[13] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 49.
[14] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 58.
[15] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 67-68.

Civitas Dei ist zwar nicht eine rein ideelle Gemeinschaft aller gottesgläubigen Menschen, aber sie hat auch nicht das mindeste mit einer irdischen Theokratie, mit einer christlich verfaßten Welt zu tun, sondern sie ist eine sakramental-eschatologische Größe, die in dieser Welt als Zeichen des Kommenden lebt [...]. Wie brüchig es um die Sache einer christlichen Welt steht, hatte ihm das Jahr 410 gezeigt, in dem wahrhaftig nicht bloß die Heiden nach den alten Göttern Roms riefen [...]. So blieb der Staat für ihn in aller wirklichen oder scheinbaren Verchristlichung ‚irdischer Staat' und die Kirche Fremdlingsgemeinde, die das Irdische hinnimmt und gebraucht, aber nicht darin zu Hause ist. Freilich, das Zusammenleben der beiden Gemeinschaften war friedlicher geworden, als es zu den Zeiten des Origenes war; Augustin sprach nicht mehr von Verschwörung gegen den ‚skythischen' Staat, sondern hielt es für Rechtens, daß Christen, Glieder der ewigen Heimat, Dienst taten in Babylon als Beamte, ja, als Kaiser. Während man also bei Origenes nicht recht sieht, wie diese Welt weitergehen soll, sondern nur den Auftrag zum eschatologischen Durchbruch deutlich vernimmt, rechnet Augustin mit einer Fortdauer des gegenwärtigen Zustands, den er für diese Weltzeit so weit für richtig hält, daß er eine Erneuerung des Römischen Reiches wünscht. Aber er bleibt insofern dem eschatologischen Denken treu, als er diese ganze Welt für ein Provisorium ansieht und deshalb nicht versucht, ihr eine christliche Verfassung zu geben, sondern sie als Welt stehen läßt, die um ihre eigene relative Ordnung ringen muß. Insofern bleibt auch sein bewußt legal gewordenes Christentum in einem letzen Sinn ‚revolutionär', da es sich mit keinem Staat identisch setzen kann, sondern eine Kraft ist, die alles Innerweltliche relativiert, indem es hindeutet auf den allein absoluten Gott und den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen: Jesus Christus"[16].

Ein programmatischer Aufsatz wurde 1968 unter dem Titel *„Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie"* veröffentlicht, der für uns von einer schwerwiegenden Bedeutung ist. Diese Abhandlung wurde im Rahmen der Ringvorlesung *„Theologie und Theologien"* an der Tübinger Kath.-Theol. Fakultät am 9. November 1967 vorgetragen. Da sie ursprünglich für das *Internationale Forschungsgespräch* in Salzburg vom 25. bis 29. September 1967 ausgearbeitet und dort zuerst zur Diskussion gestellt wurde, erschien sie mit Diskussion in: Th. Michels, *„Geschichtlichkeit der Theologie"*, Salzburg-München 1970, S. 63-81. Diskussion S. 81-95. Auch in der griechischen Zeitschrift *„Kleronomia"* (1969), 15-38 und im Auszug auf spanisch in *„Selecciones di teologia"* 31 (1969), 265-272 wurde der Aufsatz veröffentlicht. Unter dem Titel *„Die Bedeutung der Kirchenväter im Aufbau des Glaubens"* wurde die Abhandlung in Ratzingers Buch *„Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie"*, Erich Wend Verlag, München 1982, S. 139-159 (auch in der zweiten Ausgabe 2005) unverändert herausgegeben[17]. Obwohl schon seit einiger Zeit veröffentlicht, bewahrt diese Abhandlung seine Frische und deswegen werden wir sie hier behandeln.

Von Anfang an, stellt Ratzinger fest, wird jeder, der versucht die Bedeutung der Kirchenväter für die moderne Theologie zu erforschen, „auf eine eigentümliche Widersprüchlichkeit stoßen: Die Erneuerungsbewegung, die seit dem Ende des Ersten Weltkriegs im Bereich der katholischen Theologie einsetzte, verstand sich ganz

---

[16] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 104-106.

[17] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ²2005, S. 139-159.

wesentlich als ‚Ressourcement', als eine Rückkehr zu den Quellen, die man nicht mehr bloß durch die Brille des scholastischen Systemdenkens, sondern aus sich selbst, in ihrer eigenen Ursprünglichkeit und Weite lesen wollte"[18]. Die erste Quelle ist selbstverständlich die Heilige Schrift, aber „auf der Suche nach einer neuen Form theologischer Verarbeitung und kirchlicher Verwirklichung des von der Schrift Gemeinten stieß man wie von selbst auf die Väter, auf die Zeit der frühen Kirche, in der gleichsam die Wasser des Glaubens noch unverfälscht in ihrer ersten Frische strömten"[19]. Und um das Gesagte zu unterstützen, erwähnt Ratzinger die berühmten Namen von Udo Casel, Hugo Rahner, Henri de Lubac und Jean Daniélou, die eine Theologie entwickelten, „die sich schriftnah wußte und weiß, weil sie den Vätern nahe ist"[20]. Diese Situation schien aber in der Zeit, als Ratzinger schrieb, zu Ende zu gehen, denn – sagt er – „im Laufe weniger Jahre hat sich ein neues Bewußtsein aufgebaut, das so sehr von der brennenden Bedeutung des gegenwärtigen Augenblicks bestimmt ist, daß ihm die Zuwendung zur Vergangenheit als eine Art Romantik erscheint, die weniger bewegten Zeiten anstehen mag, uns aber gewiß nicht ziemt. An die Stelle des Ressourcement tritt das Aggiornamento, die Auseinandersetzung mit dem Heute und mit dem Morgen, in dem die Sache der Theologie anwesend gemacht und zur Wirkung gebracht werden soll. Die Väter", sagt Ratzinger weiter, „sind weit in die Vergangenheit entrückt, ein unbestimmter Eindruck von allegorischer Exegese bleibt zurück und hinterläßt einen schlechten Geschmack, zugleich freilich ein Gefühl der Überlegenheit, das die Entfernung vom Einst zum Heute als Fortschritt ausweist und damit ein noch besseres Morgen zu verheißen scheint"[21].

Um die Aporie des Themas zu behandeln, braucht Ratzinger drei Unterkapitel, in welchen er über: 1. *Die Schriftauslegung und Vätertheologie*; 2. *Den Traditionsbegriff und die Frage nach der Aktualität der Väter*; 3. *Die getrennten Kirchen und die „Kirchenväter"* spricht.

Zur *Schriftauslegung und Vätertheologie* stellt Ratzinger die wichtigste Frage: „Gibt es also eine Bedeutung der Väter für die heutige Theologie oder gibt es sie nicht? Soll es sie überhaupt geben oder muß man die Väter, um der Sache der Theologie willen, ins rein Historische verweisen, in die bloße Erforschung des Gewesenen, die das Heute, wenn überhaupt, dann nur höchst mittelbar betrifft?"[22] . Diese ist aber keine bloß rhetorische Frage, „sondern vielmehr ein höchst komplexes Problem, in dem sich das ganze Dilemma der Theologie, ihre Zerrissenheit zwischen Ressourcement und Aggiornamento, zwischen Rückwendung zu den Quellen und Verantwortung vor dem Heute auf das Morgen hin gesammelt findet.". Auf die Frage „Zurück zu den Quellen" antwortet Ratzinger ganz einfach: Ja! Aber er fragt weiter, „Warum die Väter? Genügt nicht die Schrift?". Man könnte aber das Problem als gelöst betrachten, wenn man daran erinnert, dass das Erste Vaticanum im Anschluss an das Konzil von Trient festgelegt hat, dass in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Ordnung jener Sinn als wahrer Schriftsinn festzuhalten sei, „den die heilige Mutter Kirche, der es zukommt, über die wahre Meinung und die rechte Erklärung der Heiligen Schriften zu entscheiden, festgehalten hat und festhält. Niemandem ist es daher gestattet, gegen

[18] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 139.
[19] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 139-140.
[20] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 140.
[21] Ebd.
[22] Ebd.

diesen Sinn oder auch gegen die einmütige Auffassung der Väter die Heilige Schrift auszulegen". Das Zweite Vaticanum hat diese Aussagen nicht wiederholt, aber doch auch nicht zurückgenommen. In dem sechsten Kapitel der Offenbarungskonstitution wird aber gesagt: „Die Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche, bemüht sich, vom heiligen Geist belehrt, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schrift vorzudringen, um ihre Kinder unablässig mit dem Worte Gottes zu nähren; darum fördert sie auch in gebührender Weise das Studium der Väter des Ostens wie des Westens und der heiligen Liturgien"[23]. „Im Blick auf solche Texte", sagt Ratzinger, „scheint die Behauptung gerechtfertigt, es gebe so etwas wie eine Dogmatisierung der Aktualität der Väter für katholische Theologie. [...] In der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vaticanum stehen aber das Ja zur historisch-kritischen Methode und das Ja zur Auslegung von der Überlieferung, vom Glauben der Kirche her, friedlich nebeneinander, aber in diesem doppelten Ja verbirgt sich der Antagonismus zweier Grundeinstellungen, die in ihrem Ursprung wie in ihrer Zielrichtung einander durchaus gegenläufig sind. Der Konzilstext sieht als das Wesen des zweiten Weges das Verständnis der Schrift als einer inneren Einheit an, in der eins das andere trägt, in ihm steht und so das einzelne nur je vom Ganzen her gelesen und verstanden werden kann. Damit ist [...] die Kernidee patristischer Exegese getroffen, deren zentraler exegetischer Gedanke die Idee der Einheit war – der Einheit, die Christus selbst ist, der alle Schrift durchdringt und trägt" [24]. Wo ist aber die Rolle des Historikers in diesem Zusammenhang? „Das Geschäft des Historikers aber ist zunächst nicht das Vereinigen, sondern das Unterscheiden, nicht das Suchen nach dem einen Pneuma, das der Glaube in der ganzen Bibel wirksam weiß, sondern das Fragen nach den vielen Menschen, die je auf ihre Art an diesem bunten Gewebe gewirkt haben. Seine Aufgabe ist also gerade das, was die Väter ‚fleischliche Lektüre nach Art der Juden' genannt haben, von der Hieronymus einmal warnend sagt: ‚Si litteram sequimur, possumus et nos quoque nobis novum dogma componere' "[25]. In einer ersten Zusammenfassung sagt Ratzinger, dass die Trienter Formel von der Schriftauslegung nach den Vätern „ein Problem der systematischen und nur mittelbar ein solches der exegetischen Theologie" darstellt. „In der unausweichlichen Diskrepanz zwischen jener Formel und dem tatsächlichen Weg der Exegese", sagt Ratzinger weiter, „wird sowohl das theologische Problem der historisch-kritischen Exegese wie auch das Problematische des Traditionsbegriffs und des dogmatischen Denkens überhaupt in der heutigen geistigen Situation überraschend deutlich. Die Frage nach der Aktualität der Väter hat uns damit vor die Zerreißprobe der heutigen Theologie überhaupt gestellt, die ihr von ihrem Ausgespanntsein zwischen zwei Welten – Glaube und Wissenschaft – auferlegt wird. Und freilich ist es nun doch auch wieder nichts gänzlich Neues, was solchermaßen der Theologie widerfährt, sondern nur eine verschärfte Wiederkehr des alten Dilemmas von auctoritas und ratio, das immer schon ihren besonderen Weg und ihre besondere Schwere ausgemacht hat"[26].

Weiter beschäftigt sich Ratzinger mit dem Traditionsbegriff und mit der Frage nach der Aktualität der Väter. Er meint, dass „die moderne historische Wissenschaft

---

[23] *De revelatione* VI 23.

[24] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger,* Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ²2005, S. 141-142.

[25] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger,* a.a.O., S. 142; zitiert wird hier: *Hieronymus,* Dialogus contra Luciferianos: *PL* 23, 182.

[26] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger,* a.a.O., Donauwörth ²2005, S. 143.

paradoxerweise in gewissem Sinne an der ahistorischen Orientierung des technischen Denkens teilhat: Für Naturwissenschaft und Technik ist die Geschichte ihrer Entdeckung kein wesentlicher Teil ihrer selbst, sondern nur Vorgeschichte; entscheidend ist allein das Ergebnis, nicht aber, wie es zu ihm kam. Mutatis mutandis, könne man dasselbe über die Exegese sagen, denn wie Ratzinger meint, „nun könnte ja gesagt werden: Gut denn, für die Schriftauslegung sind die Väter nicht mehr im selben Maß bedeutsam wie ehedem“ [27]. Die Texte von Trient und Rom zeigen aber, „daß für die katholische Theologie Schrift *und* Überlieferung Norm ihrer Lehre sind und – so könnte man nun sagen – sind sie als Schriftausleger vielleicht sekundär, so gewiß primär als Zeugen der Überlieferung“[28]. Weiter stellt Ratzinger fest: „[D]ie moderne katholische Theologie des Traditionsbegriffs ist [...] zu einer weitgehenden Auflösung der Verbindung zwischen Traditionsbegriff und Vätertheologie gekommen“[29]. Ratzinger erkennt hier zwei Richtungen.

Die eine Richtung wird von J. R. Geiselmann vertreten, für den die „Tradition nichts anderes ist als die lebendige Anwesenheit der Schrift; sie stellt kein materielles Plus der Schrift gegenüber dar, sondern ist nur die Übersetzung der Schrift in die lebendige Gegenwart der Kirche. So ist sie, wie die Schrift, zu allen Zeiten ganz und weil jede Zeit auf ihre Weise zur Schrift unmittelbar zu sein vermag, verliert der Appell an die Vergangenheit im Grunde seinen Sinn.“ Und Ratzinger weiter: „Gewiß kann der Reichtum der Schriftauslegung zu allen Zeiten jeder Periode dienen, um die Weite des biblischen Zeugnisses tiefer zu verstehen, aber um so weniger ist ein Grund ersichtlich, die Tradition auf eine bestimmte frühe Periode zu beschränken; eine solche Einengung – etwa auf die ersten fünf Jahrhunderte – erscheint nun vielmehr als ‚romantisch' oder ‚klassizistisch', wogegen freilich zu sagen wäre, daß es das Väterargument nicht erst seit Romantik und Klassizistik gibt. Es reicht seinerseits bis ins 4. Jh. zurück und hat ziemlich gleichzeitig zu Beginn des 5. Saeculum im Osten, in der Auseinandersetzung Cyrills von Alexandrien mit Nestorius und im Westen, in der Auseinandersetzung Augustins mit Julian von Eclanum über die Erbsündenlehre, seinen Höhepunkt erreicht, [...] um dann den ganzen Weg des scholastischen Denkens zu bestimmen und nach der Verschüttung durch den Rationalismus der Aufklärung neu ans Licht zu treten und in Männern wie Möhler und Drey einen neuen Morgen der Theologie zu bezeichnen“[30].

Die andere Richtung der neueren Traditionstheologie, die von Ratzinger beobachtet wurde, versuchte im Anschluss an die Dogmen von 1854 und 1950 „die Lücke ihrer historischen Begründung durch systematische Überlegungen auszufüllen.“ Dadurch könnte man eine Formel schaffen: „zum Nachweis der Zugehörigkeit einer Aussage zur Tradition sei nicht der auf den Anfang zurückgreifende Längsschnitt vonnöten, es genüge auch der Querschnitt durch das Glaubensbewußtsein der Kirche zu irgend einer Stunde ihrer Geschichte, denn was immer die ganze Kirche als offenbart glaube, das *sei* auch offenbart und gehöre zur authentischen Überlieferung“[31]. Dadurch habe man sowohl eine Enthistorisierung des Traditionsbegriffs als auch eine Minimalisierung der Bedeutung der Väter gemacht, was Ratzinger treffend beurteilte.

---

[27] Ebd.
[28] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger,* a.a.O., S. 143-144.
[29] Ebd.
[30] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger,* a.a.O., S. 144-145.
[31] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger,* a.a.O., S. 145.

Er äußerte sich folgendermaßen dazu: „Mit dieser Enthistorisierung des Traditionsbegriffs war eine Minimalisierung der Väter, obzwar nicht ausgesprochen, so doch mitgegeben; eine Sonderstellung für sie ist von diesem Ansatz her noch weniger zu begründen oder zu begreifen als von demjenigen Geiselmanns aus. Der Vorgang ist entscheidend, denn der Zusammenhang zwischen Traditionsbegriff und Vätertheologie, der bislang unlösbar schien, [...] ist damit zerschnitten, die Bedeutung der Väter, die wir vorhin von der historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung her aufs Äußerste reduziert fanden, nun auch vom dogmatischen Denken und auf dem Feld der Tradition in Frage gestellt“[32]. Als Orthodoxer kann ich ihm nur zustimmen. Ich wundere mich nur, dass die katholische Theologie so spät auf solche Gedanken gekommen ist, welche für die Orthodoxen schon seit langem klar sind.

Mit dem dritten Punkt über *Die getrennten Kirchen und die „Kirchenväter“* stellt Ratzinger eine dritte Aporie in der folgenden Frage fest: „Kommt den Vätern nicht zumindest eine ausgezeichnete ökumenische Bedeutung zu, wenn sie schon als Schriftausleger und als Traditionszeugen an Rang zu verlieren scheinen?“[33]. Er meint z. B. Thomas von Aquin und die übrigen großen Scholastiker des 13. Jh.s. wären die Väter einer spezifisch römisch-katholischen Theologie, „von der sich die reformatorische Christenheit entschieden getrennt weiß, und die auch für das Denken der Ostkirchen eine fremde Mentalität ausdrückt.“ Die Lehrer der alten Kirche aber „stellen eine gemeinsame Vergangenheit dar, die gerade als solche eine Verheißung für die Zukunft zu bedeuten vermag“. Weiter stellt Ratzinger fest: „Während die Theologie der Ostkirchen nie etwas anderes zu sein versucht hat als Vätertheologie, ist die Einstellung der Reformation den Vätern gegenüber von vornherein zwiespältig gewesen und ist es bis zur Stunde geblieben. Melanchthon hat mit Nachdruck um den Beweis gekämpft, daß in der Confessio Augustana das Erbe der alten Kirche wiederhergestellt sei, das der mittelalterliche Katholizismus verraten habe; [...] Flacius Illyricus, der erste große Historiker der Reformation, ist ihm auf diesem Weg gefolgt [...] und das Werk Calvins geht mit seiner radikalen Zuwendung zu Augustin in dieselbe Richtung. [...] Demgegenüber ist Luthers Einstellung zu den Vätern, auch zu Augustin, immer kritischer geworden und immer mehr scheint sich in ihm die Überzeugung gefestigt zu haben, daß der Abfall vom Evangelium sehr früh erfolgt sei“[34]. Und diese innere Spaltung im reformatorischen Denken besteht immer noch, auch wenn Theologen wie André Benoit die Theologie der Väter hoch schätzen. Ratzinger weiß aber, „daß die Väter zwar nicht römisch-katholisch im Sinn der Vorstellung des 13. oder 19. Jahrhundert [...] [sind], ja daß das ‚Katholische' bis in den Kanon des Neuen Testaments selbst zurückreicht. [...] Damit“, sagt er, „haben aber paradoxerweise für beide Seiten die Väter an Wert verloren, weil es mit ihnen in der Kontroverse um den Grundansatz des Schriftverständnisses nichts mehr zu beweisen oder zu widerlegen gibt“[35].

Da Ratzinger bis jetzt nur Aporien dargestellt hat, versucht er weiter, im II. Kapitel eine Antwort zu geben. In einem ersten Abschnitt *Väter und Kirchenväter*, versucht er die beiden Begriffe zu definieren. Er stellt fest, dass „auch für die katholische Theologie seit geraumer Zeit die so genannten Kirchenväter nur noch

---

[32] Ebd.
[33] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 146.
[34] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 146-147.
[35] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 147-148.

mittelbar ‚Väter' sind". Andererseits ist die evangelische Theologie nicht ohne „Väter", „insofern die Reformatoren durchaus eine der Stellung der Kirchenväter vergleichbare Funktion in ihrer Arbeit einnehmen: Der Horizont, in dem die Schrift befragt und der Ausgangspunkt, von dem her kirchliches Leben vollzogen wird, ist ganz von ihnen geprägt und ohne ihr Werk nicht denkbar". Weiter ist die Feststellung Ratzingers nicht nur interessant, sondern auch bedeutungsvoll. Hier, seine Worte: „Die Kirchenspaltung zeigt sich gerade darin, daß die Väter der einen nicht die Väter der andern sind und umgekehrt. Und die immer wieder zu beobachtende Unmöglichkeit einander zu verstehen, einfach schon von der Sprache und vom Ansatz des Denkens her, rührt davon, daß man bei je anderen Vätern denken und sprechen gelernt hat. Die Verschiedenheit der Konfessionen kommt nicht aus dem Neuen Testament - obgleich man aus diesem Begründungen für die verschiedenen Wege finden kann; sie kommt davon her, daß man das Neue Testament mit je verschiedenen Vätern liest"[36]. Diesem kann auch jeder orthodoxe Christ zustimmen. Aus dem Gesagten kann man schon die ungeheure Bedeutung der Väter der Kirche ahnen, auch wenn man nicht gerade über die „Kirchenväter" gesprochen hat. Denn sowohl Thomas von Aquin als auch Luther sind Väter für je einen Teil. Dazu die Schlussfolgerung Ratzingers: „Gewiß, wenn Christen beider Konfessionen einander nicht gleichgültig sind, werden ihnen auch die nicht gleichgültig sein, die je den andern Vätern sind. Sie werden versuchen, sie zu verstehen, um einander zu verstehen. [...] Aber zu Vätern werden sie für die Getrennten durch solches Kennenlernen doch nicht. Und so bleibt die Frage: Wenn sie Väter nur für einen Teil sein können, muß dann der Blick sich nicht auf jene wenden, die einmal Väter für das Ganze waren?"[37]

Damit ist Ratzinger zu einer anderen Frage gelangt, nämlich: *„Wer ist ein Kirchenvater?"* Er ist mit André Benoit einverstanden, der den katholischen Väter-Begriff kritisiert, für den die Väter durch folgende vier Merkmale gekennzeichnet sind: 1. Festhalten an der rechtgläubigen Lehrgemeinschaft; 2. Heiligkeit im Sinne des altchristlichen Heiligkeitsbegriffs; 3. Einschlussweise oder ausdrückliche kirchliche Anerkennung und endlich 4. „Antiquitas", d.h. Zugehörigkeit zum christlichen Altertum[38]. Als am meisten fragwürdig an dieser Definition findet Ratzinger die Begriffe der „Rechtgläubigkeit" und die des „Altertums", aber er analysiert nur den letzteren, denn es ist zunächst sehr schwer zu sagen, wie lange man in der Kirche vom Altertum sprechen darf. Zweitens stellt er die Frage, ob für die Christen die Tatsache des Alters in sich schon ein Kriterium sein könne oder ob in der Weiterschätzung des

---

[36] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 148-149.

[37] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 149

[38] Eine solche Einteilung befindet sich auch bei vielen orthodoxen Patrologen. Für eine nuancierte Auffassung siehe: *Th. Nikolaou*, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *OFo* 1 (1987) 11, wo er der Meinung ist, dass jede Abgrenzung in diesem Problem nur vorübergehend gültig sein kann, „denn eine Erweiterung des anerkannten Väterkollegiums in einer späteren Zeit ist nicht nur im voraus auszuschließen, sondern eher wahrscheinlich, ja sicher. Geht man von dem oben erwähnten Grundsatz aus, so läßt sich feststellen, daß die zeitlichen Grenzen der patristischen Tradition für die orthodoxe Kirche ausgedehnt werden. Die im Westen >im allgemeinen< akzeptierte Auffassung, daß die Zeit der wissenschaftlichen Patristik im Osten mit Johannes von Damaskos (gest. um 749) und im Westen mit Isidor von Sevilla (gest. 663) endet, hat zwar auch bei orthodoxen Theologen Anklang gefunden, mußte aber im Laufe der Zeit vor der kirchlich-theologisch anders gelagerten Wertung der Väter weichen. Bezeichnend dafür ist z.B. das bereits zitierte Werk von *P. Christou*, das den Titel Ἑλληνικὴ Πατρολογία trägt und die griechischen kirchlichen Schriftsteller von den Anfängen bis zum Fall von Konstantinopel behandelt". Siehe auch: *Theodor Nikolaou*, Teologie şi cultură, Cluj 2001, S. 13-14.

Alten nicht eine mythische Grundkategorie wiederkehrt, die sich bei Plato in den Begriffen des πάλαι und der ἀρχαῖοι ausdrückt und ihn von den Alten reden lässt, „die vorzüglicher waren als wir und näher den Göttern wohnten." Um das Ganze zu erläutern, benützt Ratzinger einen Spruch vom Heiligen Benedikt, der sagte, zur Mönchsversammlung seien Alle zu rufen, die Jungen und die Alten, „weil der Herr oft den Jüngeren offenbart, was besser ist." Dieser Satz habe der Theologie des Mittelalters ermöglicht, das Prinzip der auctoritas zu begrenzen und die Aktualität der christlichen Offenbarung zu formulieren, die nicht nur ihr παλαι, sondern vom Glauben an das Pneuma her ein wahres Heute hat. Nach diesen Feststellungen konnte Ratzinger eine Zusammenfassung formulieren: „Damit ist zwischen mystischen Traditions- und christlichem Väterprinzip eine grundsätzliche Grenze gezogen; daß es in der christlichen Bindung an einen maßgebenden Ursprung bei allem Gegensatz zwischen beiden doch auch eine Analogie gibt, sollte man freilich nicht leugnen. Die Väter sind - so müssen wir nun sagen - noch nicht einfach dadurch ausgewiesen, daß sie ‚alt' sind; auch daß sie *zeitlich* der Entstehung des Neuen Testaments nahestehen, beweist nicht notwendig, daß sie ihm *innerlich* nahestehen - darauf aber kommt es gerade an. Wenn ihre zeitliche Frühe eine positive theologische Bedeutung haben soll, so kann sie nur von daher kommen, daß sie in besonderer Weise dem Ursprungsgeschehen zugehören oder ihm sonstwie durch eine Gemeinsamkeit verbunden sind, die eine im theologischen Sinne auszeichnende Bedeutung in sich schließt"[39]. Und zum Schluss sagt Ratzinger: „Die Väter [...] sind die theologischen Lehrer der ungeteilten Kirche, ihre Theologie im ursprünglichen Sinn ‚ökumenische Theologie', die allen zugehört; sie sind ‚Väter' nicht für einen Teil, sondern für das Ganze und daher in einem auszeichnenden, nur ihnen eignenden Sinn wirklich als ‚Väter' zu benennen"[40].

Eine neue Frage wird aber gestellt, nämlich: *Welche ist die Funktion der Väter im Aufbau des Glaubens?* Und die Antwort ist, dass sie eine grundsätzliche Funktion in der Auslegung der Heiligen Schrift ist. Denn Schrift und Väter gehören zusammen wie Wort und Antwort, sagt Ratzinger. Und er fährt fort: „Beides ist nicht dasselbe, nicht gleichen Ranges, nicht gleicher normierender Kraft: Das Wort bleibt das Erste, die Antwort das Zweite - die Reihenfolge ist nicht umkehrbar. Aber beides, so sehr es verschieden ist und keine Vermengung duldet, läßt doch auch keine Trennung zu. Nur weil das Wort Ant-wort gefunden hat, ist es überhaupt als Wort stehengeblieben und wirksam geworden. Wort ist von Wesen her eine Beziehungswirklichkeit - es setzt den Sprechenden ebenso wie den hörend-Empfangenden voraus; es erlischt nicht nur, wenn niemand spricht, sondern auch, wenn niemand hört: Es gibt ein Schweigen, das Antwort ist - das Schweigen des Hörenden; aber es gibt auch ein Schweigen, in dem das Wort erstickt, da nämlich, wo niemand hört. So gibt es das Wort immer nur mit der Antwort, durch sie hindurch, und das gilt auch vom Wort Gottes, von der Schrift. Gewiß, dieses Wort transzendiert immer unendlich all unser Antworten, ist nie völlig ausgeantwortet, wie das Augustin einmal in einem wunderbaren Bild umschreibt. Er

---

[39] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ²2005, S. 151-152. Hier auch die Meinung von *Theodor Nikolaou*, Teologie şi cultură, Cluj 2001, S. 11: „Trotz der begründeten Ausdehnung der zeitlichen Grenzen von patrologischen Werken bleibt für die patristische Tradition auf alle Fälle das quantitative Merkmal entscheidend, dass die Bezeichnung Kirchenväter nur solchen Persönlichkeiten zukommt, die sich als lobenswerte Zeugen der Rechtgläubigkeit erwiesen haben" (ÜvV).

[40] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ²2005, S. 153.

legt das Wort von Ps. 103,11 aus: ‚Alle Tiere des Waldes trinken, die Wildesel stillen ihren Durst.' Dabei werden ihm die Wasser, die die Tiere tränken, zum Bild für die Heilige Schrift, die allen offen steht, den Großen und den Kleinen, den Gelehrten und den Ungelehrten, und jeden tränkt in seinem Durst. ‚Dort trinkt der Hase, dort der Wildesel; der Hase ist klein, der Wildesel groß; der Hase ist ängstlich, der Esel wild und beide trinken, aber ein jeder nach seinem Durst.' [...] Das Wort überschreitet jede Antwort und deswegen wird das Bemühen von Theologie und Kirche um das Verstehen des Ursprungs immer neu sein müssen, auf keinem Stadium mumifiziert werden können. Aber zugleich gilt die Untrennbarkeit von Wort und Antwort; gilt daß wir das Wort nicht lesen und hören können an der Antwort vorbei, die es zuerst empfangen hat und die für sein Bestehen mit konstitutiv wurde. Selbst wo diese Antwort kritisiert oder abgelehnt wird, bildet sie noch den Horizont für das Verstehen dieses Wortes. Das wird vielleicht gerade dann am meisten deutlich, wenn man die Grenze der geschehenen Antwort bedenkt. Diese Antwort, d.h. die geschichtliche Gestaltung des Christlichen, wäre ohne Zweifel völlig anders ausgefallen, wenn der Glaube seine entscheidende Entfaltung nicht im griechisch-römischen Raum, sondern nach Osten zu, im semitischen Bereich und in Indien gefunden hätte. Anstelle der ontologischen Theologie und Christologie der Griechen, anstelle der anthropologischen Problematik Augustins, in der zugleich die Fragestellung der Reformatoren vorentworfen ist, wären vermutlich völlig andere Überlegungen aufgetreten"[41].

Und jetzt die letzte Frage: Wo hat sich die Wort-Antwort-Formel in der Geschichte konkretisiert? Die Antwort wurde von Ratzinger in vier Punkten formuliert, nämlich:

In der Konstituierung des Kanons der Schrift in der alten ungeteilten Kirche. Er meint, dass „der Kanon als Kanon ohne jene geistige Bewegung, die uns in der Vätertheologie greifbar wird, undenkbar wäre: Er steht auf dieser Bewegung und ihn annehmen, heißt daher notwendig auch jene geistigen Grundentscheidungen annehmen, die ihn geschaffen haben. [...] Wo die Schriften des Neuen Testaments als Kanon und das Alte Testament als christliche Bibel gelesen werden, da steht man in der geistigen Linie des Ringens der ersten Jahrhunderte, da hat man die zu Vätern, die damals Lehrer der Kirche waren"[42].

Bei der Auswahl der als Bibel anzuerkennenden Schriften hat die frühe Kirche einen Maßstab verwendet, den sie selbst κανὼν τῆς πίστεως, regula fidei, regula veritatis benannte. Diese Regula setzt sich fort in den verschiedenen konziliaren und außerkonziliaren Symbola, in denen das Ringen der Alten Kirche um die Unterscheidung des Christlichen seinen verbindlichen Niederschlag gefunden hat. Dadurch ist die Kirche der Väter als jene Zeit zu betrachten, „in der die grundlegenden Glaubensbekenntnisse der ganzen Christenheit geschaffen wurden. Solange diese Symbola gebetet werden, solange die Christenheit sich zu Jesus als Mensch und Gott bekennt und Gott als den in drei Personen einen anbetet, solange sind jene Väter ihre Väter"[43].

Schriftlesung und Glaubensbekenntnis sind in der Alten Kirche primär gottesdienstliche Akte der ganzen, um den auferstandenen Herrn versammelten Gemeinde gewesen. Darum kann man sagen, dass die Alte Kirche die Grundformen des

---

[41] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 153-154.
[42] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 155-156.
[43] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 156.

christlichen Gottesdienstes geschaffen hat, die als die bleibende Basis und als der unumgängliche Beziehungspunkt jeder liturgischen Erneuerung anzusehen sind.

In diesem Sinne sagt Ratzinger: „Liturgische Erneuerung, die nicht Zerstörung und Zerstreuung sein und anstelle der einenden Kraft des Gottesdienstes nicht ein allgemeines Gegeneinander setzen will, kann an dem gottesdienstlichen Erbe der Väterzeit nicht vorübergehen". Damit ist er mit dem evangelischen Patrologen André Benoit aus Straßburg einig, der sagte: ‚Die Rückkehr zur alten Tradition, zur Tradition der noch ungeteilten Kirche, ist einer der Wege, die zur Einheit führen' [44]. Und er hat völlig Recht.

Diesen drei Grundgegebenheiten – die Kirche der Väter hat den Schriftkanon, die Symbola und die Grundformen des Gottesdienstes geschaffen – fügt Ratzinger eine letzte Bemerkung hinzu: „Die Väter haben, indem sie den Glauben als eine ‚Philosophia' begriffen und ihn unter das Programm des Credo ut intelligam stellten, sich zur rationalen Verantwortung des Glaubens bekannt und damit Theologie geschaffen, wie wir sie bis heute verstehen, trotz aller Unterschiede der Methoden im einzelnen." Diese Wendung zur rationalen Verantwortung „war freilich die Voraussetzung für das Überleben des Christentums in der antiken Welt und sie ist die Voraussetzung für das Überleben des Christlichen heute und morgen"[45]. Dadurch haben die Väter eine bleibende Bedeutung für die heutige Theologie und für jede künftige Theologie. Denn, so schließt Ratzinger: „In der Tat: der Umgang mit den Vätern ist keine bloße Katalogarbeit im Museum des Gewesenen. Die Väter sind die gemeinsame Vergangenheit aller Christen. Und im Wiederfinden dieser Gemeinsamkeit liegt die Hoffnung für die Zukunft der Kirche, die Aufgabe für ihre – unsere Gegenwart"[46].

Könnte jemand mit dieser Conclusio nicht einverstanden sein? Ich glaube nicht!

---

[44] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 157.
[45] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 157-158.
[46] *Benedikt XVI. Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 159.

Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie bei Joseph Ratzinger

von Michael Schneider, Frankfurt am Main

Wie die theologische Existenz Joseph Ratzingers kein Ende fand, als er Bischof und Kardinal wurde, so wird es sich auch mit dem Papstamt verhalten, das er übernommen hat. Er ist zwar nicht mehr von der »Zunft der Theologen«, aber immer noch ein »zünftiger Theologe«.[1] Die Reaktion der Presse auf den am 19. April 2005 zum Oberhaupt der katholischen Kirche gewählten Joseph Cardinal Ratzinger blieb insofern recht eindeutig, als man sich einig war, dass er ein Intellektueller und großer Theologe ist. Es kann hilfreich wie auch vielversprechend sein, sich in einem kleinen Überblick die theologischen Anliegen des neuen Papstes zu vergegenwärtigen und zu fragen, welche Anregungen und Herausforderungen sie für das Gespräch mit den Kirchen des Ostens enthalten; dabei beschränken sich unsere Überlegungen vor allem auf die orthodoxe Kirche des byzantinischen Ritus.

I. Zum Ansatz der Theologie Ratzingers

Noch unmittelbar vor dem Konklave hat sich Cardinal Ratzinger gegen die Diktatur von Fortschritt, Liberalismus und moderner Kultur geäußert und die Schwächen der gegenwärtigen Kultur, ihre Gefahren für die Seele des Menschen offengelegt, indem er die *Schönheit* von Religion, Christentum, Glaube und Kirche werbend dagegensetzte. Die hiermit geäußerte Kritik an der gegenwärtigen Zeit kommt nicht aus einem Kulturpessimismus, sondern wird verständlich auf dem Hintergrund des theologischen Grundanliegens Ratzingers; es bietet einen ersten wichtigen Zugang im Gespräch mit den Kirchen des Ostens.

1. Sapere aude!

»Sapere aude! Trau dir das Große zu! Dafür bist du bestimmt.« Diese Worte, mit denen Joseph Ratzinger am 9. Mai 2003 die 14 Enzykliken Johannes Pauls II. zusammenfasste, dürfen auch als die Grundworte seines eigenen theologischen Werkes gelten.[2] Joseph Ratzinger versteht Anthropologie nicht als eine abstrakte, rein philosophische Theorie vom Menschen, sie hat vielmehr existentiellen Charakter, da ihr verborgenes Thema die Frage der Erlösung ist. Nicht im Materialismus und Mar-

[1] So *E. Jüngel*, Aufklärung im Lichte des Evangeliums, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 112 (2005) 8.
[2] Vgl. *J. Ratzinger*, Ansprache an der Päpstlichen Lateran-Universität am 9. Mai 2003 (zitiert nach »ZENIT.org« vom 8. Mai 2005).

xismus findet sich die wahre Antwort auf den Menschen, sondern in Jesu Leben und Lehre. Christus ist mehr als das Schaubild menschlicher Existenz - ein Beispiel, wie man leben soll -, er rührt an die Wurzel menschlichen Seins: In ihm wird der vollkommene und wahre Mensch offenbar. Anthropozentrik erweist sich als Christozentrik und umgekehrt. Statt das menschliche Dasein von unten her zu erklären, ist der christliche Glaube der Überzeugung, dass das, was der Mensch ist, nur vom vollkommenen Menschen her erfasst werden kann; er offenbart den Weg wahren Menschseins: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4,12). Joseph Ratzinger führt aus: „Die Frage nach dem Menschen ist von der Frage nach Gott nicht zu trennen. Die These Romano Guardinis, daß den Menschen nur kennt, wer Gott kennt, findet in dieser Einschmelzung der Anthropologie in die Gottesfrage eine klare Bestätigung."[3]

Wie für seinen Vorgänger im Amt gründet auch für Papst Benedikt XVI. die metaphysische Sicht des Menschen und der Welt im Schöpfungsglauben, in ihm finden Anthropozentrik und Theozentrik ihre Mitte. Der Mensch ist nicht sich selbst überlassen, er erhält im Naturgesetz ein Licht, das seinen Verstand erleuchtet: „Nur wenn es das unbedingt Gute gibt, für das zu sterben es sich lohnt, und das immer Schlechte, das nie gut wird, ist der Mensch in seiner Würde bestätigt und sind wir geschützt vor der Diktatur der Ideologien."[4] Menschliches Leben, das auf seine biologischen Realitäten reduziert wird, wird zum Gegenstand des Kalküls. Da aber der Mensch als Bild Gottes geschaffen und durch den gekreuzigten und auferstandenen Menschensohn erlöst ist, behält jeder eine unendliche Kostbarkeit, eine unantastbare Würde, die niemandem zur Disposition steht: „Es wird sichtbar, daß der Glaube die Zuflucht der Menschlichkeit ist. In der Situation metaphysischer Verdummung, in der wir stehen und die zugleich zur moralischen Verkümmerung wird, zeigt sich der Glaube als das rettend Menschliche."[5]

Der Glaube fordert die Vernunft zum Mut des Erkennens auf, nämlich sich das Große zuzutrauen, zu dem der Mensch geschaffen ist: »Sapere aude!« Dieser Imperativ Kants, der das Anliegen der Aufklärung zusammenfasst, gilt in einem noch tieferen Sinn für das Christentum. Nur wer glaubt, denkt die tiefsten Dinge seiner Existenz, denn er nimmt die wahre Größe menschlichen Daseins in den Blick: Ohne die Vernunft verfällt der Glaube, und ohne den Glauben verkümmert die Vernunft.

Gott ist ein Freund der Wahrheit und damit der gesunden Theologie. Es würde dem Wahrheitsanspruch des Christentums nicht entsprechen, wenn der Mensch angesichts der prinzipiellen Unerkennbarkeit Gottes auf jede Theologie verzichtet. Das Geheimnis des Glaubens ist zwar auf rein logischem Weg nicht aufzuheben, doch es widerspricht nicht der schöpferischen Kraft der Vernunft. Wer zum Glauben kommt, gelangt zur Erkenntnis der Wahrheit.[6] Der Anspruch des Christentums auf Wahrheit, der sich im Glauben als Primat der Vernunft konkretisiert, muß gegenüber jedem postmodernen Relativismus aufrechterhalten werden. Aus dem Wahrheitsanspruch leitet sich das Kirchenverständnis ab. Die wahre Kirche gibt es nicht erst am Ende der Zei-

---

[3] Ebd.
[4] Ebd.
[5] Ebd.
[6] Damit ist für die Kirche ein selbstkritischer Anspruch verbunden, wie Paulus zeigt, als dieser Petrus ins Angesicht widersteht, um der Wahrheit des Evangeliums zu entsprechen (vgl. Gal 2,14).

ten, vielmehr verkündet die Kirche die Wahrheit des Evangeliums als die schon jetzt alles verändernde Kraft menschlichen Lebens.[7]

2. Primat des Logos

Sein Verständnis der Theologie begründet Ratzinger mit einer Grundaussage des christlichen Glaubens. Er erinnert des öfteren an Romano Guardini, der Anfang der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts vom Primat des Logos vor dem Ethos sprach.[8] Aufgabe der Theologie ist es, sich selbst zu übersteigen und in der Geschichte Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes zu ermöglichen. Damit greift Guardini eine Sicht des Glaubens auf, die Irenäus von Lyon in die Worte fasst: Das Neue und alles Überbietende an Jesus Christus besteht darin, dass er in die Begegnung mit dem unerreichbaren Vater geführt und so die unübersteigbare Mauer niedergelegt hat, die den Menschen vom *Sein* Gottes abhielt.[9]

Wird der Glaube unter dem Primat des Logos verstanden, ergibt sich eine wichtige Korrektur im Verständnis dessen, worin die einzigartige Bedeutung Jesu zu sehen ist. Die Frage, wer Jesus sei, reduziert sich heute zuweilen auf die Frage, woher er denn sei. Es ist jedoch ein voreiliges, ja falsches Verständnis von Historie, zu glauben, man habe einen Sachverhalt erfasst, wenn sein Entstehungsprozess geklärt ist. Für das Johannes-Evangelium lässt sich Jesus nicht durch Rückführung auf Historie erkennen, sondern durch den Geist, also nur durch sich selbst.

Die Aktualität dieses Ansatzes unter dem Primat des Logos ist nicht zu übersehen. In der Moderne ist die Welt vernunftlos bzw. neutral veranschlagt, und die Praxis menschlichen Handelns scheint nur noch ein rein pragmatisch definiertes Instrumentarium zu benötigen. Der moderne Irrationalismus zeugt Relativismus: Menschsein wird reduziert auf die jeweiligen Umstände. Die Welt erklärt sich für den, der glaubt, jedoch nicht aus einem irrationalen und abstrakten Seinsgrund, und die Vernunft ist keineswegs nur ein Nebenprodukt der Evolution, vielmehr gründet die Welt in einer letzten Vernunft, nämlich im Logos, welcher Ursprung und Ziel von allem ist. Er hat dem Menschen einen Blick in sein Sein eröffnet, auf dass unser Leben „mit Christus verborgen ist in Gott" (vgl. Kol 3,3).

Die eigentliche Krise der Kirche liegt gegenwärtig in der Christologie, nicht in der Ekklesiologie. Christus überlässt man der Kirche, während man sich selbst an Jesus hält, was dazu führt, dass man den Glauben (bis in die Liturgie hinein) auf seine Erlebnisdimension reduziert. Alle Krisen im Inneren des Christentums beruhen nach Joseph Ratzinger gegenwärtig nur sekundär auf institutionellen Problemen, vorrangig und an erster Stelle steht die Frage nach der Gottheit Christi und dem menschgewordenen Sohn des Vaters.

---

[7] Gegenüber einem ekklesiologischen Doketismus, vor dem schon Karl Barth warnt, betont Joseph Ratzinger die Sichtbarkeit und Realisierung der Wahrheit in der Kirche, wie sie in der Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Papst gegeben ist. Dem Plural der Ortskirchen liegt ein konkreter Singular zugrunde, was, wie Ratzinger darlegt, in der evangelischen Kirche nicht der Fall ist.

[8] So J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini; vgl. *J. Pieper,* Noch wußte es niemand, München 1976, S. 69ff.

[9] Alles Tun ist die Offenbarung der Ganzheit. Wie bei Jesus jedes Wort und jede Tat auf den Gesamtsinn seiner Existenz hinweist, so wird auch niemals ein Teilstück zur Nachahmung geboten, nicht einmal die Fußwaschung, sondern die innere Haltung, hier ist die Niedrigkeit und das Knechtsein des Herrn das Erstaunliche.

II. Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie

Im Folgenden soll es um die Frage gehen, welche Parallelen und Gemeinsamkeiten mit der östlichen Theologie sich aus dem dargestellten Ansatz der Theologie Ratzingers ergeben. Zwar ist Ratzinger kein Theologe, der sich ausführlich mit der orthodoxen Theologie beschäftigt hat, wohl trifft er sich in seinen theologischen Anliegen auf vielfache Weise mit Grundaussagen östlicher Theologie. Dass es eine derartige Gemeinsamkeit im Grundanliegen gibt, ist alles andere als selbstverständlich, denn die Wege theologischen und geistlichen Lebens haben sich über die Jahrhunderte in Ost und West immer mehr differenziert. Yves Congar schreibt: „Wir sind zu verschiedenen Menschen geworden. Wir haben den gleichen Gott, aber wir stehen vor Ihm als verschiedene Menschen, können uns über die Art unseres Verhältnisses zu Ihm nicht einigen."[10] Das Dogma, das die Kirchen trennt, führte zu unterschiedlichen geistlichen und theologischen Wegen.[11]

Östliche Theologie ist mehr auf das Ziel christlichen Lebens ausgerichtet, nämlich die Gleichförmigkeit mit Christus im Heiligen Geist, während im Abendland vor allem der Wegcharakter des Glaubens bedacht wird. Daraus erklärt sich, dass es östlicher Theologie nicht so sehr um das Konzept der »Nachfolge Christi« geht. Die Mystik der Nachfolge Christi, die im Abendland zunehmend an Bedeutung gewinnt, ist der orientalischen Spiritualität fremd; diese lässt sich eher als *Leben in Christus* definieren. Das Leben in der Einheit des Leibes Christi verleiht dem Menschen alle notwendigen Voraussetzungen, um die Gnade des Heiligen Geistes zu erwerben, d.h. um am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit selbst teilzunehmen.[12] Dieser Ansatz hat in der Begegnung von westlicher und östlicher Theologie eine aktuelle Bedeutung, wie nun anhand der Ausführungen Joseph Ratzingers aufzuzeigen ist.

1. Nachahmer Gottes

Im Abendland hat man der östlichen Theologie zuweilen einen verborgenen Monophysitismus vorgeworfen, insofern sie besonders die Gottheit Christi betont. Doch dürfte dieser Ansatz durchaus mit dem theologischen Grundanliegen Joseph Ratzingers konform gehen. In der abendländischen Soteriologie kam es zu einer nicht geringfügigen Akzentverschiebung, denn die Bedeutung des Lebens und Wirkens Jesu wie auch seines erlösenden Kreuzestodes (der Protestantismus machte den Karfreitag zu dem Feiertag schlechthin) wurde seit Augustinus vornehmlich in der Versöhnung des Sünders mit Gott und in der Tilgung aller Erbschuld gesehen. Aber Gott befreit den Menschen nicht nur von aller Sünde und heiligt ihn mit seiner Gnade; er lässt ihn einen Blick in sein verborgenes Wesen tun, das selbst den Engeln unbekannt bleibt. Als Gott seinen Sohn am Kreuz für die Menschen dahingibt, dringt in der Offenbarung seines dreifaltigen Wesens zugleich ein Strahl seines Lichtes, in dem er selbst wohnt, in das Leben der Menschen. Somit gilt im Glauben wie in der Theologie der Primat des Logos vor dem Ethos.[13]

---

[10] *Y. Congar*, Chrétiens désunis. Principes d'un »oecumenisme« catholique, Paris 1937, S. 47.

[11] Vgl. *V. Lossky*, Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche, Graz-Wien-Köln 1961, S. 28f.

[12] Vgl. *V. Lossky*, Weg der Einigung, *EuA* 46 (1960) 438.

[13] Darum verfehlt die Theologie ihren Sinn, wenn sie im rein Humanen verhaftet bleibt und nicht zur Theo-

Das Grundverständnis von Glaube und Nachfolge wird einseitig und missverständlich, wenn man nur dem Menschen Jesus, nicht jedoch dem Gottessohn nachfolgen will. Damit reduziert man den Glauben auf die Nachahmung eines menschlichen Vorbildes, während die Gottessohnschaft nicht tangiert, vielleicht sogar geleugnet wird. Im Neuen Testament heißt es kühn von den Christen: »Werdet Nachahmer Gottes« (Eph 5, 1). Leben im Glauben ist kein menschliches, asketisches Programm im Einüben von Tugenden, sondern ein Leben in der Gottesgemeinschaft - fern von jedem platten Moralismus. Leben im Glauben bedeutet ein Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen, der als Freund Gottes in das innerste Geheimnis Gottes eingeweiht ist.

Christliche Moral ist mehr als Ethik; sie ist Ausdruck der seinshaften Verwurzelung in Christus. Der Menschensohn eröffnet dem Menschen nicht nur eine neue Verhaltensweise; das Leben in Christus geht über eine Gesinnungsnachfolge hinaus, es entfaltet sich als eine neue Weise der Begegnung mit dem *Sein* Gottes. „Für uns ist Christus", so schreibt Nikolaos Kabasilas, „nicht mehr bloß ein Vorbild, das wir nachahmen sollen, auch nicht mehr nur ein Gesetzgeber, dem zu gehorchen ist. Er ist auch nicht bloß die Ursache für unsere Gerechtigkeit, sondern selber das Leben und die Gerechtigkeit in uns."[14] Jesus Christus ist keineswegs bloß ein Idealbild menschlichen Lebens und Vorbild menschlicher Tugenden; er führt auf den Weg zu seinem Vater. Augustinus schreibt: „ascendit Christus in caelum: sequamur eum"[15].

Jedes Tun im Glauben bleibt dem Sein nachgeordnet, denn was der Mensch durch Christus in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, ist mehr, als er je selbst denken und verwirklichen kann. Der Logos ist die Quelle göttlichen Lebens, wie er auch der ganzen Schöpfung innewohnt und alles in ihr seine Gestalt annimmt.

Alles im Leben des Menschen ist „worthaft", denn der Logos »hat nicht nur eine Welt gleich einem in vielfältigen Weisen inkarnierten Wort erschaffen; er hat auch ein Subjekt erweckt, das dieses Wort verstehen kann"[16]. Das Geschenk des neuen Lebens in Christus annehmend, lernt der Mensch, seinem Leben und der Welt nicht mehr ein menschliches Siegel (nämlich das der Sünde) aufzudrücken, sondern das Siegel des göttlichen Lebens in Christus.

Aufgrund seiner Konzeption der Soteriologie kommt der Osten zu seinem ihm eigenen Verständnis des Gebetes. Der Osten spricht sehr viel vom Gebet; aber einzelne Gebetsstufen kennt er kaum. Beten ist Sein in Gott, und sobald die Seele in Gott eingesenkt ist, betet der Heilige Geist in ihr. Wer in die Lobpreisung Gottes einstimmt, tritt mit seiner ganzen Existenz in das neue, göttliche Sein des Lebens im Glauben ein. Der doxologische Ansatz östlicher Theologie bestimmt ihr Verständnis der Liturgie.

Die Christusförmigkeit erwächst aus der lebendigen Beziehung des einzelnen zum Menschensohn als dem In-Bild des eigenen Lebens. In Christus zu einer „neuen Schöpfung" geworden (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), lässt der Mensch sich und sein Leben von der Wirklichkeit des neuen Lebens in Jesus Christus prägen. In Liturgie, Frömmigkeit und geistlichem Leben naht sich der Mensch aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen und unbegreiflichen Gott, nicht aus irgendeinem

---

Logie wird, in der Gott zur Sprache kommt. Die Tatsache, dass Gott Einblick in sein Wesen gegeben hat, bedeutet für die Theologie, dass sie, was ihre Begründung angeht, im dargelegten Sinn vorrangig eine scientia speculativa ist und erst an zweiter Stelle eine scientia practica. Solches muss die Theologie neu bedenken, wenn sie den Primat des Logos vor dem Ethos bewahren will.

[14] *Nikolaos Kabasilas*, Über das Leben in Christus: *PG* 150,612D-613A.

[15] *Augustinus*, Sermo 304,4 : *PL* 38,1397.

[16] *D. Staniloae*, L' homme, image de Dieu dans le monde, *Contacts* 84 (1973/4) 297ff.

Trieb, einmal fromm zu sein, sondern um sich mit seiner ganzen Existenz dem Mysterium Gottes hinzugeben, das seinem Leben urbildhaft eingeprägt ist. So hat der Mensch, alles faktisch Gegebene übersteigend, schon jetzt, durch Glaube und Taufe, Anteil am göttlichen Leben und an allem, was der Schöpfung verheißen ist.

Gregor von Nyssa zeigt, dass die Herrlichkeit der Dreieinigkeit allmählich und dynamisch die ganze Kreatur durchdringt und durchleuchtet.[17] Hieraus erklärt sich, dass die Aussagen über das göttliche Heilswirken im Zentrum der östlichen Theologie stehen. Für die orthodoxe Theologie sind alle Glaubenslehren soteriologisch relevant und in diesem Sinne Teil der Erlösungslehre. Unter „Soteriologie" versteht die Orthodoxie die Zueignung des durch Christus erworbenen Heils, was diesen Traktat, den die orthodoxe Theologie als solchen gar nicht kennt, - im Unterschied zur Trinitätslehre und Christologie - eher unabgeschlossen und „offen" sein lässt.

Joseph Ratzinger bleibt dem gewählten Ansatz treu, wenn er die nötigen Folgerungen für das konkrete christliche Leben aus dem Glauben zieht. Hier lassen sich viele Brücken zur östlichen Theologie und Spiritualität schlagen. Es fällt auf, welche zentrale Bedeutung gerade der Inkarnation in der Theologie Joseph Ratzingers zukommt. Dabei beruft er sich auf den französischen Jesuitentheologen Henri de Lubac und seine Aussage, „der bevorzugte Platz des Mysteriums sei das *Leben Christi.* Die Taten darin seien zwar einerseits echte *menschliche* Taten, aber es seien eben auch Taten einer *göttlichen* Person. De Lubac wörtlich: 'Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt eindringen in die göttliche Wirklichkeit'"[18]. Gott selbst wie auch der Sinn menschlicher Existenz werden sichtbar und fassbar im Leben Christi. Joseph Ratzinger führt im Gespräch mit Peter Seewald aus: „Ich glaube, das Wesentliche ist, dass man im allmählichen Eindringen und Mitleben des Lebens Christi überhaupt erst den Lebensstoff und die Lebensgrundlage hat, in der einem das Verstehen Gottes zuteil werden kann. Die Worte Jesu sind gewiss von einer unersetzlichen Bedeutung, aber wir dürfen Christus nicht auf Worte allein reduzieren. Das Fleisch, wie Johannes sagt, gehört mit dazu, es ist das gelebte Wort, das dann eben bis ins Kreuz hineinführt. Nur wenn wir den ganzen, vitalen Zusammenhang der Gestalt Jesu betrachten, sprechen auch die Worte in jener Größe, die ihnen innewohnt."[19]

Christus hat alle Menschen zu seinem „Leib" machen wollen, um sie so in eine lebendige Liebeseinheit einzubeziehen, wie sie für Mann und Frau gilt, die ein Fleisch werden. Die Begründung hierzu gibt Ratzinger aus der Theologie der Menschwerdung und stimmt hier mit Grundaussagen der östlichen Theologie überein. Die Inkarnation ist kein geschichtliches Einzelereignis, „das wieder vergeht wie es gekommen ist. Nein, es ist ein Durchbruch, ein Anfang, in den uns Christus durch die Eucharistie, durch die Sakramente, die Taufe hineinziehen will. In diesem Sinn geschieht hier wirklich etwas über alle Evolution Hinausgehendes, die Verschmelzung von Gott und Mensch, von Kreatur und Schöpfer"[20]. Christus ist der „exemplarische Mensch, der Mensch der Zukunft, durch den hindurch sichtbar wird, wie sehr der Mensch noch das zukünftige, das ausstehende Wesen ist"[21].

---

[17] Vgl. *Gregor von Nazianz,* Oratio XXVII - Theologia I: *PG* 36,16.

[18] *J. Ratzinger,* Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart-München 2000, S. 175.

[19] Ebd.

[20] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 187.

[21] Ebd.

Entfaltung und Bestimmung des Lebens sind dem Menschen in Jesus Christus und seinem irdischen Leben abgebildet. Mit einer entscheidenden Einschränkung, wie Joseph Ratzinger darlegt: Das Leben des Menschen hat keine äußere Nachzeichnung der Geschicke Jesu Christi zu sein, wie es zuweilen in einer westlichen, verengten Sicht der Nachfolge erscheinen mag, vielmehr verhält es sich so, dass „die innere Figur Jesu, wie sie sich in seiner ganzen Geschichte und schließlich in seiner Selbsthingabe am Kreuz darstellt, das Maßbild der künftigen Menschheit bedeutet [...] In den großen Geschichten der Nachfolge, die sich die Jahrhunderte hindurch zutragen, faltet sich freilich auch erst aus, was in der Gestalt Jesu Christi verborgen ist. Es ist also nicht so, daß uns hier ein Schematismus übergestülpt wird, sondern daß darin alle Möglichkeiten wahren Menschseins enthalten sind“[22].

Das Leben in Heiligkeit trägt für Joseph Ratzinger - ähnlich wie für den Osten - das Signum der „Schönheit“ Gottes. Eine im Osten sehr bekannte und beliebte Sammlung asketischer Schriften trägt den Titel „Philokalie“: „Liebe zum Schönen“. Ein geistlicher Mensch, ein „Gottgelehrter“, will nicht nur gut, sondern auch *schön* sein. Während die christologische Tradition von Antiochien den Nachdruck auf die Offenbarung des Logos in seiner Menschheit legt, betont die pneumatologische Tradition von Alexandrien gerade die Schönheit des Göttlichen. Diese strahlt im Wirken des Heiligen Geistes auf, der das Antlitz der Erde mit seiner göttlichen Schönheit erneuert. Für Kyrill von Alexandrien ist es das Spezifikum des Pneumas, Geist der Schönheit zu sein und dem ganzen Kosmos Anteil an der Schönheit der göttlichen Natur zu geben.[23] Der Heilige Geist erneuert den Erdkreis mit göttlicher Schönheit (vgl. Weish 1,7).

Eine irgendwie juridische Fassung der Erlösungslehre ist dem Osten fremd. Die Genugtuungslehre hat keine Geschichte im Morgenland, außer bei Nikolaos Kabasilas, Philaret und dem griechischen Theologen Palamas. Während sich die westliche Theologie vor allem mit der Aussage beschäftigt, dass der Mensch „simul iustus et peccator“ ist, wird nach orthodoxer Lehre der Mensch nicht durch das bestimmt, was er ist, sondern durch das, was er werden kann; indem er seinem Urbild, dem „eikon“, seiner „imago“, die Christus ist, näherkommt, darf er von sich bekennen: „Nun lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Das Zueinander von Heiligung und Rechtfertigung wird in der orthodoxen Soteriologie als ein fortschreitender Prozess verstanden, wobei *Rechtfertigung* mehr die negative Formulierung der Freiheit von Sünden, Tod und Teufel enthält, während *Heiligung* eine positive Aussage über die Erlösung und das geistliche Wachsen in das neue Leben in Christus darstellt. Dem Konzept einer „Rechtfertigung“ des Sünders kommt in östlicher Theologie keine besondere Bedeutung zu, da es den Eindruck erwecken könnte, dass der Sünder gleichsam „von außen her“ in den ursprünglichen Stand der Freundschaft mit Gott zurückgeführt würde.

Um dieser Freundschaft teilhaft zu werden, muss der Glaubende sein eigenes Leben dem Leben Jesu angleichen. Dies findet in der Chrysostomos-Liturgie darin seinen Ausdruck, dass sie in ihrem Ablauf eine Darstellung des Lebens Jesu ist, von der Geburt in Bethlehem (Proskomidie) bis zur Himmelfahrt (zeichenhaft dargestellt bei der Zurückbringung der Gaben nach der Kommunion). Die ganze menschliche Geschichte erhält ihr Sinnziel im Kommen des Menschensohnes, das die Kirchenväter als die Synthese der Heilsgeschichte zu deuten verstehen. In der Chrysostomos-Liturgie

---

[22] *J. Ratzinger*, a.a.O., 187f.

[23] Vgl. *Kyrill von Alexandrien*, Über St. Johannes, 16,25: *PG* 73, 464B.

heißt es zu Beginn der Einsetzungsworte: „Er kam und indem er den ganzen Heilsplan um unsretwillen erfüllte, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, das Brot in seine heiligen, reinen und makellosen Hände, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach..."[24] Im Kommen des Menschensohnes, in seinem Erlösungswerk und in seiner Auferstehung gipfelt das göttliche Heilswerk.

Alles im menschlichen Dasein entscheidet sich, wie Joseph Ratzinger betont, an der Frage nach Gott: Ist er ein Gott der Lebenden oder der Toten? Dies gilt auch für die Verkündigung und die Feier der Sakramente: Würde es hier nur um das Vermächtnis eines historischen Jesus gehen, blieben der Gottesdienst und die Messe bloß Ritual und Ausdruck von Gemeinschaft, so dass sich der Glaube auf die Dimensionen von Erlebnis und Gefühl reduzieren ließe. In der Feier der Liturgie verkündet die Kirche die Gegenwart vielmehr jenes göttlich-dreieinen Mysteriums, das in und mit der Menschwerdung des Gottessohnes in die Geschichte eingetreten ist und sie mit seiner Auferstehung unüberbietbar vollendet hat.

2. Lebendige Offenbarung

Des öfteren hat sich Papst Benedikt mit Fragen der Liturgie und ihrer Erneuerung beschäftigt, vor allem in seinen zwei Veröffentlichungen: „Der Geist der Liturgie" (2000) und „Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens" (2001). Die letzte Buchbesprechung vor seiner Wahl zum Papst beschäftigt sich mit einem englisch verfassten Buch über die organische Entwicklung der Liturgie.[25] Diese ist etwas Wachsendes und lebendig sich Erneuerndes, das bei aller Entfaltung immer auch der Wahrung innerer Identität bedarf. Nicht die jeweilige Gemeinde bestimmt, was Liturgie ist, sondern der lebendige Organismus der Kirche, mit den ihr eigenen Kräften und Gesetzen. So hat die Kirche ihre eigene liturgische Tradition zu wahren und zugleich offen zu sein für die Zeichen der Zeit. Selbst die höchste kirchliche Autorität darf die Liturgie nicht beliebig ändern, sondern nur in Übereinstimmung mit der kirchlichen Überlieferung. Nicht Beliebigkeit, sondern Gehorsam im Glauben ist jeder Autorität in der Kirche auferlegt. In diesem Sinn ist der Ritus eine „Vor-Gabe" der Kirche an die Kirche, die kondensierte Gestalt lebendiger Überlieferung des Glaubens.

Joseph Ratzinger bezeichnet es als „Reduktionismus einer abstrakten Sakramententheologie", wenn nach Auffassung neuscholastischer Theologen die Substanz auf Materie und Form des Sakraments reduziert wird, indem man lehrt: „Brot und Wein sind die Materie des Sakraments, die Einsetzungsworte sind seine Form. Nur dies ist notwendig, alles andere kann geändert werden." Mit einer solchen Auffassung würden „Modernisten und Traditionalisten" die Liturgie als eine lebendige Ganzheit und als „lebendiges Gefüge gestaltgewordener Tradition" aus dem Blick verlieren. Ein pastoraler Pragmatismus wirkt sich genauso zerstörerisch auf die

[24] Dieselbe heilsgeschichtliche Sicht findet sich in ganz zentralen Gebeten der Basilius-Liturgie. Hier heißt es im Gebet der Opferung: „Blicke auf uns herab, o Gott. Schau auf unsere Anbetung und nimm sie an, wie Du angenommen hast die Gabe Abels, die Opfer Noes, die Sühneopfer Abrahams, die priesterlichen Dienste Moses' und Aarons, die Friedensopfer Samuels. Wie Du denselben wahrhaften Dienst von Deinen Aposteln angenommen hast, so, Herr, nimm in Deiner Güte diese Opfergaben aus unseren sündhaften Händen an."

[25] Vgl. *J. Ratzinger*, Die organische Entwicklung der Theologie, *FKTh* 21 (2005) 36-39. Vgl. auch die Besprechung von *M. Karger*, *Deutsche Tagespost* 49 (2005) 6.

Liturgie aus wie ein Archäologismus, der auf der Suche nach der ältesten Schicht der römischen Liturgie viele überlieferte Elemente einfach als „Wucherungen" ausscheidet. Liturgie ist vielmehr etwas Lebendiges, das nicht rein „logisch nach einem rationalistisch-historischen Maßstab" verläuft. Deshalb haben die „Experten nicht das letzte Wort in der Liturgiereform". Nach dem II. Vatikanum hatten die Fachleute nicht selten das Sagen und die Liturgie wurde zum Experimentierfeld praktischer und pastoraler Theorien; man erkannte nicht mehr deutlich genug, dass Liturgie niemals etwas ist, was wir machen, sondern etwas, zu dem wir hinzutreten. So gilt es, künftig wieder stärker den „Primat Gottes" in der Liturgie zu sichern und in der Art und Weise liturgischen Feierns deutlich werden zu lassen.

Ratzingers Verständnis der Liturgie ist zur Gänze nur nachvollziehbar, wenn man es in das Gesamt seiner Theologie stellt. Nachdem er über Augustinus seine Promotionsarbeit geschrieben hatte, kam er mit Gottlieb Söhngen überein, eine Habilitationsschrift über Bonaventura anzufertigen. Das Thema kam aus dem Bereich der Fundamentaltheologie, und zwar ging es um den Offenbarungsbegriff des „Doctor seraphicus". Wurde zur Zeit der Neuscholastik Gottes Selbsterschließung in Christus vor allem als göttliche Mitteilung der Wahrheit verstanden und blieb damit dem intellektuellen Vermögen des Menschen zugeordnet, so griff der Habilitant in seiner vorgelegten Arbeit das damals neu aufkommende heilsgeschichtliche Verständnis der Offenbarung auf: „Offenbarung erschien nun nicht mehr einfach als Mitteilung von Wahrheiten an den Verstand, sondern als geschichtliches Handeln Gottes, in dem sich stufenweise Wahrheit enthüllt"[26]. Dieser Ansatz war für die damalige Zeit so neu und revolutionär, wenigstens für den Koreferenten Michael Schmaus, dass dieser meinte, die Arbeit nicht annehmen zu können. Ratzinger resümiert hierzu: „Ich hatte festgestellt, daß es bei Bonaventura (und wohl bei den Theologen des 13. Jahrhunderts überhaupt) keine Entsprechung zu unserem Begriff ‚Offenbarung' gebe, mit dem wir üblicherweise das Ganze der offenbarten Inhalte zu bezeichnen pflegen, so dass sich sogar der Sprachgebrauch eingebürgert hat, die Heilige Schrift einfach ‚die Offenbarung' zu nennen. In der Sprache des hohen Mittelalters wäre eine solche Identifizierung ganz undenkbar. ‚Offenbarung' ist dort immer ein Aktbegriff: Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff ‚Offenbarung' immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand ‚Offenbarung' wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird."[27]

Dieser Neuansatz sollte nicht nur auf dem II. Vatikanum bedeutsam werden, er steht auch im Einklang mit der frühchristlichen Theologie, wie sie heute noch in der Ostkirche fortlebt. So sieht die frühe Kirche die einzigartige Bedeutung der Liturgie darin, dass sie zu jener mündlichen Überlieferung der Offenbarung gehört, die im - kirchlichen Leben und Brauchtum weitergegeben wird. Dazu heißt es bei Basilius von Caesarea in seinem Werk „Vom Heiligen Geist": „Wer hat uns schriftlich gelehrt, daß die auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus Hoffenden sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen? Welcher Buchstabe hat uns angewiesen, uns beim Gebet nach Osten zu richten? Die Worte der Epiklese beim Weihen des eucharistischen Brotes und des Kelches der Segnung - wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen?

---

[26] *J. Ratzinger,* Aus meinem Leben. Erinnerungen, Stuttgart 1998, S. 78.
[27] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 83f.

Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch anderes aus der ungeschriebenen Lehre, was von großer Bedeutung für das Mysterium ist. Wir segnen auch das Wasser der Taufe und das Öl der Salbung und außerdem den Täufling selbst. Auf welche schriftlichen Zeugnisse stützen wir uns da? Lassen wir uns dabei nicht von der verschwiegenen und geheimnisvollen Überlieferung leiten?"[28] Offenbarung wie auch ihre Annahme im Glauben des Menschen und in der Tradition der Kirche gehören demnach zusammen.

Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als „Dogma"; die geschriebene hingegen, welche er als „Kerygma" definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem Dogma kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der Kirche und im Alltag des Christen.[29] Beide, Kerygma *und* Dogma, bilden die apostolische Tradition.[30] Darin wird deutlich, dass es nach Basilius in der Feier der Liturgie nicht bloß um eine Frage des Ritus und der Zelebrationsweise geht. Liturgie ist gefeiertes Dogma und gehört damit zur unaufgebbaren Überlieferung des christlichen Glaubens.

Die Glaubensregel wurde lange Zeit nicht aufgeschrieben, sie war mehr oder weniger mit dem konkreten Leben der glaubenden Kirche identisch. Seit aber die Autorität der sprechenden Kirche wie auch der apostolischen Nachfolge in die Schrift eingeschrieben ist, kann sie von ihr nicht mehr getrennt werden. Doch die Offenbarung und die „viva vox" der apostolischen Nachfolge gehen der Heiligen Schrift voraus und sind mit ihr nicht identisch: Die Offenbarung ist größer und umfassender als das in der Heiligen Schrift Enthaltene. So heißt es bei Joseph Ratzinger: Offenbarung meint nicht nur jenen Akt, in dem Gott sich seinen Geschöpfen kundtut, sondern auch „den Akt des Empfangens, in dem dem Menschen diese Zuwendung Gottes aufgeht und zur Offenbarung wird. Alles in Worten Festzuhaltende, also auch die Schrift, ist dann Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst. Und nur die Offenbarung selbst ist auch im eigentlichen Sinn ‚Quelle', die Quelle, aus der die Schrift sich speist. Wird sie von diesem Lebenszusammenhang der Zuwendung Gottes im Wir der Glaubenden abgelöst, dann ist sie aus ihrem Lebensgrund herausgerissen und nur noch ‚Buchstabe', nur noch ‚Fleisch'"[31].

In die lebendige Glaubensgemeinschaft der Kirche mit ihrem Schriftverständnis ist das Einzelsubjekt hineingenommen.[32] Das evangelische Prinzip „Sola scriptura" erweist sich insofern als unzureichend, als es die Kirche mit ihrer Überlieferung und

---

[28] Zit. nach *Basilios von Cäsarea,* Über den Heiligen Geist. Eingel. und übers. von Manfred Blum, Freiburg 1967, S. 98f.

[29] Das Kerygma wird verkündet, das Dogma bleibt „verschwiegen", wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen lässt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen.

[30] Weil die Liturgie eine „geheimnisvolle Überlieferung" darstellt, warnte Patriarch Athenagoras von Konstantinopel den römischen Papst vor einer vorschnellen Liturgiereform. Jede wesentliche Veränderung in der Liturgie kommt an der Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter der christlichen Offenbarung und kirchlichen Tradition nicht vorbei. Die Liturgie ist nicht etwas, über das die Kirche - in freier Anpassung - verfügt. Vielmehr erhebt die Feier der Liturgie, weil sie das unverwechselbare Mysterium des Glaubens feiert, den Anspruch auf eine Verbindlichkeit für das Leben der Kirche, mit gleichzeitiger Offenheit für eine je neue Vertiefung in der jeweiligen Zeit und Kultur.

[31] *J. Ratzinger,* Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg-Basel-Wien 1997, S. 94.

[32] Dies gilt auch für den Vollzug der Schriftauslegung.

Liturgie in ihrer konstitutiven Bedeutung für das Leben aus dem Glauben außer Acht lässt. Der unmittelbare Zusammenhang von Offenbarung, Schrift und Kirche wird auf dem II. Vatikanum immer wieder betont. Offenbarung meint das gesamte Sprechen und Tun Gottes an den Menschen, also jene Wirklichkeit, von der die Heilige Schrift Zeugnis ablegt, welche aber die Heilige Schrift nicht allein ist. In DV 9 heißt es: „So ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft." Überlieferung, Heilige Schrift und Lehramt der Kirche sind derart „miteinander verknüpft und einander zugesellt, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen" (DV 10). Die Kirche bleibt somit keine gesetzliche Institution, sondern eine „lebendige Überlieferung", die, wie Joseph Ratzinger sagt, „gleichsam lebendiger Ausdruck der ‚Perpetuierung' des Christusgeheimnisses im Leben der Kirche"[33] ist.

Die Kirche des Ostens geht hier insofern noch einen Schritt weiter, als sie dem Dogma eine eminent praktische Bedeutung zuspricht. Die ostkirchliche Tradition hat niemals scharf zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden. Der Metropolit Philaret von Moskau sagte: „Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen."[34] Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muss sich jeder im Glauben durch einen seelischen Prozess so aneignen, dass er nicht das Mysterium seiner Erkenntnisweise anpasst, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung seines Geistes erfährt, um schließlich zu der mystischen Erfahrung dessen fähig zu werden, was das Dogma ausdrückt. Nach östlicher Auffassung muss der Mensch in einer ständigen inneren Transformation sein Denken und Leben der Wahrheit des Glaubens angleichen, statt die Dogmen seinem Denkvermögen und seiner Fassungskraft anzupassen.

Die Dogmen der Kirche haben einen praktischen Sinn, denn sie verhelfen dem Menschen auf seinen Weg zur Gottesvereinigung. In diesem Sinn kennt die orthodoxe Kirche keine Trennung zwischen Dogma und Glaubenserfahrung, zwischen theologischer Lehre und kirchlicher Frömmigkeit, zwischen Theologie und Mystik. Es gibt keine christliche Mystik ohne Theologie - es gibt keine wahre Theologie ohne Mystik. So erstaunt es nicht, dass die großen geistlichen Lehrer als „Theologen" bezeichnet werden: Johannes, Gregor von Nazianz und Symeon der „neue Theologe". Mystik wird im Osten als die Vollendung aller Theologie betrachtet, als Theologie „par excellence".[35] Die Einwohnung des Geistes bewirkt eine derart unmittelbare Verbundenheit mit dem göttlichen Leben, dass sie durch keine theologische Erkenntnis oder Idee überholt oder außer Kraft gesetzt werden kann. Zugleich führt sie den Menschen ganz in den Sinn des Glaubens ein. Ein Mönch, der aus dem eigenen Glaubensvollzug den überlieferten Glauben verkündet und bezeugt, gilt im Osten heute noch mehr als ein wissenschaftlich geschulter Universitätsprofessor.

---

[33] So *J. Ratzinger* in seinem Kommentar zu »Dei Verbum«, in: *LThK* II (1967), Sp. 498-528, hier Sp. 522.

[34] Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret, II. Teil, Moskau 1844, S. 87.

[35] Die Ostkirche begrenzt ihre Dogmen auf ein Minimum, also nur auf das Dogma der Trinität, d.h. auf die Lehre von der gemeinsamen Natur und den drei Hypostasen der Gottheit, von der unvermischten Vereinigung der zwei Naturen in der Person Jesu Christi und von der göttlichen Personalität des Heiligen Geistes.

3. Auctoritas und Unfehlbarkeit

Mit dem dargelegten Ansatz gibt Joseph Ratzinger wichtige Impulse für ein Gespräch mit der Ostkirche über das Papsttum. Mit Bezug auf die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" vom 24. Mai 1990 nimmt er als Präfekt der Glaubenskongregation Stellung zu der Auffassung, „daß es Lehrentscheidungen überhaupt nur dort geben kann, wo die Kirche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen darf; außerhalb dieses Bereichs würde nur das Argument zählen, eine gemeinsame Gewißheit der Kirche also unmöglich sein"[36]. Joseph Ratzinger sieht in einer solchen Einschränkung des Lehramtes eine typisch westliche Verengung bzw. Verrechtlichung des Glaubens.

Dies verdeutlicht Joseph Ratzinger zunächst mit jenem Sakramentenbegriff, der im Abendland zu einem reduzierten Verständnis der Liturgie führte: „Etwa seit dem 13. Jahrhundert beginnt in der Theologie der Sakramente immer mehr die Frage nach dem für die Gültigkeit Notwendigen alles andere an den Rand zu drängen. Zusehends zählt nur noch die Alternative zwischen gültig und ungültig. Was die Gültigkeit nicht berührt, erscheint als letztlich unwichtig und ungültig. So kommt es zum Beispiel bei der Eucharistie zu einer immer stärkeren Fixierung auf die Wandlungsworte; das eigentlich für die Gültigkeit Konstitutive wird immer enger begrenzt. Dabei geht der Blick für das lebendige Gefüge des Gottesdienstes der Kirche mehr und mehr verloren. Alles außer den Wandlungsworten erscheint schließlich nur noch als Zeremonie, die nun einmal so geworden ist, aber im Prinzip auch fehlen könnte. Das eigene Wesen und der unersetzliche Sinn für Liturgie wird nicht mehr gesehen ob der Verengung des Denkens auf einen rechtlich umschriebenen Minimalismus. Dass aber dieses rechtlich Notwendige seinen Sinn nur behält, wenn es in der lebendigen Ganzheit des Gottesdienstes bleibt, musste erst mühsam wieder erlernt werden. Ein gut Teil der liturgischen Krise der Reformationszeit beruhte auf diesen Verengungen, und auch die liturgische Krise der Gegenwart kann man nur von hier aus verstehen. Wenn heute für viele die ganze Liturgie zum Spielfeld privater ‚Kreativität' geworden ist, die sich beliebig austoben kann, falls nur die Wandlungsworte bleiben, so ist immer noch dieselbe Verkürzung des Blicks am Werk, die einer typisch westlichen Fehlentwicklung entspringt und in der Ostkirche ganz undenkbar wäre."[37] Man verliert den Sinn der Liturgie, wenn man sie auf das juristische Minimum bzw. die rubrizistisch genaue Einhaltung gottesdienstlichen Verhaltens reduziert, während alles andere dem jeweiligen Belieben überlassen bleibt.

Für die frühe Kirche reduzierte sich die Glaubenslehre keineswegs auf das unmittelbar dogmatisch festgelegte Glaubensgut, so dass alles andere bloßes „Argument" wäre und der theologischen Debatte überlassen bliebe. Vielmehr wurde die Glaubenslehre als ein lebendiges Gefüge verstanden und als solches im Glaubensbekenntnis festgehalten. Der Kirche ist die Gabe des unfehlbaren Wortes übertragen: „Aber Sinn behält dies doch nur, wenn eine solche im Einzelfall notwendig gewordene Fixierung einer Grenze eingeborgen bleibt in ein Lebensgefüge gemeinsamer Gewissheit des Glaubens. Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist daher

[36] *J. Ratzinger*, Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Einsiedeln 1993, S. 98.
[37] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 98f.

derjenige der *auctoritas*."[38] Kein Staat wird sich auf die Formulierung und Einhaltung unfehlbar richtiger Lösungen beschränken. Keine Schule, keine Familie, keine Gemeinde und keine Klostergemeinschaft kann überleben, wenn ihre Lebensregeln und Gesetzmäßigkeiten nicht von einer letzten rechtmäßigen „Autorität" gestützt sind. So verhält es sich auch mit der Kirche; ihr Leben basiert nicht bloß auf einer äußeren, rein rechtlichen Gesetzgebung: „Für eine Gemeinschaft, die wesentlich auf gemeinsamer Überzeugung beruht, ist *auctoritas* im Bereich der Inhalte unverzichtbar, und zwar gerade eine *auctoritas*, deren Wort in lebendiger Entwicklung weiterwachsen und reiner werden kann."[39] Eine derartige Zuordnung von „auctoritas" und „Unfehlbarkeit" ist von großer Aktualität, nicht zuletzt für das Verständnis der Liturgie und ihre Erneuerung: Wird die Liturgie als jener Vollzug verstanden, bei dem alle in dem einen Glauben der Kirche miteinander verbunden sind, wird sich die verbindliche Gestalt der äußeren Riten und - soweit erforderlich - die beste Form ihrer Erneuerung finden lassen. Anschließend kommt Joseph Ratzinger zu einer Folgerung, die gewiss für sein Pontifikat maßgeblich sein wird und auch im Gespräch mit der Ostkirche eine wichtige Brücke schlägt: „Verbindlichkeit kann nicht allein dem ‚Unfehlbaren' zukommen; sie liegt in der lebendigen Gesamtgestalt des Glaubens, die als solche immer wieder aussagbar sein muß, um nicht im Gewirr wechselnder Hypothesen zu verschwinden."[40] Der Glaube beruht auf keiner autoritären Fixierung, - er ist die Mitgift Jesu Christi an seine Kirche und das Leben in der Nachfolge.

4. Gebärde des Sohnes

Weiterhin sei nach den geistlichen Implikationen des vorgelegten Ansatzes gefragt, wie er aus dem theologischen Werk Ratzingers herausgearbeitet wurde; sie ergeben sich als eine Konkretisierung jenes inkarnatorischen Grundanliegens, das für Joseph Ratzinger aufs engste mit der Schöpfungstheologie verbunden ist.

Im Laufe der westlichen Theologiegeschichte kam es zu einer Konzentration auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens, ja zu einer fast dualistischen Unterscheidung von Gott und Schöpfung, die derart radikal war, dass sie in die Nähe eines Deismus rückte oder in das Konzept einer gottlosen Welt zu führen schien. In der Schöpfungstheologie blieb es letztlich nur bei dem Satz, dass alles in Gott seine erste Ursache hat. Schließlich traten Schöpfung und Kosmos so sehr an den Rand theologischen Mühens und allgemeiner Frömmigkeit, dass der Glaube in die Falle der bloßen Innerlichkeit und Subjektivität zu geraten drohte. Auch kam es, gerade in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie, zur Verengung der christlichen Protologie auf die Schöpfung im Anfang („creatio originalis") und auf den Aspekt des göttlichen „Schaffens".[41] Die Lehre vom göttlichen „Machen" bzw. die Lehre von der fortgehenden Schöpfung („creatio nova") wurde kaum thematisiert. Vielmehr wurde die „Schöpfung im Anfang" verstanden als eine fertige und vollkommene Schöpfung, die keiner weiteren Entfaltung und Evolution bedarf, wie auch das Wort „Schöpfung" durch seine Endsilbe eher einen abgeschlossenen Vorgang am Anfang als einen Prozess des Schaffens insinuiert. Vom Menschen schien

[38] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 99f.
[39] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 100.
[40] Ebd.
[41] Vgl. zum Folgenden auch *J. Moltmann*, Gott in der Schöpfung, München 1985, S. 281-298.

dasselbe zu gelten: Als einmal geschaffenes und damit fertiges Wesen ist er keiner weiteren Evolution unterworfen. Kurz gesagt, in der Schultheologie blieb es nicht aus, dass das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung zeitweilig zu einseitig auf die Frage der Kausalität beschränkt wurde.

Martin Heidegger zitierend, wendet Yannaras ein: „Zu diesem Gott (‚causa sui') kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu auf die Knie fallen noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott der causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher."[42] Werde - so meint Yannaras - die Beziehung zwischen Gott und dem Kosmos nicht vorrangig personal, sondern vorrangig als Beziehung von Ursache und Wirkung verstanden, so werde Gott abgetrennt von der Welt, und die Welt werde verselbständigt.

Ganz anders die ursprüngliche Sicht der Schöpfung, die dem Osten eigen ist. Für die Heilige Schrift ist nicht der kausale Begründungszusammenhang der Schöpfung entscheidend, sondern die *Einwohnung Gottes*, wie sie durch sein Ausruhen in der Schöpfung zum Ausdruck kommt (vgl. Gen 2,2f.). Der siebte Tag des vollendeten Schöpfungswerkes ist der Tag der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Sinai (vgl. Ex 24,16): „Erst vom Sinai her wird [...] erkennbar, was mit Gottes Schöpfungshandeln ‚am Anfang' intendiert war und d.h.: wozu Gott die Welt erschaffen hat: nämlich dazu, Gemeinschaft mit dem Menschen/Israel zu haben."[43] Schließlich kennt die Priesterschrift „eine dynamische, sich selbst übersteigende und auf ein ungeahntes Eschaton hinsteuernde Geschichte"[44], deren Ziel das „Wohnen" des Schöpfergottes inmitten seines Volkes ist. Wie ist diese universale Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung bis zum Ende der Zeiten genauer zu verstehen?[45]

Damit der Mensch wieder alle Dinge der Erde als Ikone Gottes erkennt, heilt Christus vor seinem Heimgang zum Vater die kranken Sinne des Menschen, den Blinden, den Lahmen, den Tauben, den Stummen, und heilt so den Mangel menschlichen Daseins, damit der Geheilte wie jeder seiner Sinne Mächtige aus innerem Erkennen und aus der Klarheit seines kreatürlichen Urteils Ja sagen kann zu Jesus.

---

[42] *C. Yannaras,* Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982, S. 68, Anm. 184; vgl. *M. Heidegger,* Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 70f.

[43] Ebd.

[44] *B. Janowski,* Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption, *JBTh* 5 (1990) 37-69, hier 66.

[45] Die Einwohnung Gottes inmitten der Schöpfung und unter den Menschen ist das innere Geheimnis der Schöpfung. Dies lässt sich aus der Theologie des Sabbats näher erklären. Alle Dinge hat Gott im Dual geschaffen, betont eine alte jüdische Weisheit: Tag und Nacht, Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Mann und Frau und anderes mehr, nur der Sabbat steht einsam da. Am Sabbat wird kein Lebewesen, sondern eine Zeit gesegnet: der siebte Tag. Er ist ein ungerader Tag, weil er auf das ganze „Sechstagewerk" bezogen ist. Die Segnung dieses siebten Tages macht ihn zum Segen aller Schöpfungstage. Aber der Sabbatsegen kommt aus keinem Tun Gottes, sondern aus seinem Da-Sein. Die Segnung des Sabbats unterscheidet sich von der Segnung der geschaffenen Lebewesen dadurch, dass Gott ihn durch seine Ruhe, nicht durch eine Tätigkeit segnet. „Die Schöpfung kann als Gottes Werkoffenbarung angesehen werden, doch erst der Sabbat ist Gottes Selbstoffenbarung ... Der Sabbat ist kein Schöpfungstag, sondern der ‚Tag des Herrn'." Alle Geschöpfe kommen in der Ruhe Gottes zu ihrer Ruhe, denn sie finden in der ruhenden und darin unmittelbaren Präsenz Gottes ihren tragenden Grund und ihren Segen. Diesen Segen Gottes, der der ganzen Schöpfung gilt und allen Dingen in ihr Bestand gibt, erfährt Israel durch die Feier des „siebten Tages" (vgl. *C. Westermann,* Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen 1974, S. 230ff.).

Durch die Wiederherstellung seiner leibhaften Sinne erhält der Mensch jene Wachheit im Geist zurück, die ihn erkennen lässt, dass nur härteste Wirklichkeitsbezogenheit zum Glauben führt. Die reiche Entfaltung der Sinne zielt auf kein Genießen wie beim Schlemmer, sondern auf die Differenzierung und kreatürliche Einübung in die Unterscheidung der Geister. Das Geschenk der geheilten Kreatürlichkeit befähigt den Menschen, seinem Herrn in seinem Leben „leibhaft" zu antworten.

Gotteserkenntnis und -begegnung sind für Joseph Ratzinger keine Fragen der Theorie, sondern der Lebenspraxis. Menschwerdung Gottes heißt, dass sich der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters in die Welt und in eine konkrete Lebensform inkarniert (vgl. Hebr 10; Ps 40 [39],7-9): Die höchste Erfüllung des Glaubens ist seither nicht mehr das Hören, sondern die „Fleischwerdung": „Theologie des Wortes wird zur Theologie der Inkarnation. Die Hingabe des Sohnes an den Vater tritt aus dem innergöttlichen Gespräch heraus; sie wird Hinnahme und so Hingabe der im Menschen zusammengefaßten Schöpfung. Dieser Leib, richtiger: das Menschsein Jesu ist Produkt des Gehorsams, Frucht der antwortenden Liebe des Sohnes; er ist gleichsam konkret gewordenes Gebet. Das Menschsein Jesu ist in diesem Sinn schon ein ganz geistiger Sachverhalt, von seinem Herkommen her ‚göttlich'."[46]

Die Theologie des Leibes ist bei Joseph Ratzinger auf dem Hintergrund seiner Schöpfungstheologie zu verstehen. Mit Bonaventura teilt er die Ansicht, dass der Glaube in seinem universalen Heilsanspruch erfahren wird, sobald der Mensch erkennt, dass alles, was ist, von Gott dem Schöpfer kommt. Wird aber das Leben im Glauben auf das subjektive Gefühl der Innerlichkeit reduziert, so dass jeder empfinden und denken kann, was er will und mag, löst sich die christliche Spiritualität von der objektiven Welt der Materie. Das Leben des Glaubens wird dann dem Bereich der Psychologie zugeordnet und erscheint schließlich als Vertröstung oder Vergrämung menschlicher Existenznot. Ganz anders der biblische Glaube, wie er in der Botschaft von der unbefleckten Empfängnis Mariens und vom leeren Grab zum Ausdruck kommt: Gott kann in der Welt Neues schaffen und in die Welt des Leibes eingreifen. Die Materie ist Gottes, weil von ihm abkünftig. Gott lässt sich nicht auf die Innerlichkeit menschlicher Subjektivität reduzieren, als ob er seinen Platz im Emotional-Subjektiven hätte, während die Welt der Materie anderen, letztlich eigenen Gesetzen gehorcht. Deshalb ist die Bedeutung des Leibes für das Leben im Glauben eigens zu bedenken und hervorzuheben.

Die Kunst gläubigen Daseins besteht darin, in der Welt und mit dem Leib Gott zu lieben und ihm zu dienen. Joseph Ratzinger legt in seinen Ausführungen über eine Spiritualität des Alltags bzw. der Alltäglichkeit im Glauben dar: „Wir werden Gott in der Teilhabe an der Gebärde des Sohnes. Wir werden Gott, indem wir ‚Kind', indem wir ‚Sohn' werden; das heißt, wir werden es im Hineingehen in Jesu Reden mit dem Vater und im Hineintreten dieses unseres Gesprächs mit dem Vater in das Fleisch unseres täglichen Lebens: ‚Einen Leib hast du mir bereitet ...' Unser Heil ist es, 'Leib Christi' zu werden, so wie Christus selbst: im täglichen Annehmen unserer selbst von ihm her; im täglichen Zurückgeben; im täglichen Anbieten unseres Leibes als Stätte des Wortes. Wir werden es, indem wir ihm nachfolgen, absteigend und aufsteigend. Von alldem redet das schlichte Wort ‚descendit de caelis'. Es redet von Christus, und es redet eben darin von uns. Dieses Bekenntnis kann man gar nicht im Mitreden ausschöpfen. Es

[46] *J. Ratzinger,* Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott, München 1976, S. 53f.

verweist vom Wort auf den Leib: Nur in der Bewegung von Wort zu Leib und von Leib zu Wort kann es wahrhaft angeeignet werden."[47]

5. Ökumenische Perspektiven

Nach der Begegnung Papst Pauls VI. mit Patriarch Athenagoras schien eine Eucharistiegemeinschaft mit der orthodoxen Kirche nahe gerückt zu sein; nicht anders verhielt es sich im Gespräch mit den „reformatorischen Gemeinschaften", denn das II. Vatikanum löste einen ökumenischen Frühling aus, der auf eine baldige Kircheneinheit hoffen ließ. Doch momentan scheint das ökumenische Gespräch eher ins Stocken geraten zu sein. Worte der Enttäuschung und Resignation sind nicht zu überhören.

Als Cardinal Ratzinger zum 264. Nachfolger des heiligen Petrus als Bischof von Rom gewählt wurde, war die Reaktion der orthodoxen Kirchen äußerst positiv; dies gilt vom Moskauer Patriarchat der Russisch-Orthodoxen über das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die griechisch-orthodoxe Kirche bis zum koptisch-orthodoxen Patriarchat in Ägypten. „Wir sind sehr glücklich über die Wahl von Papst Benedikt XVI.", meinte der koptisch-orthodoxe Bischof Barnaba El Suriani, der den koptischen Patriarchen Papst Shenuda III. bei der Amtseinführung des Heiligen Vaters vertrat. Es wurden hohe Erwartungen an den ökumenischen Dialog unter Papst Benedikt XVI. geäußert. Denn der Theologe Joseph Ratzinger hat sich vielen orthodoxen Theologen während seiner Tätigkeit als Professor, Bischof und Präfekt der Glaubenskongregation immer wieder als ein Freund und Kenner orthodoxer Theologie erwiesen. Man erinnert sich an die beiden Vorträge, die der damalige Professor Joseph Ratzinger 1974 und 1976 in Wien und Graz hielt. Dort griff er die Worte des Patriarchen Athenagoras vom 25. Juli 1967 auf, die dieser bei seiner Begegnung mit Papst Paul VI. geäußert hatte: „Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung, den ersten von uns der Ehre nach, den ‚Vorsitzenden in der Liebe'." Professor Ratzinger kommentiert im April 1974: „Es ist klar, daß der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verläßt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis [...] nicht doch als eine dem Keim der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte." Was er hiermit konkret meint, legt Joseph Ratzinger bei seinem Vortrag am 6. Januar 1976 in Graz dar, wenn er die Maxime formuliert: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde."[48] An anderer Stelle fügt er hinzu: „Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen."[49]

Im Rahmen seiner Amtseinführung wies Papst Benedikt XVI. darauf hin, dass er in seinem Pontifikat nicht eigene Ideen durchsetzen wolle, sondern seinen Weg gemeinsam mit der ganzen Kirche gehen möchte, und zwar im Hören auf Wort und

---

[47] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 55.

[48] *J. Ratzinger,* Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg – Basel – Wien 1997, S. 188.

[49] Zit. nach *B. Raspels,* Freund und Kenner orthodoxer Theologie, *Kölner Kirchenzeitung* 21 (2005) 16.

Wille des Herrn. Es fällt auf, mit wie vielen Gesten und Worten Papst Benedikt XVI. durchscheinen lässt, wie sehr das ökumenische Gespräch sein besonderes Anliegen ist. In der „Messe zum Beginn des Petrusdienstes" nimmt er erstmals in der Neuzeit wieder jenes mit fünf roten Kreuzen bestickte lange Pallium, das während des ersten Jahrtausends von den Päpsten getragen wurde, als Ost und Westkirche noch nicht getrennt waren. In seinem Wappen verzichtet er auf die Tiara und ersetzt sie durch eine Mitra. Wie will der neu gewählte Papst seinen eigenen Dienst im Gespräch mit der Ostkirche verstanden und ausgeübt sehen?

Schon seit den frühen Jahren seiner theologischen Arbeit als Professor beschäftigte sich Joseph Ratzinger mit dem Thema Ökumene und setzte sich in zahlreichen Kommissionen für die Suche nach der Einheit im Glauben ein.[50] Schon in seinem Buch „Einführung in das Christentum" (1968) setzt er den Rahmen jeder ökumenischen Arbeit: »Die Kirche ist nicht von ihrer Organisation her zu denken, sondern die Organisation von der Kirche her zu verstehen. Aber zugleich ist deutlich, dass für die sichtbare Kirche die sichtbare Einheit mehr ist als ‚Organisation'. Die konkrete Einheit des gemeinsamen, im Wort sich bezeugenden Glaubens und des gemeinsamen Tisches Jesu Christi gehört wesentlich zu dem Zeichen, welches die Kirche aufrichten soll in der Welt. Nur als ‚katholische', das heißt in der Vielheit dennoch sichtbar eine, entspricht sie der Forderung des Bekenntnisses. Sie soll in der zerrissenen Welt Zeichen und Mittel der Einheit sein, Nationen, Rassen und Klassen überschreiten und vereinen."[51] Ökumenische Arbeit hat nicht bei einer isolierten „Basis" bzw. „Obrigkeit" anzusetzen: Eine ausgehandelte Einheit ist nur „Menschenwerk"[52]; theologische Konsenseinigungen bleiben auf der menschlichen bzw. wissenschaftlichen Ebene.

Welche Konzepte für den Weg zur Einigung mit der Ostkirche lassen sich bei Joseph Ratzinger herausarbeiten? Seiner Meinung nach beruht die Trennung von 1054 vor allem auf der Verschiedenheit der Entwicklungen in Ost und West. Im Westen wird die Kirche immer stärker juristisch konzipiert; das Dogma von 1870 stellt gleichsam den Höhepunkt dieser Entwicklung dar. Während die Ostkirche als ein Gefüge bischöflich geleiteter Ortskirchen erscheint, geht - wenigstens auf den ersten Blick - genau dies dem Westen verloren, was der Osten wie die Aufgabe des Grundgefüges der Kirche überhaupt deutet.[53] Dennoch, wie die Kirche des Ostens bleibt auch die des Westens dem Gehalt und der Gestalt der Väterkirche ungebrochen treu; in Rom besteht keine andere Kirche gegenüber jener im ersten Jahrtausend, also jener Zeit, in der man

---

[50] Vgl. zum Folgenden *J. Ratzinger,* Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 181-194 (= *ders.*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Form. Grazer Hefte für konkrete Ökumene* 1 (1977) 31-41; es handelt sich um seinen Vortrag von 1976 in Graz); auch *J. Wohlmuth,* Anwalt der Einheit. Der Theologe Joseph Ratzinger und die Ökumene, *Der christliche Osten* 60 (2005) 265-278. - Weitere Studien zur Ökumene sind *J. Ratzinger,* Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992 [1954]; *J. Ratzinger,* Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969, S. 105-120; *J. Ratzinger,* Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, S. 225-245; *J. Ratzinger,* Die ökumenische Situation - Orthodoxie, Katholizismus und Reformation; in: *Ders.*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth ²2005, S. 203-214.

[51] *J. Ratzinger,* Einführung in das Christentum, München 2000, S. 328.

[52] *J. Ratzinger,* Zum Fortgang der Ökumene, in: ders., Kirche. Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 128-134, hier S. 130.

[53] Vgl. *J. Ratzinger,* Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 182.

gemeinsam Eucharistie feierte und eine Kirche war.[54] Der Osten darf die Entwicklung der Westkirche im zweiten Jahrtausend nicht als häretisch erklären, wie umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt anerkennen muss, „die sie sich bewahrt hat"[55].

Nach Joseph Ratzinger ist im ökumenischen Gespräch zunächst und vor allem nach „der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens" zu fragen, „denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung"[56]. Dabei unterscheidet er zwischen menschlichen Trennungen und theologischen Spaltungen. Es kann eine Verschiedenheit geben, die das Wesen der Kirche nicht beeinträchtigt; hier gilt es, „das Miteinander in der Vielheit gewachsener geschichtlicher Formen leben zu lernen". Positiv anzustreben ist eine „Einheit *durch* Vielfalt, durch Verschiedenheit"[57], wobei gerade die Verschiedenheit einen neuen „Reichtum des Hörens und Verstehens" erschließen kann. Sobald einer Spaltung das Gift der Feindseligkeit genommen wird und man sich gegenseitig annimmt, führt dieser Weg zur Erfahrung einer „felix culpa", „auch bevor sie ganz geheilt wird"[58]: „Der harte Kern der Trennung ist erst da gegeben, wo ein oder mehrere Partner gewiß sind, daß sie nicht ihre eigenen Ideen verteidigen, sondern zu dem stehen, was sie aus der Offenbarung empfangen haben und daher nicht manipulieren können."[59]

Josephs Ratzingers Konzept im ökumenischen Gespräch unterscheidet sich grundlegend von vielem, was in der Annäherung der Christen derzeit allgemein üblich ist. Nach seiner Ansicht lässt sich eine Vereinigung der Christen nicht mit Maximalforderungen erreichen, es bedarf vielmehr der Wahrheit und Redlichkeit auf dem Weg zu ihr.[60] Über die Wahrheit lässt sich nicht diskutieren[61], debattieren und abstimmen, ihr kann man nur dienen und die Ehre geben: „Wahrheit ist keine Mehrheitsfrage. Sie ist oder sie ist nicht. Deswegen sind Konzilien nicht verbindlich, weil eine Mehrheit von qualifizierten Vertretern etwas beschlossen hat. [...] Konzilien beruhen auf dem Prinzip der moralischen Einmütigkeit, und die wiederum erscheint nicht als eine besonders hohe Mehrheit. Nicht der Konsens begründet die Wahrheit, sondern die Wahrheit den Konsens: Die Einmütigkeit so vieler Personen ist immer als etwas menschlich Unmögliches angesehen worden. Wenn sie auftritt, zeigt sich darin die Überwältigung durch die Wahrheit selbst. Die Einmütigkeit ist nicht Grund der Verbindlichkeit, sondern das Zeichen der erscheinenden Wahrheit, und aus ihr fließt die Verbindlichkeit."[62] Das ökumenische Gespräch verlangt mehr als kirchenpolitische

---

[54] Vgl. *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 184.

[55] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 188. Gerade in und mit der Feier der Liturgie bleibt für die Kirche in Ost und West die Idealgestalt gewahrt.

[56] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 190. Vgl. *R. Erni - D. Papandreou,* Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Fribourg 1974, S. 68-96, hier S. 91f.

[57] *J. Ratinger,* a.a.O., S. 130f.

[58] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 131.

[59] *J. Ratzinger,* Zur Lage der Ökumene, in: *Ders.*, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Schülerkreis, Augsburg 2002, S. 220-234, hier S. 223.

[60] Ratzinger führt aus: „Es darf nicht als Wahrheit auferlegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist, die mit der Wahrheit in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang steht. Gerade wenn also das Gewicht der Wahrheit und ihre Unverzichtbarkeit ins Spiel gebracht wird, muß dem auch eine Redlichkeit entsprechen, die sich vor vorschneller Inanspruchnahme der Wahrheit hütet und nach der inneren Weite des Wahren mit den Augen der Liebe zu suchen bereit ist" (*J. Ratzinger,* Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 187).

[61] Wahrheit gibt es nicht im Plural.

[62] *J. Ratzinger,* Zur Lage der Ökumene, in: *Ders.*, Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio.

Verhandlungen und einen äußeren Konsens, betont Joseph Ratzinger: „Da aber der Glaube nicht eine bloße Setzung menschlichen Denkens ist, sondern Frucht einer Gabe, kann die Gemeinsamkeit auch letztlich nicht aus einer Operation des Denkens kommen, sondern wiederum nur geschenkt werden."[63]

Arbeit in der Ökumene muss sich vom Prinzip des „Unverfügbaren" leiten lassen. Durch eine Einigung in Basissätzen ergibt sich noch keine Vereinigung der Christen; eine von Menschen ausgehandelte Einheit „könnte logischerweise nur eine Angelegenheit iuris *humani* sein. Sie würde damit die in Joh 17 gemeinte theologische Einheit überhaupt nicht berühren"[64]. Das ökumenische Mühen verlangt nicht nur Kompromissfähigkeit und Verhandlungstalent, es setzt „die eigentlich religiöse Ebene" von Gebet und Buße voraus, denn es ist primär ein geistliches, weil geistgewirktes Vorhaben.

Glaube und Vereinigung im Glauben sind keine Sache des Menschen, der sie hervorrufen und bewerkstelligen kann[65], vielmehr gründen sie im Gebet Jesu für seine Kirche und ihre Einheit. Joseph Ratzinger betont, „daß wir die Stunde nicht wissen und auch nicht festlegen können, wann und wie die Einheit zustande kommt"[66]; sie ist allein Gottes Sache.[67] Bis Gott selbst die Einheit der Christen bewirkt, gilt es, im ökumenischen Gespräch und in der Annäherung der Christen „dem anderen nichts aufdrängen zu wollen, was ihn - noch - im Kern seiner christlichen Identität bedroht"[68]: „Katholiken sollten nicht versuchen, Protestanten zur Anerkennung des Papsttums und ihres Verständnisses von apostolischer Sukzession zu drängen. [...] Umgekehrt sollten Protestanten davon ablassen, von ihrem Abendmahlsverständnis her die katholische Kirche zur Interkommunion zu drängen, da nun einmal für uns das doppelte Geheimnis des Leibes Christi - Leib Christi als Kirche und Leib Christi als sakramentale Gabe - ein einziges Sakrament ist, und die Leibhaftigkeit des Sakramentes aus der Leibhaftigkeit der Kirche herauszureißen das Zertreten der Kirche und des Sakraments in einem bedeutet."[69]

Vor allen praktischen Bemühungen und schon erreichten Übereinstimmungen im ökumenischen Gespräch ist nach dem zu fragen, was Gott selbst der Kirche in der Annäherung mit den anderen Kirchen sagen und zeigen will. Ja, es gilt, nach dem tieferen Sinn der Trennung und Spaltung zu fragen. Joseph Ratzinger verweist auf 1 Kor 11,19, indem er diese Stelle im Sinne Augustins auslegt: „Spaltungen *müssen* sein". Der biblische Begriff „die" meint in diesem Zusammenhang ein göttliches Handeln bzw. eine eschatologische Notwendigkeit: „Auch wenn Spaltungen zuallererst menschliches Werk und menschliche Schuld sind, so gibt es in ihnen doch auch eine Dimension, die einem göttlichen Verfügen entspricht. Darum können wir sie auch nur bis zu einem gewissen Punkt hin durch Buße und Bekehrung aufarbeiten; wann es aber so weit ist, daß wir dieses Spalts nicht mehr bedürfen und daß das ‚Muß' wegfällt, das

---

Festgabe zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Schülerkreis, Augsburg 2002, S. 233f.

[63] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 223.

[64] *J. Ratzinger,* Zum Fortgang der Ökumene, in: *Ders.*, Kirche. Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 130.

[65] „Ich bin überzeugt, daß wir - erlöst von dem Erfolgszwang des Selbstmachens und von seinen geheimen und offenen Terminen - uns schneller und tiefer näherkommen werden, als wenn wir anfangen, Theologie in Diplomatie und Glaube in ‚Engagement' umzuwandeln" (*J. Ratzinger,* a.a.O., S. 134).

[66] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 132f.

[67] Es geht also darum, „Gott zu lassen, was allein seine Sache ist, und zu erkunden, welches dann aber in allem Ernst unsere Aufgaben sind" (*J. Ratzinger,* a.a.O., S. 133).

[68] Ebd.

[69] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 133.

entscheidet der richtende und vergebende Gott selbst ganz allein."[70] Um „durch Verschiedenheit Einheit zu finden", gilt es, „in den Spaltungen das Fruchtbare anzunehmen, sie zu entgiften und gerade von der Verschiedenheit Positives zu empfangen - natürlich in der Hoffnung, daß am Ende die Spaltung überhaupt aufhört, Spaltung zu sein und nur noch ‚Polarität' ohne Widerspruch ist"[71]. So gibt es für die deutsche Kirche, wie Joseph Ratzinger bemerkt, durchaus auch ein Positives im Protestantismus „mit seiner Liberalität und seiner Frömmigkeit", nicht zuletzt „mit seinem hohen geistigen Anspruch"[72].

Noch ein letzter Punkt sei angeführt, der für das weitere Gespräch mit der Orthodoxie entscheidend werden kann. Bischof Hilarion Alfejew von der russisch-orthodoxen Diözese Wien führt hierzu aus: „Soweit ich weiß, haben die Orthodoxen noch nicht adäquat auf die Einladung von Papst Johannes Paul II. reagiert, ein für sie annehmbares Modell des universalen Primats zu erarbeiten"; statt die katholische Sicht des Primats nur zu kritisieren, muss die Orthodoxie eine eigene Auffassung in der Frage des Primats entwickeln, die für die katholische Kirche überzeugend ist.[73] Von römischer Seite muss deutlich gemacht werden, dass es beim Papsttum nicht bloß um eine Rechtsstellung geht, die über die sakramentale Ordnung gesetzt wurde; vielmehr muss für die Orthodoxie sichtbar gemacht werden, dass im wirklichen Leben der Kirche und im gültigen Kern ihrer Verfassung das *sakramentale* Gefüge immer lebendig und in seiner Einheit mit dem Petrusamt das Tragende war.[74] Hier hat das Gespräch mit der Ostkirche anzusetzen: Über die theologischen Argumente und Klärungen hinaus bedarf es der grundlegenderen Haltung im Gebet und des gegenseitigen Verstehens und Annehmens. In diesem Sinn muss auch die Feststellung Joseph Ratzinger verstanden werden: „Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif."[75]

---

[70] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 131.

[71] Ebd.

[72] Ebd. Ratzinger bemerkt sogar: „Könnte man sich eigentlich eine nur protestantische Welt denken? Oder ist der Protestantismus in all seinen Aussagen, gerade als Protest, nicht so vollständig auf den Katholizismus bezogen, daß er ohne ihn kaum noch vorstellbar bliebe?" (*J. Ratzinger,* a.a.O., S. 132).

[73] So in einem Interview der Zeitung *Deutsche Tagespost* vom 29. Oktober 2005, S. 5.

[74] Vgl. *J. Ratzinger,* Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 184.

[75] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 189. - Er führt hierzu weiter aus: Es bedarf trotz aller Differenzen in Ost und West der Einsicht, „daß Einheit ihrerseits eine christliche Wahrheit, ein christlich Wesentliches ist und daß sie in der Rangordnung so hoch steht, daß sie nur um des ganz Grundlegenden willen geopfert werden darf, nicht aber, wo Formulierungen oder Praktiken im Wege sind, die noch so bedeutend sein mögen, aber die Gemeinschaft im Glauben der Väter und in seiner kirchlichen Grundgestalt nicht aufheben" (ebd.). Vgl. auch *L. Bouyer,* Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles, in: Koinonia. Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques, Paris 1975, S. 112-115.

Auf der Suche nach der „Seele Europas". Joseph Ratzinger über politisch-gesellschaftliche Fundamente

von Philipp W. Hildmann, München

1. Prolegomena

Auf den Tag genau fünf Jahre nach Ende des Zweiten Weltkriegs, am Abend des 8. Mai 1950, sandte der französische Außenminister und bekennende Katholik Robert Schuman (1886-1963) seinen Plan zum Aufbau der Montanunion nach Bonn.

„Der Beitrag, den ein organisiertes und lebendiges Europa für die Zivilisation leisten kann", heißt es darin, „ist unerlässlich für die Aufrechterhaltung friedlicher Beziehungen. [...] Europa lässt sich nicht mit einem Schlage herstellen und auch nicht durch eine einfache Zusammenfassung: Es wird durch konkrete Tatsachen entstehen [...]."[1]

Diese Erklärung, am darauffolgenden Tag von Schuman im Uhrensaal des Quai d'Orsay in Paris verlesen, gilt inzwischen als die Geburtsurkunde der Europäischen Union, der 9. Mai 1950 als die Geburtsstunde des neuen Europa.[2]

Die von Schuman, aber auch von den beiden anderen europäischen Gründungsvätern Konrad Adenauer (1876-1967) und Alcide De Gasperi (1881-1954) anvisierten *konkreten Tatsachen* ließen nicht lange auf sich warten. Die Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft, die erste Erweiterung von 1973, die ersten Direktwahlen zum Europäischen Parlament, der Vertrag von Maastricht über die Europäische Union, die Währungsunion oder der Beitritt von zehn neuen Mitgliedsstaaten im vergangenen Jahr, um nur einige zu nennen.[3] „Die Europäische Union", darin ist Ulrich Beck und Anthony Giddens zuzustimmen, „ist das originellste und erfolgreichste Experiment der politischen Institutionenbildung seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs."[4]

Doch heute, im reiferen Alter von 55 Jahren, scheint der gemeinsame Weg zu einem organisierten und lebendigen Europa unvermutet ins Stocken geraten. Das schallende „Non" und „Nee", mit dem Frankreich und die Niederlande der Ratifizierung des *Vertrags über eine Verfassung für Europa* im Mai und Juni dieses Jahres eine klare

---

[1] Hier zitiert nach <http://europa.eu.int/abc/symbols/9-may/decl_de.htm> (Stand: 24. November 2005).

[2] Vgl. *Gerd Werle*, Die Geburtsstunde Europas und die Europäische Verfassung. Vom Robert Schuman-Plan bis zum Referendum in Frankreich, *Luxemburger Wort* (09.05.2005) 4.

[3] Der Vertrag zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft wurde am 25. März 1957 unterzeichnet; die erste Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft erfolgte am 1. Januar 1973; am 7./10. Juni 1979 fanden die ersten allgemeinen Direktwahlen zum Europäischen Parlament statt; der Vertrag von Maastricht über die Europäische Union wurde am 1. November 1993 ratifiziert; die Wirtschafts- und Währungsunion trat am 1. Januar 1999 in Kraft.

[4] *Ulrich Beck - Anthony Giddens*, Ein blau-gelbes Wunder, *Süddeutsche Zeitung* 227 (1.10.2005) 13.

Absage erteilt haben, klingt uns noch deutlich in den Ohren. *Europa*, wir erinnern uns an Schumans Worte, *lässt sich* eben *nicht mit einem Schlage herstellen.*

Natürlich ist mit diesem demokratisch durchaus legitimen Akt zweier Gründungsstaaten der Europäischen Union „das ganze historisch bedeutsame Projekt einer Union des alten Kontinents“[5] nicht gescheitert, ja nicht einmal ernsthaft gefährdet. Aber es wurde doch in diesen Referenden eine längst vorhandene Krise offengelegt,[6] die es notwendig macht, noch einmal ganz neu und ganz grundsätzlich über die Grundlagen dieser Union, ja, über die Grundlagen Europas nachzudenken. Aus diesem Grund wurde in allen Mitgliedstaaten nun eine Zeit des Nachdenkens und des Dialogs ausgerufen, ehe der Europäische Rat dann unter österreichischem Vorsitz im ersten Halbjahr 2006 den Stand der Ratifizierungsdebatte prüfen wird.[7]

Soll diese Denkpause sinnvoll genutzt werden, müssen grundlegende Fragen beantwortet werden: Was ist Europa? Gibt es eine innere Identität dieses Kontinents? Was sind seine geistigen Grundlagen gestern, heute und morgen? Gibt es eine verbindende und verbindliche Richtschnur für gemeinsames europäisches Handeln? Hat Europa eine Seele?

Bei der Suche nach Antworten auf Fragen dieser Größenordnung wären auch und gerade Politiker gut beraten, sich Rat bei großen Denkern zu holen. Und dabei kommt man an dem „Religionsintellektuellen“[8] Joseph Ratzinger, der sich in dem halben Jahrhundert seiner Tätigkeit als Wissenschaftler und Seelsorger diesen herausfordernden Fragen immer wieder gestellt hat, schlechterdings nicht vorbei. Im Folgenden sollen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, einige Begegnungen mit seinen Gedanken zum Thema vorgestellt werden.[9] Dabei wird zunächst der Frage nachgegangen, was Ratzinger eigentlich unter Europa verstanden wissen will, und wie er seinen Begriff von Europa gewinnt. Anschließend folgt ein Blick auf die von Ratzinger konstatierte Krise der europäischen Kultur und ihre Ursachen. Den Abschluss bildet die Frage nach seinen Lösungsansätzen und Impulsen, und wie sie für den Dialog und das Nachdenken in der europäischen Denkpause fruchtbar gemacht werden können.

---

[5] *[Wolfgang Frühwald] Criticus*, Criticus meint/Criticus says, *Humboldt kosmos* 85 (Juli 2005) 4.

[6] Vgl. *Ingo Friedrich*, Die Finalität der Europäischen Union, *EUROjournal pro management* 2/3 (2005) 16.

[7] Vgl. <http://europa.eu.int/constitution/referendum_de.htm> (24. November 2005); Was nun Europa? Politische Studien - Zeitgespräch mit dem Bundeskanzler der Republik Österreich Dr. Wolfgang Schüssel, *Politische Studien* 403 (September - Oktober 2005) 7f.

[8] *Uwe Justus Wenze*, Das Licht der Vernunft. Joseph Ratzinger über „Werte in Zeiten des Umbruchs“, *NZZ Internationale Ausgabe* 100 (30.4.2005) 37.

[9] Die folgenden Annäherungsversuche stützen sich primär auf zwei - von vatikanischer Seite autorisierte - Quellen. Zum einen auf den Vortrag des damaligen Erzbischofs von München und Freising „Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen“, gehalten im April 1979 in Straßburg im unmittelbaren Vorfeld der ersten Direktwahlen zum Europäischen Parlament; im Folgenden zitiert nach dem Abdruck in *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Themen der katholischen Akademie in Bayern, hg. von *Florian Schuller*, Regensburg 2005, als *Joseph Ratzinger*, Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen, Regensburg 2005. Zum andern auf seinen Vortrag „Europa. I suoi fondamenti oggi e domani“, gehalten im Italienischen Senat am 13. Mai 2004, also unmittelbar nach der jüngsten Erweiterung der Europäischen Union; im Folgenden zitiert nach dem Abdruck in: *Joseph Ratzinger*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, als *Joseph Ratzinger*, Europas Identität, Freiburg 2005. Daneben erfolgen aber auch Seitenblicke auf zahlreiche weitere Texte aus seiner Feder.

2. Europa, was ist das eigentlich?

Schrieb Victor Klemperer (1881-1960), der scharfsichtige Analyst der *Lingua Tertii Imperii*, im August 1935 im Gedenken an seine emigrierten, von Europasehnsucht ergriffenen Freunde die tröstenden Verse:

„Hebet dankbar Eure müden
Augen auf zum Kreuz im Süden:
Fort von allem Leid der Jüden
trug euch gnadenvoll das Schiff.
Habt ihr Sehnsucht nach Europen?
Vor euch liegt es in den Tropen;
denn Europa ist Begriff!"[10]

– so kam er damit dem Wesen Europas, wie Ratzinger es verstanden wissen will, schon sehr nahe. Denn Europa ist auch für Ratzinger „kein geographisch deutlich fassbarer Kontinent, sondern ein kultureller und historischer Begriff"[11].

Wäre die Wissenschaft nicht im Wesentlichen europäisch geprägt, würde man diese Halbinsel am westlichen Rand Asiens geographisch kaum als einen Kontinent bezeichnen. Und auch ethnisch ist dieser „menschlich gestaltete Welttheil"[12], wie ihn schon Novalis (1772-1801) in seiner großen Europa-Rede genannt hat, durch eine außerordentliche Vielfalt bestimmt. Nach objektiven Kriterien, darüber ist man sich heute weitgehend einig, sind die Grenzen Europas nicht zu bestimmen.[13] Und ein Blick in die Geschichte zeigt: Europa war nie einfach Europa, es blieb sich immer fraglich und musste sich darum auch immer wieder neu als Europa begreifen. „Dies zeigt sich ganz evident", so Ratzinger, „wenn wir auf die Ursprünge Europas zurückzugehen versuchen."[14]

Er beginnt seine Tour de Force durch die Geschichte Europas nach den Perserkriegen mit Herodot von Halikarnassos (ca. 490-425 v. Chr.), der „wohl als erster Europa als geographischen Begriff"[15] gekannt hat. Die Grenzen Europas werden von dem *Vater der Geschichtsschreibung*, wie Cicero (106-43 v. Chr.) ihn genannt hat, zwar nicht angegeben, aber es ist klar, dass Kernlande des heutigen Europa noch völlig außerhalb seines Blickfelds lagen. Europa, das waren für Herodot die Länder rund um das Mittelmeer, die, und das ist für Ratzinger das Entscheidende, durch ihre kulturelle Verbundenheit, durch Verkehr und Handel, durch ein gemeinsames politisches System miteinander einen wirklichen, einen „mittelmeerischen Kontinent"[16] bildeten.

---

[10] *Victor Klemperer*, LTI. Notizbuch eines Philologen (Reclam - Bibliothek 278), Leipzig [17]1998, S. 204f.

[11] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Herder Spektrum 5592), Freiburg – Basel - Wien 2005, S. 68.

[12] *Novalis*, Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, Band 3: Das philosophische Werk II, hg. von *Richard Samuel* in Zusammenarbeit mit *Hans – Joachim Mähl - Gerhard Schulz*, Darmstadt 1983, S. 507.

[13] Vgl. *Gisela Müller – Brandeck - Bocquet*, Die EU sitzt in der Falle, *Süddeutsche Zeitung* 235 (12.10.2005) 2.

[14] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Herder Spektrum 5592), Freiburg – Basel - Wien 2005, S. 68.

[15] Ebd. Herodots von Ratzinger herangezogene Definition aus den *Historien* lautet: „Die Perser sehen Asien mit seinen Völkern als ihr Land an. Europa und das Land der Griechen, meinen sie, liegt vollkommen außerhalb ihrer Grenzen." Hier zitiert nach ebd., S. 68.

[16] Ebd., S. 69; vgl. *Walter Schmithals*, Wie christlich ist Europa? - Zum spannungsvollen Verhältnis von Christentum und Islam, *Evangelische Verantwortung* 7/8 (Juli – August 2005) 1.

Erst der Islam, vom Ende der Antike bis tief in die Neuzeit hinein „der eigentliche Gegenspieler Europas“[17], brachte im 7. und beginnenden 8. Jahrhundert eine Grenzziehung durch das Mittelmeer, so dass, „was bisher *ein* Kontinent gewesen war, sich nunmehr in drei Kontinente teilte: Asien, Afrika, Europa“[18]. Die Südseite des Mittelmeers fiel in dieser Zeit endgültig aus dem bisherigen Verbund heraus. Im Osten hielt das Römische Reich mit Konstantinopel als Mittelpunkt - wenn auch immer weiter zurückgedrängt - noch bis ins 15. Jahrhundert hinein der „Islamischen Invasion“[19] stand. Die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen am 29. Mai 1453 setzte dem byzantinischen Reich dann faktisch ein Ende. Seine große kulturelle Tradition lebte fortan zum einen in der griechisch-orthodoxen Kirche, und dort primär in der Liturgie weiter.[20] Daneben erklärte sich aber auch Moskau zum dritten Rom, bildete selbst ein eigenes Patriarchat und präsentierte sich als „eine eigene Form von Europa“[21], das dem Westen verbunden blieb und seine Grenzen weit nach Osten ausdehnte. Ratzinger sieht hier „eine zweite Wurzel Europas“[22]. Eines „nicht westlichen, nicht abendländischen Europa“, das aber doch „genug verbindende Elemente“ aufweist, welche die zwei Welten zu einem „gemeinsamen Kontinent“ machen können:[23]

„An erster Stelle“ nennt er „das gemeinsame Erbe der Bibel und der alten Kirche, das übrigens in beiden Welten über sich hinausweist auf einen Ursprung, der nun außerhalb Europas, in Palästina liegt;[24] dazu die gemeinsame Reichsidee, das gemeinsame Grundverständnis der Kirche und damit auch die Gemeinsamkeit grundlegender Rechtsvorstellungen und rechtlicher Instrumente; schließlich [...] auch das Mönchstum [...], das in den großen Erschütterungen der Geschichte der wesentliche Träger nicht nur der kulturellen Kontinuität, sondern vor allem der grundlegenden religiösen und sittlichen Werte, der letzten Orientierungen des Menschen geblieben ist und als vorpolitische und überpolitische Kraft zum Träger der immer wieder nötigen Wiedergeburten wurde.“[25]

Das nach der genannten Teilung des Mittelmeerraums an der Wende zum 8. Jahrhundert verbliebene Europa erfuhr im weiteren Verlauf seiner Entwicklung eine immer stärkere Ausdehnung nach Norden, erstreckte sich zunehmend in einen

---

[17] *Joseph Ratzinger*, Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *Ders.*, Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Themen der katholischen Akademie in Bayern, hg. von *Florian Schuller*, Regensburg 2005, S. 125.

[18] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 69.

[19] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 70.

[20] Vgl. *Wolf-Dieter Hauschild*, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh 1995, S. 539.

[21] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 73.

[22] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 70.

[23] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 71.

[24] Vgl. *Joseph Ratzinger*, Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *Ders.*, Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Themen der katholischen Akademie in Bayern, hg. von *Florian Schuller*, Regensburg 2005, S. 131.

[25] So Joseph Ratzinger in seiner Rede „Europa. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen“, gehalten am 28. November 2000 in der Bayerischen Vertretung in Berlin, hier zitiert nach <http://www.bayern.de/Berlin/Veranstaltungen/Redenarchiv/rede_000000_Europa_geistige_Grundlagen.html> (24. November 2005).

transalpinen „Geschichtsraum"[26] hinein, der nun Gallien, Germanien und Britannien als eigentliche Kernlande ergriff und weiter nach Skandinavien drängte.[27]

Die „ideelle Kontinuität" mit dem vorangegangenen mediterranen „Kulturkontinent" wurde in diesem „Prozess der Verschiebung der Grenzen" durch eine „geschichtstheologische Konstruktion" gewahrt.[28] Im Anschluss an Nebukadnezars Traum vom großen Standbild aus Daniel 2 sah man das durch den christlichen Glauben erneuerte und verwandelte Römische Reich als das letzte und bleibende Reich der Weltgeschichte an und definierte daher das sich konstituierende Völker- und Staatengebilde, so Ratzinger, als das bleibende *Sacrum Imperium Romanum.*[29]

Dieser Prozess einer neuen geschichtlichen und kulturellen Identifikation wurde unter Karl dem Großen (747-814), der sich nicht nur als *Imperator renovandi Imperii Romani*, sondern von seinem Hofpoeten Angilbert (750-814) auch als *pater Europae* feiern ließ, ganz bewusst vollzogen. Und hier taucht nun auch wieder das alte Wort Europa in verwandelter Bedeutung auf. Diese Vokabel wurde nun geradezu als Bezeichnung für das Reich Karls des Großen gebraucht und drückte zugleich das Bewusstsein der Kontinuität und der Neuheit aus, mit dem sich der neue Verbund als die eigentlich zukunftstragende Kraft auswies.[30] Ratzinger hält diese „Konstituierung des Frankenreiches als des nie untergegangenen und nun neu geborenen Römischen Reiches" mit dem Historiker Heinz Gollwitzer (1917-1999) für „den entscheidenden Schritt auf das zu, was wir heute meinen, wenn wir von Europa sprechen".[31]

Auf seinem Parforceritt durch die Entstehungsgeschichte Europas finden zwei weitere Vorgänge an der Wende zur Neuzeit die besondere Beachtung Ratzingers. Zum einen die Abspaltung eines großen Teils der „germanischen Welt" von „Rom" im Zuge der Reformation, in der, wie Ratzinger sich ausdrückt, „eine neue, aufgeklärte Art des Christentums entsteht", „so dass durch das ‚Abendland' von nun an eine Trennlinie verläuft, die deutlich auch einen kulturellen Limes, eine Grenze zweier unterschiedlicher Denk- und Verhaltensweisen bildet".[32]

Zum andern „der radikale Ausbruch Europas aus seinen geographischen Grenzen in die Welt jenseits des Ozeans, die nun den Namen Amerika empfängt", und auf die

---

[26] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 69.

[27] Vgl. *Joseph Ratzinger*, Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *Ders.*, Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Themen der katholischen Akademie in Bayern, hg. von *Florian Schuller*, Regensburg 2005, S. 131.

[28] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 69.

[29] Vgl. hierzu *Hans-Jürgen Becker*, Das Karolingerreich als Vorläufer des Heiligen Römischen Reiches, in: *Reinhard C. Maier-Walser - B. Bill (Hgg.)*, Der europäische Gedanke. Hintergrund und Finalität (Sonderausgabe Politische Studien der Hans-Seidel-Stiftung), München 2001, S. 64-71.

[30] Vgl. *Walter Schmithals*, Wie christlich ist Europa? - Zum spannungsvollen Verhältnis von Christentum und Islam, *Evangelische Verantwortung* 7/8 (Juli - August 2005) 2.

[31] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 70; vgl. *Heinz Gollwitzer*, Europa. Abendland, in: *Joachim Ritter (Hg.)*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2, Basel 1972, Sp. 826.

[32] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 74.

sich die „Teilung Europas in eine lateinisch-katholische und eine germanisch-protestantische Hälfte überträgt".[33]

Das bisher Gesagte zusammengefasst, haben wir bei unserem Versuch, durch den Blick auf die Geschichte den verschiedenen Schichten näher zu kommen, die Europa ausmachen,[34] mit Ratzinger bislang *„zwei grundlegende geschichtliche Umbrüche"*[35] anvisiert: Als erstes die Ablösung des alten mediterranen Kontinents durch den weiter nördlich angesetzten Kontinent des *Sacrum Imperium*, in dem sich seit der Karolingischen Epoche Europa als westlich-lateinische Welt bildet. Daneben das Fortbestehen des alten Rom im byzantinischen Reich mit seinem Ausgriff in die slawische Welt. Wir hatten als zweiten Schritt den Fall von Konstantinopel und die damit erfolgte Nord- und Ostverschiebung des christlichen Reichsgedankens auf der einen Seite Europas beobachtet, auf der anderen Seite die innere Teilung Europas in eine germanisch-protestantische und eine lateinisch-katholische Welt, dazu den Ausgriff über den „großen Teich" nach Amerika, auf das sich diese Teilung überträgt und das sich schließlich als eigenes, Europa gegenüberstehendes „geschichtliches Subjekt"[36] konstituiert.

Auf der Suche nach der inneren Identität Europas müssen wir mit Ratzinger schließlich noch einen dritten Umbruch ins Auge fassen, dessen weithin sichtbares Fanal die Französische Revolution bildete. Zwar war das *Sacrum Imperium* schon seit dem späten Mittelalter als politische Realität in Auflösung begriffen und auch als tragende Geschichtsdeutung brüchig geworden, aber erst mit dem Zeitalter der Aufklärung zerbrach auch formell dieser geistige Rahmen, ohne den sich Europa nicht hätte bilden können.

Als Immanuel Kant (1724-1804) am 30. September 1784 zu Königsberg sein schnell zum Wahlspruch der Aufklärung avancierendes *Sapere aude* – habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen – formulierte, sollte es nur mehr fünf Jahre dauern, ehe die Revolutionäre in Frankreich seine Forderungen in die Praxis umsetzten, die Bastille stürmten, der Königsherrschaft ein Ende setzten, die Kirchen verheerten und an die Stelle des Gottesdienstes den Kult der Vernunft setzten.[37] Abgeworfen wurde die sakrale Fundierung der Geschichte und der staatlichen Existenz. Für Ratzinger ein Vorgang von erheblicher Tragweite: Die Geschichte misst sich fortan nicht mehr an einer ihr vorausliegenden und sie formenden Idee Gottes. Zum ersten Mal überhaupt entsteht der rein säkulare Staat, der die göttliche Normierung des Politischen als mythische Weltansicht ablegt und Gott selbst zur Privatsache erklärt.[38] Gott und sein Wille hören mit der Aufklärung auf, öffentlich relevant zu sein. „Auf diese Weise

---

[33] Ebd.

[34] Vgl. *Joseph Ratzinger*, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *Ders.*, Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, hg. von *Florian Schuller*, Regensburg 2005, S. 132.

[35] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg – Basel - Wien 2005, S. 75; vgl. *Joseph Ratzinger*, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, *Zur Debatte* 34 (2004) 6.

[36] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 75.

[37] Vgl. *Alexander Kissler*, Der deutsche Papst Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat, Freiburg – Basel - Wien 2005, S. 27.

[38] Vgl. *Joseph Ratzinger*, Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *Ders.*, Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, hg. von *Florian Schuller*, Regensburg 2005, S. 132f.

entsteht mit dem ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert eine neue Art von Glaubensspaltung in Europa, deren Ernst wir zusehends zu fühlen bekommen."[39]

Nun war schon „das akademische Wunderkind der sechziger Jahre"[40] weit davon entfernt, die Notwendigkeit vernünftigen Denkens zu bestreiten. Doch Ratzinger wehrt sich bis in die Gegenwart hinein gegen die mit dieser Sichtweise von Aufklärung verbundene Abwertung alles nicht unmittelbar Einsichtigen, besonders des Glaubens. Die Kirchenstürmer von Paris, die „im Namen der Göttin Vernunft Gott bekämpft[en]"[41], sind ihm ein warnender Beleg für solche antireligiösen Exzesse im Namen der Vernunft. Gerne zitiert er, worauf Alexander Kissler in seinem jüngst erschienenen Papstbuch hinweist, das unter mittelalterlichen Theologen verbreitete Wort von der *wächsernen Nase der Vernunft*, die man, sofern man nur geschickt genug sei, nach allen Richtungen drehen könne.[42] Hier ist also unbedingt Vorsicht geboten. An dieser Stelle beginnt aber auch das spannende Unterfangen Ratzingers, *fides* und *ratio* zu versöhnen, respektive, wie jüngst geschehen in seinem Streitgespräch mit Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie, als wechselseitiges Korrektiv zu etablieren.[43]

Damit ist Ratzinger endgültig bei den Problemen unserer Gegenwart angekommen. Und es steht zu hoffen, dass der Leser am Ende dieses historischen Exkurses nun nicht, wie es 1932 Kurt Tucholsky (1890-1935) in seinem Gedicht „Europa" getan hat, sagen möchte:

„Da liegt Europa. Wie sieht es aus?
Wie ein bunt angestrichnes Irrenhaus."[44]

Sondern dass deutlich geworden ist, wie vielschichtig für Ratzinger der Begriff Europa ist, den er eben nicht geographisch, sondern kulturell und historisch verstanden wissen will.

Das Kapitel lässt sich abrunden mit einem Zitat, in dem wir weite Teile des bisher Gesagten noch einmal *in nuce* zusammengefasst finden. Es stammt von dem dichtenden Denker Paul Valéry (1871-1945), der seinen Studenten in Zürich zu sagen pflegte: „Europäer ist derjenige, der einem Volk angehört, welches das römische Recht, die griechische humanistische Bildung und die christliche Lehre sich zu Eigen gemacht

---

[39] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 76.

[40] *Alexander Kissler*, Der fremde Papst. Eine zerrüttete Beziehung? Joseph Ratzinger und Deutschland, *Süddeutsche Zeitung* 187 (15.8.2005) 11.

[41] Ebd.

[42] Vgl. *Alexander Kissler*, Der deutsche Papst Benedikt XVI. und seine schwierige Heimat, Freiburg - Basel - Wien, 2005, S. 28.

[43] Vgl. *Joseph Ratzinger*, Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme Joseph Ratzinger, *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 1 (2004) 5-7; *Philipp W. Hildmann*, [Rez.] Joseph Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, *Politische Studien* 403 (September - Oktober 2005) 132f.

[44] *Kurt Tucholsky*, Europa, in: *Ders.*, Zwischen Gestern und Morgen. Eine Auswahl aus seinen Schriften und Gedichten, hg. von *Mary Gerold-Tucholsky*, Reinbek 1995, S. 207. Noch 1926 klang Tucholsky optimistischer: „Wir brauchen rücksichtslose Verständigungspolitiker, die erkennen, daß die gegenwärtige Staats- und Wirtschaftsordnung notwendiger Weise zu Kriegen führen muss. [...] Es muss also erstrebt werden: Die Vereinigten Staaten von Europa". *Kurt Tucholsky*, Frankreich - Deutschland. Verständigung im Dunkel, in: *Ders.*, Gesamtausgabe Texte und Briefe, Band 8.: Texte 1926, hg. von *Gisela Enzmann-Kraiker - Christa Wetzel*, Reinbek 2004, S. 69.

hat."[45] Denn verdankt Europa nicht in der Tat den Griechen den Geist der Philosophie, den Aufbruch zur Wissenschaft, die Offenheit für die Künste; den Römern die Stiftung einer Rechtsordnung, den Sinn für politische Einheit und gestaltete Herrschaft; und verdankt Europa nicht seinem jüdisch-christlichen Erbe die Bibel, die prägende Religion, das bestimmende Bild vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch?[46]

3. Die Kreislaufkrise der europäischen Kultur

„Es gibt in Europa", so konnte man am 13. April dieses Jahres der *Süddeutschen Zeitung* entnehmen, „eine seltsame Unlust an der Zukunft".[47] Ausgerechnet auf dem Höhepunkt des Siegeszuges der „technischsäkularen Welt", der „Universalisierung ihres Lebensmusters und ihrer Denkweise", ausgerechnet in der Stunde seines äußersten Erfolgs, scheine Europa innerlich leer geworden, gleichsam von einer lebensbedrohenden „Kreislaufkrise" gelähmt, sozusagen auf „Transplantate" angewiesen, die dann aber doch seine Identität aufheben müssen.[48] Europa habe seine „religiösen und sittlichen Grundlagen"[49] eingebüßt, was unseren Kontinent trotz seiner noch andauernden politischen und wirtschaftlichen Macht langfristig zu Abstieg und Untergang verurteile.

Dies zeige sich etwa im bedenklichen Verzicht auf den Gottesbezug in der Präambel des *Vertrags über eine Verfassung für Europa*. „Eine Gesellschaft, deren politische Repräsentanten sich weigern, eine transzendente Instanz über sich anzuerkennen, drohe ihre eigene Fehlbarkeit aus dem Blick zu verlieren und werde leichter anfällig für ideologische Surrogate."[50] Deutlich sei der dramatische Verlust der inneren Identität auch daran zu erkennen, so der Artikel in der *Süddeutschen* weiter, dass Kinder nicht mehr als Hoffnung, sondern nurmehr als Bedrohung der Gegenwart angesehen würden.[51] Dem „inneren Absterben der tragenden seelischen Kräfte" entspreche es, dass Europa auch demographisch „auf dem Weg der Verabschiedung begriffen" erscheine.[52]

Bei dem Verfasser dieser schonungslos düsteren Gegenwartsdiagnose handelt es sich natürlich um Joseph Ratzinger, zu jener Zeit Dekan des Kardinalskollegiums und

---

[45] Hier zitiert nach *Konstantin Nikolakopoulos*, Christlichkeit und orthodoxer Beitrag im europäischen Kontinent, *Politische Studien* 397 (September - Oktober 2004) 23; vgl. *Joseph Ratzinger*, Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen, in: *Ders.*, Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, hg. von *Florian Schuller*, Regensburg 2005, S. 129-132.

[46] Vgl. *Philipp Hildmann*, Was sind Werte heute noch wert? Von Wert und Unwert aktueller Werteeuphorie, *Politische Studien* 400 (März - April 2005) 6f.

[47] *Joseph Ratzinger*, Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13.04.2005) 8. Der Beitrag ist ein gekürztes Kapitel aus dem Buch *Joseph Ratzinger*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Herder Spektrum 5592), Freiburg 2005, und basiert damit auf der eingangs genannten „Europa. I suoi fondamenti oggi e domani", gehalten im Italienischen Senat am 13. Mai 2004.

[48] *Joseph Ratzinger*, Europas Kultur und ihre Krise, *Die Zeit* 50 (07.12.2000) 61.

[49] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: *Joseph Ratzinger*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg 2005, S. 77.

[50] *Helmut Hoping - Jan Heiner-Tück (Hgg.)*, Die anstößige Wahrheit des Glaubens, Freiburg 2005, S. 16f.; vgl. *Konstantin Nikolakopoulos*, Christlichkeit und orthodoxer Beitrag im europäischen Kontinent, *Politische Studien* 397 (2004) 23f.; *Rémi Brague*, Was hat Europa mit dem Christentum zu tun?, *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 4 (2005) 1f.

[51] Vgl. hierzu *Udo Di Fabio*, Die Kultur der Freiheit, München 2005, S. 145f.

[52] *Joseph Ratzinger*, Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13. April 2005) 8.

schon damals de facto „der mächtigste Mann in Rom"[53]. Doch Ratzinger benennt nicht nur die Gravamina und legt den schmerzhaften Finger des katholischen Religionsintellektuellen in die Wunden. Er führt den Leser, der sich auf den gemeinsamen Denkspaziergang mit dem Präfekten der Glaubenskongregation einlässt, auch behutsam an einen möglichen Lösungsansatz heran.

Hierzu zeichnet er zunächst „zwei gegensätzliche Diagnosen" über „die mögliche Zukunft Europas" nach:[54] Auf der einen Seite den kulturpessimistischen Ansatz Oswald Spenglers (1880-1936), niedergelegt in dessen zur Überwindung eines „eurozentrischen Geschichtsbildes"[55] angetretenen „intellektualen Roman"[56]: „Der Untergang des Abendlandes" von 1918/22. Spengler betrachtete bekanntlich Kulturen als Subjekte der Weltgeschichte, Organismen vergleichbar, jede grundlos und von erhabener Zwecklosigkeit, alle von gleichem Rang, gleicher Lebensdauer und gleicher Ablaufsgesetzlichkeit. Jede erhebt sich aus dem Formenchaos einer Vorzeit, erwacht zu eigener Religion, durchläuft Frühzeit, Reifungskrise, Spätzeit und Alterungskrise und geht nach Entfaltung, Rationalisierung und Verwirklichung in die Zivilisation über, deren Dauer von der Schaffung einer imperialen Schutzordnung abhängt.[57] „Spengler glaubte, daß das Abendland in seiner Spätphase angekommen sei und auf den Tod zugehe."[58] Natürlich könne es seine Gaben an eine neu aufsteigende Kultur weiterreichen, aber als Subjekt habe es seine Lebenszeit weitgehend hinter sich.

Der Ansatz forderte zu Widerspruch heraus. Und Ratzinger führt als den Vertreter einer diametral entgegengesetzten Diagnose den britischen Geschichtsphilosophen Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) ins Feld. Toynbee propagiert, anders als der von ihm gleichwohl hochverehrte Spengler, eine evolutionäre, prinzipiell ergebnisoffene und damit differenzierte Sichtweise auf den Gang der Weltgeschichte. Danach entwickeln sich nicht alle Kulturen in einem steten Kreislauf von Aufstieg und Verfall, sondern jeweils unterschiedlich, je nach ihrer Fähigkeit, spezifische Antworten auf situationsbedingte Herausforderungen zu finden. Toynbee spricht von *challenge and response*. Er räumt ein, dass sich die „westliche Welt" in einer Krise befindet, deren Ursache er im „Abfall von der Religion zum Kult der Technik, der Nation und des Militarismus" sieht.[59] Für ihn heißt diese Krise letztlich: Säkularismus.[60]

---

[53] *Matthias Drobinski,* Wächter über den Glauben. Kardinal Ratzinger möchte den Schatz der Wahrheit gegen Relativierungen verteidigen, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13. April 2005) 8.

[54] *Joseph Ratzinger,* Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13. April 2005) 8.

[55] *Hans-Christof Kraus,* Oswald Spengler, in: *Caspar von Schrenck-Notzing (Hg.),* Lexikon des Konservatismus, Stuttgart 1996, S. 521.

[56] *Thomas Mann,* Briefe aus Deutschland, in: *Hermann Kurzke (Hg.),* Thomas Mann. Essays II. 1914 - 1926 (Große kommentierte Frankfurter Ausgabe), Frankfurt 2002, S. 568.

[57] Robert Musil (1880-1942) spottete über Spenglers „Methode der Analogie": „Es gibt zitronengelbe Falter, es gibt zitronengelbe Chinesen. In gewisser Weise kann man also sagen, der Falter ist der geflügelte mitteleuropäische Zwergchinese. Falter und Chinese sind bekannt als Sinnbilder der Wollust. Zum ersten Mal wird hier der Gedanke an die noch nie beachtete Übereinstimmung des großen Alters der lepidopteren Fauna und der chinesischen Kultur gefasst. Dass der Falter Flügel hat und der Chinese keine ist nur ein Oberflächenphänomen!" *Robert Musil,* Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind, in: *Ders.,* Gesammelte Werke, Band 8: Essays und Reden, Reinbek bei Hamburg 1978, S. 1044.

[58] *Joseph Ratzinger,* Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13. April 2005) 8.

[59] Ebd.

[60] Zum Begriff vgl. *Hartmut Lehmann,* Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5), Göttingen 2004, S. 70-85.

Die gute Nachricht dabei: Wenn man die Ursache der Krise kennt, kann man auch den Weg der Heilung angeben. Toynbees Rezept lautet: Das religiöse Moment muss neu eingeführt werden, wozu für ihn das Erbe aller Hochreligionen gehört, und insbesondere das, was vom abendländischen Christentum übriggeblieben ist.

Wenn diese These stimmt – und Ratzinger bringt ihr in seinen Schriften offenkundig große Sympathie entgegen –, stellt sich nun die Frage, wie eine solche Renaissance und damit der Ausweg aus der „tiefgreifenden Orientierungskrise“[61] der europäischen Kultur gelingen soll? Schaffen wir es, die innere Identität Europas in allen geschichtlichen Metamorphosen und „Fraglichkeiten des geschichtlichen Weges“[62] weiterzuführen, und damit langfristig unsere europäische Kultur vor Abstieg und Untergang zu bewahren? Und noch einmal nachgefragt: Wie sieht diese innere Identität, wie sieht die tragfähige geistige Grundlage unseres Kontinents, wie sieht diese Seele Europas aus?

4. Wege aus der Krise

Für die eingangs erwähnten europäischen Gründungsväter Robert Schuman, Konrad Adenauer und Alcide De Gasperi war klar, dass es ein solches Fundament nicht nur gibt, sondern dass es eindeutig aus dem christlichen Erbe unseres maßgeblich durch das Christentum gewordenen Kontinents besteht.[63]

Dementsprechend war auch im „Augenblick des Aufbruchs“[64] das Werk des europäischen Zusammenschlusses im Wesentlichen von zwei Motivationen bestimmt. Gegenüber den trennenden Nationalismen und den hegemonistischen Ideologien, die im Zweiten Weltkrieg das Gegeneinander radikalisiert hatten, sollte das gemeinsame kulturelle, moralische und religiöse Erbe Europas das Bewusstsein seiner Nationen prägen, und als die gemeinsame Identität aller seiner Völker den Weg des Friedens, einen gemeinsamen Weg in die Zukunft eröffnen. „Es ging um eine europäische Identität,“ so Ratzinger in einem 2001 in Cernobbio am Comer See gehaltenen Vortrag, welche „die nationalen Identitäten nicht auslöschen und nicht leugnen, aber sie doch in einer höheren Gemeinsamkeit zu einer einzigen Völkergemeinschaft verbinden sollte.“[65]

„Die gemeinsame Geschichte sollte als Frieden stiftende Kraft aktiviert werden. Es ist kein Zweifel, daß bei den Gründervätern der europäischen Einigung das christliche Erbe als Kern dieser geschichtlichen Identität angesehen wurde [...]. Es wurde auch nicht als unvereinbar mit den großen moralischen Impulsen der Aufklärung angesehen, die sozusagen die rationale Seite des Christlichen herausgestellt hatten und bei allen historischen Gegensätzen durchaus mit den wesentlichen Impulsen der christlichen Geschichte Europas vereinbar schienen.“[66]

---

[61] *Alois Glück,* Abstieg oder Aufbruch. Plädoyer für eine liberal-konservative Erneuerung, München 1996, S. 48.

[62] *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.,* Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald, München ^{6}2005, S. 296.

[63] Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde,* Vorwort, in: *Joseph H. H. Weiler,* Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Salzburg - München 2004, S. 11.

[64] *Joseph Ratzinger,* Chancen und Gefahren für Europa, in: *Ders.,* Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 90.

[65] *Joseph Ratzinger,* a.a.O., S. 90; vgl. *Johannes Eidlitz,* Unser Erbe in Einheit und Vielfalt, in: *Vincenz Liechtenstein – Johannes Eidlitz (Hgg.),* Grundwerte Europas, Graz – Stuttgart 1994, S. 100.

[66] *Joseph Ratzinger,* a.a.O., S. 90; vgl. *Walter Schmithals,* Wie christlich ist Europa? – Zum spannungsvollen

Dieser anfängliche Enthusiasmus der neuen Zuwendung zu den großen Konstanten des christlichen Erbes ist – man darf mit Ratzinger wohl sagen: leider – schnell verflogen. Und der europäische Einigungsprozess hat sich im weiteren Verlauf fast ausschließlich unter wirtschaftlichen Aspekten vollzogen.[67]

Erst seit Ende der 1990er Jahre ist eine deutliche Gegenbewegung zu verzeichnen.[68] Das allgemeine Bewusstsein scheint wieder zu wachsen, „daß die wirtschaftliche Gemeinschaft der europäischen Staaten auch einer Grundlage gemeinsamer Werte bedarf"[69], was inzwischen ja unübersehbar zu einer breiten Debatte über die Werte und die kulturelle Identität Europas geführt hat.[70]

Für Ratzinger sind es drei wesentliche Dinge, die in einem künftigen Europa und seiner Verfassung nicht fehlen dürfen, wenn unser Kontinent den langfristig überlebenswichtigen Weg aus seiner Krise finden soll. Und es dürfte nicht unangebracht sein, sich diese drei Punkte abschließend im Zuge der ausgerufenen Denkpause über das vorläufige Scheitern des *Vertrags für eine Verfassung für Europa* noch einmal ins Gedächtnis zu rufen.

An erster Stelle nennt Ratzinger die Unbedingtheit, mit der Menschenwürde und Menschenrechte als „Werte und Normen" erscheinen müssen, die jeder staatlichen Rechtssetzung vorangehen, „die zu finden, aber nicht zu erfinden sind", wie er sich anlässlich seines Gesprächs mit Jürgen Habermas ausdrückte.[71] Diese allem politischen Handeln und Entscheiden vorangehende Gültigkeit der Menschenwürde verweist für Ratzinger letztlich auf den Schöpfer, denn nur dieser kann Rechte setzen, die im Wesen des Menschen gründen und für niemanden zur Disposition stehen.

Insofern ist hier wesentlich christliches Erbe in seiner besonderen Art von Gültigkeit kodifiziert. Dass es Werte gibt, die für niemanden manipulierbar sind, ist für Ratzinger die eigentliche Gewähr unserer Freiheit und menschlicher Größe. „Der Glaube sieht darin das Geheimnis des Schöpfers und der von ihm dem Menschen verliehenen Gottebenbildlichkeit. So schützt dieser Satz ein Wesenselement der christlichen Identität Europas in einer auch dem Ungläubigen verstehbaren Formulierung."[72]

Verhältnis von Christentum und Islam, *Evangelische Verantwortung* 7/8 (Juli – August 2005) 4-6.

[67] Wobei hier dem Humboldtschen Criticus zuzustimmen ist, der anmerkt: „Nach dem Zweiten Weltkrieg war es zunächst ein großer Fortschritt, dass sich Europa als eine Wirtschaftsgemeinschaft konstituierte, dass in kleinen, nüchtern geplanten und überlegten Schritten ein europäischer Markt geschaffen wurde, der auch Frieden unter den einstmals verfeindeten Völkern garantierte." [*Wolfgang Frühwald*], *Criticus,* Criticus meint/Criticus says, *Humboldt kosmos* 85 (2005) 5.

[68] Vgl. *Thomas Petersen - Tilman Mayer,* Der Wert der Freiheit. Deutschland vor einem neuen Wertewandel?, Freiburg – Basel - Wien 2005, S. 12-32.

[69] *Joseph Ratzinger,* Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13.04.2005) 8.

[70] Vgl. *Hans Joas - Klaus Wiegandt (Hgg.),* Die kulturellen Werte Europas (Forum für Verantwortung), Frankfurt 2005, S. 7.

[71] *Joseph Ratzinger,* Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. Stellungnahme Joseph Ratzinger, *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 1 (2004) 6; vgl. *Joseph Ratzinger,* Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg – Basel – Wien ^{2}1994, S. 76-89.

[72] *Joseph Ratzinger,* Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13.04.2005) 8. „Die Festschreibung von Wert und Würde des Menschen, von Freiheit, Gleichheit und Solidarität mit den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit schließt ein Menschenbild, eine moralische Option und eine Idee des Rechts ein, die sich keineswegs von selbst verstehen, aber in der Tat grundlegende Identitätsfaktoren Europas sind, die auch in ihren konkreten Konsequenzen verbürgt werden müssten und freilich nur verteidigt werden können, wenn sich ein entsprechendes moralisches Bewusstsein immer neu bildet." *Joseph Ratzinger,* Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen in: *Ders.,* Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg – Basel –

Als zweiten Punkt, der Europa auf seinem Weg ins dritte Jahrtausend nicht fehlen darf, da er für die europäische Identität wesentlich ist, nennt der streitbare Kirchenmann den Bereich Ehe und Familie.

Die Ehe ist für Ratzinger als grundlegende Ordnungsgestalt des Verhältnisses von Frau und Mann und zugleich als Zelle staatlicher Gemeinschaftsbildung vom biblischen Glauben her geformt worden. Sie hat als kulturell verankerte Institution Europa,[73] dem abendländischen wie dem östlichen Europa, sein besonderes Gesicht und – was meist übersehen wird – auch seine besondere Menschlichkeit gegeben. Auch und gerade weil die damit vorgezeichnete Form von Treue und Verzicht immer wieder neu leidvoll errungen werden musste.[74] „Europa wäre nicht mehr Europa," so Ratzinger, wohl wissend, dass der ungetreue Knecht Zeitgeist gegenwärtig in anderer Richtung davonhastet, „wenn diese Grundzelle seines sozialen Aufbaus verschwände oder wesentlich verändert würde".[75]

Last but not least nennt Ratzinger, bekannt für seinen Mut, so Vittorio Messori, „die Probleme beim Namen zu nennen, um sie in Angriff zu nehmen, ohne die Augen zu verschließen oder sie mit einer rosaroten Brille zu beschönigen"[76], den religiösen Bereich.

Grundlegend für alle Kulturen, schreibt er, ist der Respekt vor dem, was dem anderen heilig ist, der Respekt vor dem Heiligen überhaupt, die Ehrfurcht vor Gott, die – und das ist entscheidend – sehr wohl auch demjenigen zumutbar ist, der selbst nicht an diesen Gott zu glauben bereit ist. „Wo diese Ehrfurcht zerbrochen wird, geht" für Ratzinger „in einer Gesellschaft Wesentliches zugrunde."[77]

Hier aber zeige sich nun eine merkwürdig ambivalente Haltung des mit sich selbst zerfallenen europäischen Kontinents. Zwar werde in der Regel bestraft, wer etwa den Koran und die Grundüberzeugungen des Islam herabsetze. Bestraft werde auch derjenige, der den Glauben Israels, sein Gottesbild, seine großen Gestalten verhöhne. Und das sei natürlich auch gut so. Wo es aber um Christus und um das Heilige der Christen geht, erscheine plötzlich die Meinungsfreiheit als das höchste Gut.

„Hier gibt es", so Ratzinger, „einen merkwürdigen und nur als pathologisch zu bezeichnenden Selbsthass des Abendlandes, das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selbst nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und das Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag."[78]

Genau dies ist für Ratzinger eine wesentliche Ursache für das innere Absterben der tragenden seelischen Kräfte unseres Kontinents, für die innere Leere Europas und für den Verlust seiner Glaubwürdigkeit.[79] Denn anderen Kulturkreisen ist diese absolute

---

Wien 2005, S. 86; vgl. *Ingo Friedrich*, Die Finalität der Europäischen Union. Kann die Gemeinschaft einen Beitritt der Türkei verkraften?, *EUROjournal pro management* 2/3 (2005) 17.

[73] Vgl. *Udo Di Fabio*, Die Kultur der Freiheit, München 2005, S. 141.

[74] Vgl. *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend, München [6]2005, S. 220.

[75] *Joseph Ratzinger*, Europas Identität, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg – Basel – Wien 2005, S. 86.

[76] *Joseph Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München – Zürich – Wien 1985, S. 11.

[77] *Joseph Ratzinger*, Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13. 04.2005) 8.

[78] Ebd.

[79] Vgl. *Bernhard Vogel*, Die Europäische Union als Wertegemeinschaft, Berlin 2004, S. 9; *Udo Di Fabio*, Die Kultur der Freiheit, München 2005, S. 270.

Profanität, die sich im Abendland herausgebildet hat, zutiefst fremd. Sie sind in der überwiegenden Mehrheit davon überzeugt, dass eine Welt ohne transzendenten Bezug keine Zukunft hat; und das, glaubt man Udo Di Fabio, auch mit recht:

„Es zeigt sich immer deutlicher," schreibt der Bundesverfassungsrichter in seinem jüngsten Buch, „daß im 21. Jahrhundert diejenigen Nationen und Weltregionen in Führung gehen, die über ein solides kulturelles Fundament verfügen. Im Wettbewerb behaupten werden sich diejenigen Kulturen, die zu einer dynamischen Weltwirtschaft passen, die Menschen motivieren, ihnen eine Mitte geben und die Möglichkeit zur Identifikation. Es geht um Alltagskulturen, die zu Leistungen und Kreativität anspornen, aber auch der Wirtschaft Gestalt verleihen und Grenzen setzen. In diesem Wettstreit gilt: Wer seine kulturellen Kraftquellen nicht pflegt, steigt unweigerlich ab."[80]

Insofern ruft uns gerade das „Kulturbewusstsein der anderen Kontinente"[81] wieder zu uns selber zurück.

Europa sollte – und das ist der eigentliche Fluchtpunkt der hier referierten Überlegungen Ratzingers zu diesem Thema – in seinem ureigensten Interesse wieder ganz bewusst seine Seele suchen.[82] Diese Seele ist untrennbar verwoben mit dem zu Beginn geschilderten reichen kulturellen und geistigen Erbe, „das noch heute im Herzen Europas die Fruchtbarkeit des Glaubens und der christlichen Überlieferung bezeugt und das wir", so Ratzinger, diesmal schon als Benedikt XVI., im August dieses Jahres auf dem Weltjugendtag in Köln, „neu lebendig machen müssen, weil es neue Kraft für die Zukunft in sich trägt"[83].

Erinnern wir uns zum Abschluss noch einmal an den von Ratzinger angeführten Arnold Joseph Toynbee, der überzeugt war, dass das Schicksal einer Gesellschaft immer wieder von schöpferischen Minderheiten abhänge, die in der Lage seien, spezifische Antworten auf situationsbedingte Herausforderungen zu finden. Gerade die europäischen Christen sollten sich, so Ratzinger, als eine solche schöpferische Minderheit verstehen. „Europa, ganz Europa, kann durch die Hinzufügung dieser Stimme zur öffentlichen Sphäre nur bereichert werden."[84]

---

[80] *Bernhard Vogel*, a.a.O., S. V.

[81] *Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.*, Salz der Erde Christentum und katholische Kirche im neuen Jahrtausend. Ein Gespräch mit Peter Seewald, München [6]2005, S. 278.

[82] Im Original lautet der Satz: „Europa sollte ganz bewusst wieder seine Seele suchen." *Joseph Ratzinger*, Die Seele Europas, *Süddeutsche Zeitung* 84 (13.04.2005) 8. In ähnliche Richtung zielt die Anmerkung des Humboldtschen Criticus, der schreibt: „Wenn Europa mehr sein soll als eine Freihandelszone, eine Währungsgemeinschaft und ein Subventionenbündnis, muss es – so pathetisch dies auch klingen mag – in den Herzen der Menschen wurzeln. Dies zu erreichen, ist eine lang dauernde und immerwährende, im hektischen Alltag der Politik oft vernachlässigte Aufgabe." *[Wolfgang Frühwald], Criticus*, Criticus meint/Criticus says, *Humboldt kosmos* 85 (2005) 5.

[83] *Benedikt XVI.*, Ansprache bei seiner Ankunft auf dem Konrad-Adenauer-Flughafen Köln-Bonn am Donnerstag, den 18. August 2005, in: *Sekretariat der deutschen Bischofkonferenz (Hg.)*, Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. Nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169), Bonn 2005, S. 22f. Landesbischöfin Margot Käßmann weist zu Recht darauf hin, dass die Präambel des *Vertrags für eine Verfassung für Europa* sich zwar dazu bekenne, aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas schöpfen zu wollen, aber offen gelassen habe, was dieses Erbe genau sei. „Als ob der Mensch sich für den christlichen Glauben schämen müsse." *Margot Käßmann*, Ist Europa ein Christenclub? Die EU und die Türkei. Vortrag, gehalten am 5. Oktober 2005 in der Carl Friedrich von Weizsäcker – Gesellschaft in Bünde, 2005, S. 1 [Typoskript].

[84] *Joseph H. Weiler*, Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Salzburg – München 2004, S. 17; vgl. *Grigorios Larentzakis*, Der Beitrag der Orthodoxie für

Mit alledem sind sicherlich keine abschließenden Antworten auf die eingangs aufgeworfenen Fragen nach der inneren Identität dieses Kontinents und seinen geistigen Grundlagen, nach der verbindenden Richtschnur für gemeinsames europäisches Handeln oder gar den konkreten geographischen Grenzen dieses Kontinents gegeben. Es ging allein darum, sich in der Begegnung mit Joseph Ratzinger auf die Suche nach den Fundamenten Europas zu begeben, um die Ursache für die aktuelle Krise dieses Kontinents besser zu begreifen, und die Aufgabe zu kennzeichnen, die vor uns steht. Denn, wie sagte es Ratzinger in seinem Vortrag in Cernobbio so treffend: „Es ist dringlich an ihr zu arbeiten."[85] Wenn wir die europäische Denkpause nutzen würden, dieser „Seele Europas" gemeinsam etwas näher zu kommen, wäre schon viel gewonnen.

Europa. Referat gehalten am 13. Juni 2005 in Bonn anlässlich des Empfangs in der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa für den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., 2005, S. 5 [Typoskript].

[85] *Joseph Ratzinger*, Chancen und Gefahren für Europa, in: *Ders.*, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, (Herder Spektrum 5592), Freiburg - Basel - Wien 2005, S. 97.

Theologie des Petrusdienstes. Joseph Ratzingers Angebot zur Einheit mit dem Osten? Beitrag zu einem epochalen Wechsel[1]

von Athanasios Vletsis, München

Ökumene lebt durch Zeichen: Die Gesten des neuen Papstes als Aufbruch in eine neue Epoche?

Während der Übertragung der Liturgie zur Amtseinführung des neuen Papstes Benedikt XVI., hörte ich erstaunt die Evangeliumslesung und die sie begleitenden Psalmodien in meiner vertrauten liturgischen griechischen Sprache. Diese anfängliche Aporie konnte sich einem orthodoxen Theologen relativ rasch erhellen. Zwar wurden das Evangelium und die Psalmodien dem Ritus und der gängigen Praxis der griechisch-orthodoxen Kirchen entsprechend gesungen. Jedoch waren der Diakon und der Chor, der in der Liturgie zur Amtseinführung des neuen Papstes mitwirkten, nicht orthodox, sondern Mitglieder der mit Rom unierten Kirchen, die ihren ursprünglichen orthodoxen bzw. byzantinischen Ritus beibehalten durften. In dieser Einsicht hätte man den Kommentator während der Fernsehübertragung korrigieren müssen: es war nicht „die Ost- und Westkirche" in ihrer Einheit, die den Papst in seinem neuen Amt liturgisch begleitet haben.

Nicht wenige Orthodoxe wurden durch das mit Hilfe der gesungenen Hymnen vermittelte Bild einer Einheit mit den Ostkirchen irritiert, zumal dieses in die ganze Welt ausgestrahlte Ereignis eine leider (noch) nicht vollendete Wirklichkeit suggerierte, die zumindest nicht soweit geht, dass wir mit „einer Stimme und in einem Herzen", wie es die orthodoxe Kirche betet, die Liturgie feiern können.

Man könnte jedoch das Vorsingen dieser christlichen Hymnen, die im Schoß der alten ungeteilten Kirchen geboren wurden, als eine einladende Geste interpretieren: als Einladung zur Wiederherstellung jener Einheit, die seit dem Anfang des zweiten Millenniums zwischen der Ost- und Westkirche abgebrochen wurde.

An solchen Gesten in Richtung Ostkirchen hat es auch sonst bei und seit der Amtseinführung des neuen Papstes nicht gefehlt. So hat der Papst in derselben Liturgie besonders durch das Tragen des Homophorion/Pallium, wie es in der Tradition der alten ungeteilten Kirche in Rom üblich war, klare Signale setzen wollen.

[1] Der Text der Vorlesung wurde zum Zweck dieser Veröffentlichung neu bearbeitet, um die mündliche Rede durch eine systematischere Erfassung des Stoffes zu vervollständigen.

Man könnte die genannten Psalmodien auch dahingehend als Geste verstehen, als damit die Gesamtheit der christlichen Traditionen in ihren lateinischen und griechischen Lungenflügeln vertreten werden. Guten willens erkennt man sogar die Universalkirche oder, theologisch korrekter, die katholische Kirche, wie die Christen im West und Ost im Credo bekennen, wenn auch nur ansatzweise und symbolisch.

Symbolträchtige Signale hat der neue Papst nicht nur mit Gesten gesetzt, die man doch nicht all zu leicht als inhaltslose Formalien ignorieren sollte: „es bedarf konkreter Gesten, die das Herz erfassen und die Gewissen aufrütteln", sagte der Papst in seiner Botschaft an die wahlberechtigten Kardinäle; auch mit dem Wort, mit dem die systematische Universitätstheologie etwas mehr anfangen kann, hat Papst Benedikt unmissverständlich in seinen ersten Wortmeldungen gemacht, dass er als seine „vorrangige Verpflichtung die Aufgabe übernommen hat, mit allen Kräften an der Wiederherstellung der vollen und sichtbaren Einheit aller Jünger Christi zu arbeiten"; den bisher vernommenen Gesten und Worten nach, wird hierzu den Orthodoxen sogar eine gewisse Priorität eingeräumt.

Was die akademische Theologie anbetrifft: wir dürfen nicht vergessen, dass der Papst eine ziemlich einheitlich anerkannte Koryphäe in der Theologie verkörpert. Als Professor der akademischen Theologie hat er vor geraumer Zeit konkrete Vorschläge in Richtung Orthodoxer Kirche gemacht. Diese Vorschläge werden nun in den Mittelpunkt dieses Beitrages gesetzt. Selbstverständlich nicht isoliert, sondern unter Einbeziehung eines Geflechts von Ereignissen und Texten, die die letzten Schritte der Begegnung zwischen Orthodoxie und Katholizismus begleitet haben. Wegbegleitend ist auch die Frage, welchen Beitrag sie für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche leisten können.

Beginn einer neuen Ära? Die Beziehungen zwischen Katholischer und Orthodoxer Kirche in der neueren Zeit

„In dieser Stunde des konkreten Ereignisses der Begegnung im Dom von Graz, während der heiligen Eucharistie, ist kein Kommentar und keine Ansprache imstande, die Gefühle und die Wirklichkeit voll und ganz zum Ausdruck zu bringen. Die Taten sprechen für sich. Sie schaffen ein neues Leben und eine neue Wirklichkeit." Mit diesen Worten begrüßte der inzwischen verstorbene griechisch-orthodoxe Metropolit in Österreich Chrysostomos Tsiter die Gäste der Ökumenischen Akademie in Graz, die sich 1976 (am 25.-26. Januar) zu einem Symposion versammelt hatten anlässlich des 10jährigen Jubiläums der Bannaufhebung von 1054. Thema des Symposions waren die „Prognosen für die ökumenische Zukunft". Österreich war ja der Ort, wo die theologischen Beziehungen zwischen Orthodoxie und Katholizismus mit Liebe und guter Laune, aber auch fachgerecht durch die Stiftung Pro Oriente konkrete Gestalt bekommen haben.

Drei Mal sind sich die Oberhäupter der zwei Kirchen begegnet, nach einer Unterbrechung von fast 1000 Jahren (Jerusalem 5./6. Januar 1964; Istanbul /Konstantinopel 25. Juli 1965; Rom 26. Oktober 1967). Die Euphorie einer neuen Epoche hatte sich bekanntlich für die Katholische Kirche mit und im II. Vatikanischen Konzil (1963-65) bemerkbar gemacht. Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, als erster Thron in der Reihung der orthodoxen Kirchen, konnte damals bereits auf eine fast 40jährige Geschichte (zumindest seit der Ökumene-

Enzyklika von 1920) fruchtbarer ökumenischer Begegnungen, v.a. im Umfeld des Ökumenischen Rates der Kirchen, zurückblicken. Panorthodoxe Begegnungen, als Vorbereitung eines Großen Panorthodoxen Konzils, hatten andererseits ein Klima der Verständigung und der Eintracht in der Orthodoxen Welt schaffen können.

Dies alles bildete den Rahmen für die feierliche Aufhebung der Exkommunikation von 1054 zum Schluss der Arbeiten des II. Vatikanums in Rom am 7. Dezember 1965. Die Aufhebung war ein notwendiger Schritt für die Rückkehr zur „Normalität", denn ohne Bereitschaft zur Vergebung konnte unmöglich der Weg der Kommunikation und des Dialogs weiterbeschritten werden.[2] Die Zeit der gemeinsamen Treffen und Gesten rund um diese Ereignisse ist bekannt geworden als „Dialog der Liebe". Mit dem Beginn des offiziellen theologischen Dialogs zwischen den zwei Kirchen 1980, pflegt man vom „Dialog der Wahrheit" zu sprechen[3].

Gerade aber dieser Wechsel im Vokabular markiert eine erste Hürde: Kann denn die Suche nach der Wahrheit die Liebe erkalten lassen?[4] Jedenfalls im offiziellen theologischen Dialog konnten einige wichtige Dokumente verabschiedet werden, bevor sich Zeichen einer Abkühlung der Liebe bemerkbar machten, v.a. wegen des Problems des Uniatismus seit 1989. Seit dem Jahr 2000 stagniert der theologische Dialog; keine offizielle Sitzung der Gemischten Dialogskommission konnte mehr stattfinden.

Erfreulich und sehr bezeichnend vielleicht für die Einleitung einer dritten Ära (nach dem Dialog der Liebe und dem Dialog der Wahrheit) ist die Tatsache, dass eine der ersten artikulierten Sorgen des neuen Papstes Benedikt XVI. die Wiederaufnahme der Arbeiten des offiziellen theologischen Dialogs betrifft. In der Tat haben sich in kürzester Zeit die Herzen für den Dialog wieder erwärmt. Die Vorbereitungen für die Wiederaufnahme des offiziellen Dialogs laufen auf Hochtouren; denn das, was jetzt auf dem Spiel steht ist entscheidend: die Frage des Primats in der Kirche, oder auch anders gesagt die Papstdogmen. Davon berührt ist die Frage des Gelingens der ersehnten Vollendung der Einheit oder des Misslingens, die zugleich eine neue Epoche der Abkühlung der Herzen nach sich ziehen würde. Gerade vor dieser Kulisse lohnt es, sich mit den Vorschlägen Ratzingers von 1976 neu zu befassen.

Ratzingers Angebot zur Einheit mit der Orthodoxie?

Die Vorschläge, die der gegenwärtige Papst beim erwähnten Symposion in Graz noch als Professor der akademischen Theologie in Regensburg[5] unterbreitet hat, folgen konsequent der theologischen Interpretation des Dialogs der Liebe. Die Tatsache, dass seine Vorschläge das Klima dieser Ära widerspiegeln und zudem von anderen Theologen, wie von Emmanuel Lanne, aufgenommen wurden, erlaubt die

---

[2] Dies habe ich versucht zu belegen in meinem Aufsatz: Die "Aufhebung" des Schismas im Jahr 1965 aus orthodoxer Sicht, in: *Theodor Nikolaou (Hg.)*, Das Schisma zwischen Ost- und Westkirche, Münster 2004, S. 159-178.

[3] Kurz vor dem Beginn des offiziellen Dialogs erscheint ein kleiner Band mit sehr interessanten Beiträgen: *Anastasios Kallis (Hg.)*, Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, Freiburg – Basel- Wien 1981.

[4] Auf diese Gefahr versuchen bereits die ersten Abschlussdokumente des offiziellen Dialogs aufmerksam zu machen. Die Texte in: *Harding Meyer- Damaskinos Papandreou - Hans-Jörg Urban - Lukas Vischer (Hgg.)*, Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bde 2: 1982-1990, Paderborn - Frankfurt/M 1992, S. 528.

[5] Eigentlich die zweite Begegnungsstätte, nach Wien, mit der Orthodoxie im ostkirchlichen Institut: www.oki-regensburg.de

Schlussfolgerung, dass sie im Lichte eines theologisch - systematischen Aufbaus der Interpretation des Dialogs der Liebe und nicht als Höflichkeitsfloskel einer irenischen Theologie betrachtet werden sollten.[6]

Diese Vorschläge sollten selbstverständlich als Analyse und Fazit eines akademischen Theologen und nicht als verbindliche Äußerungen, sogar im kirchenrechtlichen Sinn, des heutigen Papstes gedeutet werden. Ich möchte diese[7]

---

[6] Emmanuel Lanne kommt im Jahre 1974 beim ersten ekklesiologischen Kolloquium der Stiftung Pro Oriente in Wien v.a. auf Grund der Interpretation des Breve „Anno Ineunte" und der darin enthaltenen Theologie der Schwesterkirchen zu folgendem Vorschlag; „Wenn die Gesamtheit der orthodoxen Kirchen bereit ist, die katholische Kirche, wie sie ist, als die wahre Kirche Christi und als Schwester der orthodoxen Kirche anzuerkennen (womit auch der römische Glaube als der gleiche wie der orthodoxe anerkannt werden muss, ebenso wie eine Anerkennung der Gleichheit der Sakramente und des Wirkens der Heiligen in den beiden Kirchen notwendig ist), steht einer Wiederaufnahme der kanonischen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen nichts mehr im Wege". *Emmanuel Lanne*, Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens: Koinonia Referate und Protokolle, Referate und Protokolle des ersten ekklesiologischen Kolloquiums zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds Pro Oriente in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom, (Wien-Lainz 1. bis 7. April 1974), hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Innsbruck-Wien-München 1976, S. 54-82, hier S. 74. Das Breve Ineunte, welches Papst Paul VI. bei seinem Besuch in Konstantinopel am 25. Juli 1967 dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras übergab, siehe in: Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976, hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, Innsbruck-Wien-München 1978, Nr. 176, S. 117-118. Bereits auf demselben Kolloquium in Wien kam Joseph Ratzinger im Rahmen seines Referates zu einer ersten Formulierung seines Vorschlags, wenn er die Begrüßung des Patriarchen Athenagoras beim erwähnten Empfang des Papstes Paul VI. im Phanar (Istanbul) interpretiert: „... es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das von ‚Jurisdiktionsprimat' nichts weiß, aber eine Erststellung an ‚Ehre' (timé) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte – der ‚heilige Mut' verlangt mit Klugheit ‚Kühnheit': ‚Das Reich Gottes leidet Gewalt' ". *Joseph Ratzinger*, Folgerungen der Aufhebung der Anathemata, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens: Koinonia Referate und Protokolle, Referate und Protokolle des ersten ekklesiologischen Kolloquiums zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds Pro Oriente in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom, (Wien-Lainz 1. bis 7. April 1974), hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Innsbruck-Wien-München 1976, S. 101-113, hier S. 110. Die Begrüßung des Patriarchen Athenagoras lautete (ebd.): „Wider alle Erwartung ist unter uns der Bischof von Rom, der erste an Ehre unter uns, ‚der den Vorsitz hat in der Liebe' (Ignatios von Antiochien, Röm Prol.: *PG* 5, 801)". *Gregorios Larentzakis*, Zukunftsweisende Ökumene. Papst Benedikt XVI. und orthodoxe Hoffnungen, *KNA/ÖKI* 17 [26.4.2005] 8-9, findet „einen sehr großen Unterschied" zwischen den zwei Kommentaren der erwähnten Begrüßung des Patriarchen Athenagoras. In Graz, so Larentzakis, „stellt er (Ratzinger) einfach positiv das Ergebnis seiner Überlegungen unmissverständlich und unzweideutig dar". Ich habe den Beitrag Joseph Ratzingers aus Graz zu kommentieren gewählt, nicht einfach weil dort der heutige Papst seinen Vorschlag in „positiver" Form und nicht als Frage unterbreitet, sondern weil dieser Beitrag in Graz in einem systematischen ekklesiologischen Kontext steht, der es erlaubt, ihn besser zu erklären und zu verstehen. Es werden jedoch nicht alle sehr interessanten Aspekte dieses Beitrages aufgegriffen, wie z.B. die Unterscheidung zwischen Sakrament und Recht im Bezug sogar auf die orthodoxe und katholische Theologie, sondern nur seine Vorschläge über die Einigung zwischen Ost und West, die um die Frage des Primats kreisen.

[7] Ich hebe hier bewusst die Vorschläge Ratzingers von Graz hervor, denn Ziel des Aufsatzes ist nicht das gesamte Spektrum der Primatsauffassung Ratzingers systematisch zu untersuchen, als vielmehr diese formellen Vorschläge als Arbeitshypothese aufzustellen für einen Dialog zwischen Ost- und Westkirche. Andere Analysen Ratzingers zur Primatsfrage werden eher als Hintergrundinformationen herangezogen, um diese Hypothese zu durchleuchten. Besonderes interessant scheint mir seine kurze aber sehr lehrreiche Behandlung der Frage des Primats in seinem Artikel „Primat" in: *LThK* VIII, 2. Aufl., Sp. 761-763. Vielleicht kann man dort eine erste Präsentation dieser Vorschläge, wenn für die Ostkirchen eine „weitestgehende patriarchale ‚Autonomie' mit dem wahren Wesen des Primats" als „vereinbar" gilt; demnach bräuchten die Ostkirchen „kaum etwas an (ihrer) konkreter Rechtsstruktur ändern". Hier wird jedoch die

Vorschläge als Arbeitshypothese heranziehen, gerade angesichts der sich erneut anbahnenden Phase des offiziellen Dialogs zwischen den beiden Kirchen. Inwieweit könnten sie helfen, eine Lösung in dem Punkt zu liefern, in dem nach einhelliger Meinung das Zentrum des Dissenses zwischen Orthodoxie und Katholizismus liegt, nämlich in den „Papstdogmen"?

Wie lautet nun Ratzingers Angebot gegenüber der Orthodoxie, was wird von der Schwesterkirche erwartet, welche Verpflichtungen ist Rom bereit einzugehen, welche Zugeständnisse will es den Orthodoxen einräumen und welche Rechte weiterhin beanspruchen? Dem Wortlaut der damaligen Vorschläge Joseph Ratzingers nach „muss Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde"[8]. In welcher Weise Ratzinger diese geforderte Anerkennung des Primats des Bischofs von Rom durch den Osten interpretiert, zeigen die nächsten Zeilen deutlicher: „Wenn Patriarch Athenagoras am 25. 7. 1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzer der Liebe benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muss Rom nicht verlangen". Würde nun diese Anerkennung eines Ehrenprimats für den Papst in Rom, wie ihn sogar Patriarch Athenagoras verstanden haben soll, den Weg der Einigung ebnen? Konkreter: Würde sich Rom zufrieden geben mit einem Ehrenprimat, im Sinne des ersten Jahrtausends? Hier schlägt Ratzinger einen differenzierten Weg vor, wenn er weiter fortfährt: „Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt". Daraus kann man schlussfolgern, dass die Entwicklung in der Kirche des Westens mit der des Ostens nicht konform gehen muss. Mehr noch: die Entwicklung im Westen hat die gemeinsame Geschichte des 1. Jahrtausends hinter sich gelassen.[9] Wie könnte man dann eine Spaltung vermeiden?

Ratzingers Konzept für eine gemeinsame Zukunft ergibt sich aus seiner Analyse der Gründe für die zwei großen Typen der Kirchenspaltungen: der erste Typus betrifft die Kirchenspaltung in der alten Kirche, zuerst jene nach dem Konzil von Chalkedon und später zwischen Ost und Westkirche im 11 Jh.; der zweite Typus betrifft die

---

Primatsauffassung ganz klar von der „Patriarchatsstruktur" unterschieden, was ja auch für den Westen gelten soll. Es fragt sich, wer dann die Patriachatsstruktur des Westens führen soll und weiterhin ob diese Primatsauffassung mit den historischen Gegebenheiten des ersten Jahrtausends deckbar ist.

[8] Zitiert wird aus dem Buch *Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005. Erste Veröffentlichung in Form eines Aufsatzes s. *Joseph Ratzinger*, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: *Pro Oriente (Hg.)*, Ökumene Konzil Unfehlbarkeit, Wien - Innsbruck - München 1979, S. 199-207. S. auch Anm. 6.

[9] Hier sollte man bemerken, wenn man andere Darstellungen der Primatsaufassung Ratzingers zum Vergleich heranzieht, dass er die Primatsidee nicht einfach als eine Entwicklung des 2. Jahrtausends betrachtet; wenn er z.B. den Primat Roms mit der „Ablösung Jerusalems durch Rom" verbindet, die sogar dem „patriarchalen Anspruch" Roms „zeitlich wie auch sachlich" vorangeht. *J. Ratzinger*, Primat, *LThK* VIII, 2. Aufl., Sp. 762. Diese Auffassung der Unterscheidung zwischen den Patriarchatsrechten und dem „apostolischen Auftrag" Roms wird sogar als Grund für die Ablehnung des Kan. 28. von Chalkedon durch die päpstlichen legaten interpretiert (ebd). Dass in diesem Punkt die Interpretation des Ostens eine ganz andere ist, erübrigt sich zu erwähnen; dies wird auch im weiteren Verlauf des Aufsatzes skizziert. Vgl. dazu auch Anm. 7.

Spaltung der Reformationskirchen.[10] Im ersten Typus wird ein Satz des Glaubens zugespitzt interpretiert, der jede andere abweichende Lehrmeinung als häretisch deklariert. Im zweiten Typus wird zwischen der Kirche als eine Heilswirklichkeit und der empirisch existierenden Kirche so unterschieden, dass die „kirchliche Organisation als geistlich belangvolle Größe nicht existiert" und daher ihre Organisation aus dem „politischen Bereich" entliehen wird.

Ratzinger bescheinigt dem Osten, dass die „grundlegende Form der Aufnahme des Wortes in der Geschichte", mit anderen Worten „wie aus dem Wort Jesu und der Apostel Kirche gebildet worden ist", oder wie „Christentum geschichtlich gestaltet wurde" intakt geblieben sind. Dagegen lastet er der westlichen Spaltung an, dass die „großkirchliche Gemeinschaft als solche nicht mehr Träger eines positiv bedeutenden Gehalts ist".[11] Grundelemente jener strukturellen Einheit, die zwischen den Orthodoxen und den Katholischen noch bestehen, sieht er vor allem im Bischofsamt, „kraft dessen sakramentaler Weihe und der damit übernommenen kirchlichen Überlieferung die Einheit mit dem Ursprung verkörpert" werden kann. Die Rolle der Person als Träger der Offenbarung wird besonders akzentuiert; die Person des Amtträgers soll die Kirche konkret verkörpern, ihre Einheit im Glauben repräsentieren.[12]

Weil nun diese strukturellen Voraussetzungen zwischen Rom und den Ostkirchen vorhanden sind, hält Ratzinger die Einheit mit diesen Kirchen prinzipiell für möglich, sogar auf der Grundlage der kirchlichen Praxis im ersten Jahrtausend. Selbstverständlich sind damit nicht alle Hindernisse der Trennung überwunden. Die Arbeit der Theologen liegt genau darin, den offenen theologischen Fragen, die Ratzinger als „Widerhaken" bezeichnet (hier u.a. das Filioque, die Unauflöslichkeit der Ehe, den Zölibat, die Praxis der Kommunion und allgemeine Sakramentenspendung), jenen inhaltlichen-praktischen-begrifflichen Schliff zu verleihen, der diese Stachel im Leibe der Kirche(n) zu entfernen und die Wunden zur ersehnten faktischen Einheit zu deuten vermag.[13]

Existiert nun eine einheitliche Vorstellung vom Primat im Westen und Osten im Sinne Ratzingers, indem er die Äußerungen des damaligen ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Athenagoras als stellvertretend für den Osten heranzieht? Es ist jedenfalls davon auszugehen, dass der Ehrenprimat, den der Osten bereit ist Rom anzuerkennen, nicht im Sinne des im zweiten Jahrtausend entwickelten Papstprimat zu verstehen ist. Was stört den Osten nun besonders an den so genannten Papstdogmen? Wie wurde dieser Vorschlag Joseph Ratzingers im Osten aufgenommen?

---

[10] Da Gunther Wenz die Aufgabe hatte, in dieser Vorlesungsreihe die zitierte Rede Ratzingers in Graz aus der Sicht der Evangelischen Theologie zu hinterfragen, beschränke ich mich auf die Erörterung im Rahmen der vorgelegten Vorschläge Ratzingers. S. auch *Gunther Wenz*, Die Große Gottesidee „Kirche". Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation, *MThZ* Sonderheft 5 (2005) 449-471.

[11] *J. Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005, S. 207.

[12] Die „martyrologische" Rolle der Person des ersten Amtträgers der Christenheit ist der Haupttenor im Aufsatz *Joseph Ratzinger*, Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes, in: *Ders.*, Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, Düsseldorf 1978, S. 165-179.

[13] Vgl. *J. Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005, S. 220.

Primat im Kreuzverhör der Interpretationen: Wo konkret befindet sich der „Stein des Anstoßes"?

Die Vorschläge Ratzingers sind seitens der Orthodoxen Theologie nicht unbeachtet geblieben. Mehr oder weniger wurden sie aber zurückhaltend bis ablehnend kommentiert. Exemplarisch hierfür soll die Stellungnahme von Anastasios Kallis, eines im Westen tätigen und für die Sache der Ökumene sonst aufgeschlossenen orthodoxen Theologen, dienen. Er findet die Vorschläge von Graz (1976) „utopisch" und „trügerisch", weil sie weiterhin die Frage des Primats nicht klären können, und demnach die „Kirchenstruktur" der Ostkirchen anzweifeln: „Wie kann die orthodoxe Kirche ein Kirchensystem akzeptieren, das in seiner Anwendung ihre Kirchenstruktur prinzipiell in Frage stellt? Wie können sich Kirchen gegenseitig in ihren Strukturen anerkennen, wenn die Anwendung des einen Systems, des päpstlichen, von seinem Selbstverständnis her Gültigkeit auch auf dem Gebiet des anderen beansprucht, da der Primat auch für Ratzinger nicht nur eine innerwestliche Angelegenheit ist"?[14] Damit wird klar, dass eine Akzeptanz der Vorschläge Ratzingers von der dringlichsten Klärung der Primatsaufassung abhängt. Welche Primatsauffassung steckt hinter diesen Vorschlägen Ratzingers? Auf welche Primatsauffassung stützt sich eigentlich der eben zitierte Vorbehalt Kallis, deren Anwendung die Kirchenstruktur des Ostens in Frage stellt? Herrscht denn Klarheit darüber, was eigentlich das Trennende in den Papstdogmen ist?

Die Stellung des Papstes in der Kirche, wird von den Orthodoxen mittlerweile als der erste Grund des Schismas wahrgenommen. Die klassischen dogmatischen Aspekte der erwähnten „Widerhaken" (Filioque, Eucharistiefeiern mit ungesäuertem Brot, Zölibat etc.), rücken erst viel später ins Blickfeld. In der Mehrheit der orthodoxen Länder wird somit die Vorstellung des Papsttums schlechthin als Trennungsgrund zwischen West- und Ostkirche gesehen.

Die Stichworte, die das Papsttum, nach den Worten Papst Pauls des VI., als „das größte Hindernis" darstellen, entnehmen die Orthodoxen vor allem aus dem I. Vatikanum. Man pflegt an den Dogmen des I. Vatikanum zwischen dem Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit zu unterscheiden.[15] Allerdings sind die orthodoxen Theologen hier geteilter Meinung, was die Prioritäten betrifft. Während einige den „Stein des Anstoßes" in der Auffassung des Jurisdiktionsprimats sehen, und die Unfehlbarkeit als Konsequenz aus dieser Primatslehre interpretieren, heben andere die Unfehlbarkeitsformulierungen hervor als den eigentlich schwerwiegenderen Grund des Dissenses zwischen Orthodoxie und Katholizismus.[16] Es ist in der Tat schwierig

---

[14] *Anastasios Kallis,* Brennender nicht verbrennender Dornbusch, Münster 1999, S. 367f. Auf eine „eigentliche Asymetrie in der Beziehung von Katholizismus und Orthodoxie" spricht Gunter Wenz an, indem er die Vorschläge Ratzingers, sogar im Vergleich zu seinen Äußerungen zu den Kirchen der Reformation, kritisch hinterfragt. *G. Wenz,* Die Große Gottesidee „Kirche". Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation, *MThZ* Sonderheft 5 (2005) 470.

[15] Die konkrete Darlegung des Jurisdiktionsprimats entnimmt man dabei dem Kap. 3 des Konzils (Denzinger 3059-3064), wobei das 4. Kap. dem Unfehlbarkeitsdogma gewidmet wird (Denziger 3065-3074).

[16] Als Beispiel für die erste Interpretation, die Gewicht auf das Jurisdiktionsprimat legt, kann man die Darstellungen bei A. Kallis nehmen. *A. Kallis,* Petrus der Fels - Der Stein des Anstoßes?, in: *Vasilios von Aristi u.a. (Hgg.),* Das Papstamt, Dienst oder Hindernis für die Ökumene, Regensburg 1985, S. 43-64. Ich habe in einer früheren Stellungnahme für die Hervorhebung der Unfehlbarkeit als den eigentlichen Stein des Anstoßes plädiert. Siehe die Besprechung in meinem Beitrag: Kann die Orthodoxe Kirche einen Petrusdienst des Papstes annehmen, in: *Johannes Brosseder - Wilm Sanders (Hgg.),* Der Dienst des Petrus in der Kirche.

diesbezüglich ein klärendes Urteil zu treffen, wenn man sich in seiner Analyse nur an den Formulierungen des I. Vatikanum orientiert. Denn auch im 3. Kapitel der dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus", wo die Rede mehr vom Jurisdiktionsprimat ist, findet man die Aufforderung der Unterordnung der „Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und Ranges" „nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen" (Denzinger 3060). Hier werden also die Sache des Glaubens und die Angelegenheiten, die die Disziplin und die Leitung der Kirche betreffen, in einem Atemzug angesprochen. Man kann ja letzten Endes die zwei Dogmen als kommunizierende Röhren betrachten. Unabhängig jedoch von der konkreten Darlegung und der kirchenrechtlichen Behandlung der entsprechenden Aussagen im I. Vatikanum, könnte man, von den ekklesiologischen Prinzipien und der Praxis der Orthodoxie her beurteilend, die Unfehlbarkeitsformulierungen als schwererwiegend betrachten: sie koppeln nämlich die „Definition" der „Glaubens- oder Sittenlehre" von der grundlegenden „Zustimmung der Kirche" ab; damit wird nicht nur die synodale Entscheidungsfindung bei der verbindlichen Formulierung der Dogmen („Definition") außer Kraft gesetzt; zudem werden die Erfahrung und das Erleben des Kirchenvolkes (consesu Ecclesiae), welche für die Orthodoxie als Rezeptionsprozess formelle Gültigkeit erlangen können, nur mittelbar, durch die Person des Papstes- wenn überhaupt- berücksichtigt.

Aufgabe dieses Beitrages ist jedoch nicht direkt die vielfältige Interpretationspalette zu den Dogmen des I. oder auch des II. Vatikanum zu präsentieren und zu kommentieren. Nicht zuletzt erfordert eine solche Aufgabe die genauere Berücksichtigung der Kirchengeschichte, nicht nur jener der alten Kirche, sondern und besonders der Umstände, die zu den Formulierungen des I. Vatikanum geführt haben.

Die Aussagen Ratzingers erlauben m.E. die zwei Papstdogmen in einem differenzierten Verhältnis zu betrachten, wenn er die Anerkennung eines Ehrenprimats für Rom seitens der Ostkirchen akzeptiert. Denn die Frage der Unterscheidung zwischen einem Ehren- und einem Jurisdiktionsprimat wird im I. Vatikanum explizit behandelt und ihre Trennung ganz klar abgelehnt (z.B. Denziger 3055). Wenn nun für die Ostkirchen die Möglichkeit der Anerkennung nur eines Ehrenprimats Rom gegenüber eingeräumt wird,[17] dann heißt dies, dass das ganze Gewicht der Primatsaussagen nicht in erster Linie dem „administrativen Recht" gegenüber gibt, will man einen klaren Bruch mit der Tradition seiner Kirche vermeiden; dies kann schwerlich die Absicht Joseph Ratzingers sein[18].

Primatstrukturen kennt jede Kirche; sie sind zwar nicht im Voraus mit den Äußerungen des I. Vatikanum kompatibel, aber das heißt längst nicht, dass sie den

---

Orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie, Frankfurt/M 2002, S. 17-42.

[17] Um so schwerwiegender und sogar zwingender wird dieses Zugeständnis, was Ehrenprimat anbetrifft, wenn man die Darstellung Ratzingers in seinem erwähnten Artikel über den Primat in Erwägung ziehen wollte. Dort wird nämlich die Frage der „Autonomie" der „Rechtsstruktur" der Ostkirchen von der Frage eines Primats gänzlich abgekoppelt: „Es wird weiterhin deutlich, dass mit dem wahren Wesen des Primats eine weitestgehende patriarchale ‚Autonomie' vereinbar ist, die an der konkreten Rechtsstruktur etwa der Ostkirchen kaum etwas zu ändern brauchte". Siehe Anm. 7, S. 763.

[18] Dies stellt Ratzinger in seinem Artikel über den Primat fest. Im Bereich des „'administrativen' Rechts" rechnet er „konkrete Rechtssetzungen des liturgischen Bereichs, Einzelheiten der Kirchendisziplin und dgl.". An dieser Stelle wird nicht zuletzt eine „weitgehende Unklarheit" sichtbar, die er selber in seinem Artikel zum Ausdruck bringt, wenn er sich fragt, worin das „genaue Wesen des Primatamtes" bestanden haben soll.

Belangen der Kirche fremd seien. Sie sind notwendig für ein geregeltes Miteinander, will das kirchliche Leben nicht in An-archie verfallen, d.h. ein Leben führen ohne Prinzipien (archai) und konkretes Haupt (arche). Die Orthodoxie regelt ihre Administrationsfragen nicht ganz einheitlich, auch wenn dieser Eindruck oft vermittelt wird.[19] Die persönliche Stellungnahme des „Ersten" in einer jeden Kirche kann keine Fragen des Glaubens verbindlich regeln, noch können schwerwiegende administrative Entscheidungen ohne die Meinung seiner Synode – in welcher Form auch immer- nicht getroffen werden. Daraus lässt sich die Geltung des Prinzips der Rezeption in der Kirche (ex consesu ecclesiae) schließen.

Wenn also das Jurisdiktionsprimat nicht im Sinne von administrativen Aufgaben interpretiert werden kann, dann muss es in einem anderen Bereich verortet werden. Im zitierten Vortrag in Graz hatte Ratzinger als Hintergrund für die strukturellen Differenzen zwischen der katholischen und der evangelischen Interpretation der Ekklesiologie die „grundlegende Form der Aufnahme des Wortes in der Geschichte" gesetzt. Hier ist die Person des Amtträgers der entscheidende Schlüssel für die Art und Weise „wie aus dem Wort Jesu und der Apostel Kirche gebildet worden ist".

Den Unterschied zu den Kirchen der Reformation hat Eberhard Jüngel auf den Punkt gebracht, als er in seinem Gespräch mit Kardinal Ratzinger in Rom kommentierte: „Wir waren uns schnell darüber einig, worüber wir vorerst nicht einig werden können, nämlich über das Verhältnis der Schriftautorität zur Amtsautorität. Ich (Jüngel) habe die Auffassung vertreten, dass der Nachfolger des Apostels nicht der Bischof ist, sondern der Nachfolger des Apostolos ist der neutestamentliche Kanon. Und in der Auslegung der Heiligen Schrift entscheidet sich dann was apostolisch ist. Das heißt: Wo schriftgemäß gelehrt und gelebt wird, da ist wahre apostolische Sukzession."[20] „Kardinal Ratzinger wendete dagegen ein, daß zur Autorität der Schrift eine Person hinzutreten müsse, die die Schrift verbindlich und vollmächtig auslegt."[21]

Wenn man nun die Autorität der Person des Bischofs als Verkörperung der Einheit seiner Kirche konsequent zu Ende denken wollte, scheint der Primat eines ersten Bischofs in der christlichen Welt eine logische Schlussfolgerung.[22] Die Kritik der

---

[19] Auf die unterschiedliche Stellung des Primats des „Ersten" in der synodalen Verfassung seiner Kirche hat neulich Metropolit Ierotheos Vlachos hingewiesen, in dem er auf Beispiele des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der orthodoxen Kirche Griechenlands zurückgriff. *Ierotheos (Metropolit von Nafpaktos)*, Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, Levadia 2002. *Ders.*, Τὰ συνοδικὰ καὶ πατριαρχικὰ κείμενα. Συνοδικὸς Τόμος 1850 καὶ Πατριαρχικὴ πράξη 1928, Levadia 2004.

[20] Hier scheint es, dass auch die orthodoxe Theologie Schritt halten kann, die, nach Kallis, zwischen den „den Einmaligkeitscharakter besitzenden Aposteln und deren Nachfolgern, den Bischöfen prinzipiell unterscheidet." *A. Kallis*, Brennender nicht verbrennender Dornbusch, Münster 1999, S. 369.

[21] Man reibt sich die Augen. Ökumene in Deutschland – Ein Gespräch mit dem Tübinger Theologen Eberhard Jüngel, *Zeitzeichen* 6 (2005) 40-42.

[22] Hier gerade scheiden sich die Geister. Diese Schlussfolgerung scheint gar nicht plausibel für einen großen Teil auch von Orthodoxen Theologen zu sein. Vgl. *Anastasios Kallis*, Brennender nicht verbrennender Dornbusch, Münster 1999, S. 361: „Wenn aber die Ortskirche als ekklesiale Grundeinheit die volle Realisierungsmöglichkeit der Heilsökonomie besitzt, bedarf sei keiner übergeordneten Konstruktion mit überbischöflichen Vollmachten. Das Modell der Einheit der Presbytergemeinden in der Ortskirche unter dem Bischof lässt sich nicht auf die Einheit der Ortskirchen unter dem Papst übertragen. Die Presbytergemeinde kann, auch wenn dort der Eucharistiefeier gewöhnlich nicht der Bischof, sondern ein Presbyter vorsteht, allein nicht existieren; aus sich selbst, ohne die Weihegewalt des Bischofs kann sie weder fortbestehen noch den Verkündigungsauftrag voll erfüllen." Die orthodoxe Theologie ist m.E. die Beweisführung schuldig, warum dieses Modell nicht weiter gedacht und getragen werden kann, wenn nämlich eine „Presbytergemeinde allein nicht existieren kann". Darauf zielen auch die Bemerkungen von *G. Wenz*, Die Große Gottesidee „Kirche". Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation, *MThZ*

Orthodoxen konzentriert sich auf die Person des Papstes als letzte verbindliche Instanz einer autoritativen Zeugung und Interpretation des Wortes, v.a. im Rahmen einer juridischen Auffassung von der Kirche (im Sinne des I. Vatikanum). Diese Verbindung zwischen geistlicher und rechtlicher Vollmacht artikuliert auch Ratzinger als Inhalt des Jurisdiktionsprimats. Er sieht Rom nicht einfach als ein Verwaltungszentrum, sondern als den Ort der „geistlichen-rechtlichen Vollmacht der Verantwortung für das Wort und die Communio". „Von geistlichem ‚Recht' und so von ‚Jurisdiktionsprimat'", schlussfolgert Ratzinger, „darf, ja muss wohl hier gesprochen werden, weil es sich um verbindliche Ordnung geistlicher Wirklichkeiten handelt".[23] Damit wird auch die Grundintention verständlich, den Jurisdiktionsprimat nicht als einen „bloßen Ehrenvorrang" zu interpretieren, sondern als „apostolisches Amt" zu akzeptieren. Wird aber mit dieser Interpretation das Gewicht nicht von den zwei Richtungen des Primats eher auf die zweite gelegt, nämlich jener der Unfehlbarkeit?

In wie weit könnte nun der Vorschlag Ratzingers aus der erwähnten Grazer Rede im Lichte dieser wenn auch exemplarischen Interpretation der Dogmen des I. Vatikanum von den Orthodoxen akzeptiert werden? Können die Orthodoxen seiner Feststellung zustimmen, dass die Art und Weise „wie aus dem Wort Jesu und der Apostel Kirche gebildet worden ist" Rom mit der Orthodoxie einigt? Jedenfalls wird klar, dass diese Darstellung des Jurisdiktionsprimats sich nicht einfach im 2. Jahrtausend erstreckt, sondern vielmehr wohl im ersten Jahrtausend ihre Anfänge und Legitimation sucht.

Die Orthodoxe Theologie lehnt die konstitutive Rolle des Amtes für die „Bildung" der Kirche nicht ab. Wobei sich diese Rolle eigentlich in die Richtung der sakramental-liturgischen Dimension der Kirche bewegt.[24] Die „Verantwortung für das Wort und die Communio" hat ihren Platz erst im Rahmen dieser liturgischen Versammlung der Kirche; sie kann von ihr nicht abgesondert werden in einer juridischen Instanz unfehlbarer Zeugung der Wahrheit. Dies bedeutet andererseits nicht, dass der Liturg nicht der authentische Zeuge des Glaubens seiner Gemeinde sein kann. Auf dieser Weise wird Kirche „gebildet", wenn nämlich die Bischöfe der Ortskirchen, die um der Einheit ihrer Kirche willen die erste Sorge tragen, sich in jenen synodalen Organen versammeln, die dann als letzte verbindliche Instanz gelten, insbesondere wenn es sich um die Formulierung von Glaubensätzen handelt. Jedoch selbst eine synodale Entscheidung, die als authentische Stimme der Kirche vernommen werden soll, wird erst in einem Rezeptionsprozess ihre volle Wirkung im Leib der Kirche entfalten können. Darin zeigt sich eben, dass der Hl. Geist die Struktur der Kirche trägt, wie es in einem Hymnus der orthodoxen Kirche zum Pfingstfest heißt (ὅλον συγκροτεῖ τὸν θεσμὸν τῆς Ἐκκλησίας). In diesem Prozess wird dann die Kraft des Geistes in vielerlei Weise gezeigt: Die Orthodoxe Kirche sieht in den Personen ihrer ehrwürdigen Lehrer

---

Sonderheft 5 (2005) 454, der die „Notwendigkeit der Institution eines übergemeindlichen Dienstes der Episkope" nicht in Frage stellt (*G. Wenz,* a.a.O., S. 460). Wenn die Orthodoxe Kirche das Priesteramt als Abbild/ Typos der Parusie Christi sogar auf die Eucharistie hin deutet, dann sollte es m.E. keine großen Hindernisse für die Stellung eines ersten Bischofs in der Kirche geben. Das Problem stellt sich erst recht, wenn wir die weiteren und konkreten Funktionen dieses Primats zu hinterfragen beginnen.

[23] *J. Ratzinger,* Art. Primat, *LThK* VIII, 2. Aufl., Sp. 763.

[24] Die Ursächlichkeit zwischen Priestertum und (Eucharistie-)Sakrament untersucht *Ioannis Zizioulas* (heute Metropolit von Pergamon), Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie, in: *H. Vorgrimler (Hg.),* Der priesterliche Dienst. Amt und Ordination in ökumenischer Sicht, Freiburg 1973, S. 73-113.

und insbesondere ihren Heiligen die letzten authentischen Zeugen der Wahrheit ihres Glaubens. Kann in der Reihe dieser authentischen Zeugen dem Bischof von Rom jener Ehrenprimat des Dienstes der Verkündigung und der Communio zuerkannt werden? Was wären konkret die Dienste, die der erste Bischof der Christenheit zu leisten hätte?

Zu den positiven Stimmen bezüglich der Vorschläge Ratzingers von 1976 gehört ohne Zweifel jene von Damaskinos Papandreou. Der orthodoxe Metropolit stimmte Ratzingers Erwägung zu, dass bei Aufnahme der Kommunion ohne Vorbedingungen der Osten „nicht auf die entfaltete Primatsstruktur des Westens verpflichtet werden muss", während er (der Osten) seinerseits anerkenne, „daß der Westen trotz der Primatslehre prinzipiell die episkopale Struktur nicht verlassen hat"[25]. Metropolit Damaskinos nach ist aber erforderlich, dass der Papst „den primatialen Anspruch von 1870 (iurisdictio in omnes ecclesias) dem Osten gegenüber nicht mehr erhebt" und dass in der Römisch-katholischen Kirche die altkirchliche apostolische Struktur voll zur Geltung gebracht wird, d.h.: die episkopale Ordnung, die der Westen infolge der Primatslehre nicht mehr aufrecht erhalten konnte, die jedoch vom II. Vatikanum wieder betont wurde, ebenso die Konziliarität, die zum Wesen der Kirche gehört.

In diese Richtung haben sich auch die anderen Wortmeldungen von Orthodoxen bewegt. So der Kirchenhistoriker Feidas aus Athen, der die Basis einer Verständigung in der ausformulierten Bereitschaft Roms sieht, den Primat unter den Bedingungen der gemeinsamen Überlieferung des 1. Jahrtausends zu interpretieren.[26] Bei dem vorbereitenden Treffen der orthodoxen Delegation für die Wiederaufnahme des offiziellen Dialogs mit der Katholischen Kirche, hat auch der ökumenische Patriarch Bartholomaios für eine Besinnung auf das 1. Jahrtausend plädiert, als Maßstab gerade für die bevorstehenden Debatten über die Papstdogmen.[27]

Ist man aber sich einig darüber, was das erste Jahrtausend betrifft? Denn auch der heutige Papst hatte in seinem erwähnten Vorschlag die Ostkirchen an die Praxis des Primats des ersten Jahrtausends erinnert. Kann also das erste christliche Jahrtausend als Maßstab gelten?

„Neuer Wein in alten Schläuchen"? Das Beispiel des ersten Jahrtausends als Maßstab für die Zukunft?

Vorausgesetzt der heutige Papst Benedikt XVI. würde seinen Vorschlag wiederholen[28], den er als Professor der Universitätstheologie formuliert hatte, nämlich

---

[25] *(Metropolit) Damaskinos Papandreou,* Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, in: *J. Ratzinger (Hg.),* Dienst an der Einheit, 1978, 152ff. und 154f. Vgl. auch *Ders.,* Petrusdienst und Primat, *Theologische Quartalschrift* 178 (1998) 97-111.

[26] Diese Vorschläge formuliert Feidas in seinem ausführlichen Kommentar der Enzyklika des verstorbenen Papstes Johannes Paul II., *Vlasios Feidas,* Die päpstliche Enzyklika Ut unum sint und die Perspektiven des theologischen Dialoges zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, *Episkepsis* 569 (1999) 7-18. S. auch über die neuere Darstellung betreffens der orthodoxen Theologie zum Primat: *Waclaw Hryniewicz,* The cost of unity: the papal primacy in recent Orthodox reflection, *The journal of Eastern Christian studies* 55 (2003) 1-27. *Norbert Weigl,* Petrusdienst: Chance oder Hindernis? Die Aussagen der Enzyklika "Ut unum sint" im Lichte einiger Reaktionen orthodoxer Theologen, *Catholica* 57 (2003) 287-308. *Colin Davey,* Statements on primacy and universal primacy by representatives of the Orthodox Churches, *One in Christ* 35 (1999) 378-382: *Mesrop G. Grigorean,* Der Primat des Nachfolgers des Apostels Petrus aus der Sicht der orientalisch-orthodoxen Kirchen, *Theologische Quartalschrift* 178 (1998) 84-97.

[27] Die Ansprache des ökumenischen Patriarchen auf der Webseite des ök. Patriarchats: www.ec-patr.org.

[28] *Heinz Schütte,* Benedikt XVI. - „Diener aller Diener". Papst der Einheit in der Wahrheit und in der Liebe, *Der Christliche Osten* 60 (2005) 230-232, verweist auf eine frühere Äußerung Ratzingers, wo es bestätigt

dass „Rom vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern muss, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde", und angenommen die Orthodoxe Welt hätte die Entwicklung Roms des zweiten Jahrtausends akzeptiert, könnte dies die Formel für die Einigung der Kirchen sein, konkret der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen? Könnte unter diesen Voraussetzungen das erste Jahrtausend als gemeinsame Basis geltend gemacht werden? Kann man dann von einer strukturellen Einheit zwischen Orthodoxie und Katholizismus sprechen, wie der Vorschlag von Ratzinger anzunehmen scheint?

Der Osten hat seine kirchlichen Strukturen auf die Theorie der „Pentarchie" gebaut, nämlich auf die Selbständigkeit jeder autokephalen Kirche, die aber ihre „Orthodoxie" immer wieder in (ökumenischen) Synoden zu verifizieren hatte. Eintracht und Einmütigkeit kann nur in einer synodalen Entscheidung formuliert werden. Doch diese Theorie der Pentarchie[29] ist selbst ein Konstrukt der Geschichte, die immer wieder ihre Funktionsfähigkeit unter Beweis zu stellen hatte; im Osten hatte es ja noch vor der Gründung Konstantinopels viele ehrwürdige alte christliche Zentren gegeben. In der byzantinischen Geschichte konnte die Pentarchie noch funktionieren, wenn auch nicht immer konfliktfrei; man darf aber hier nicht außer Acht lassen, dass das byzantinische Reich den Einheitsrahmen für die Tätigkeit der - welcher Art auch immer - kirchlichen Autonomie stellte. Andererseits konnte dieses Prinzip eine gewisse Balance zwischen den Kirchen garantieren, so dass keine Kirche den anderen ihre Vorstellungen aufzwingen konnte. Sobald die einheitsstiftenden Rahmenbedingungen des byzantinischen Staates nicht mehr in der Lage waren, den Kirchen ihre Obhut zu gewähren, etwa weil inzwischen neue mächtige Reiche im Westen entstanden sind, wie das Reich der Karolinger, oder als das Reich Zeichen der Schwäche zeigte, und die Kirchen diese Lücke mit starken Persönlichkeiten zu schließen versuchten, blieben Konflikte unausweichlich. Die Spaltung zwischen der Ost- und Westkirche (1054) ist größtenteils auf den Antagonismus zwischen rivalisierender Kaiser- und Kirchenthrone im Westen und im Osten zurückzuführen[30]. Die Theorie der Pentarchie war für die Orthodoxen jedes Mal das Ideal, das jeden Antagonismus auszugleichen und zu entschärfen suchte. Es ist daher verständlich, wenn Orthodoxe Theologen in der neueren Zeit auf die Pentarchie zurückgreifen, um den Jurisdiktionsansprüchen Roms entgegen zu treten.[31]

---

wird, dass er seine „theologischen Ansichten nicht geändert" hat. Ebenso bestätigt der ökumenische Patriarch Bartholomaios in Graz (18. Juni 2004) bezüglich der Vorschläge von 1976 von Ratzinger, dass auch die „Äußerungen unseres großen Vorgängers, des verewigten Patriarchen Athenagoras nach wie vor gelten". Zitat in *G. Larentzakis*, Zukunftsweisende Ökumene. Papst Benedikt XVI. und orthodoxe Hoffnungen, *KNA/ÖKI* 17 [26.4.2005] 8-9.

[29] Zur Pentarchie vgl. *Ferdinand R. Gahbauer*, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Frankfurter Theologische Studien 42), Frankfurt 1993. *Vlasios Feidas*, Die Institution der Patriarchenpentarchie, Bd. I: Voraussetzungen für die Bildung der Institution vom Anfang bis 451, Athen 1969; Bd. II: Historisch-kanonische Probleme der Funktion der Institution, Athen 1970, S. 451-553. *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, S. 73-78.

[30] Besonders erhellend in dieser Richtung, um das Zusammenwirken der politischen und kirchenpolitischen Kräfte bezüglich der Spaltung von 1054, sind m.E. die Ausführungen von *Axel Bayer*, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Köln 2002.

[31] Vgl. *A. Kallis*, Brennender nicht verbrennender Dornbusch, Münster 1999, S. 367: "So lange Rom nicht bereit ist, das Prinzip der Pentarchie zu akzeptieren und auf die Ausübung überpatriarchaler Rechte über den Osten zu verzichten, erscheinen alle diesbezüglichen Modelle als theologische Verankerungen, die zwar bei vielen ökumenische Hoffnungen wecken, nicht jedoch eine reale Chance für die Einheit bieten".

Andererseits, wenn diese „Idee der fünf Patriarchate" von der Katholischen Theologie nicht nur angezweifelt, sondern als das „eigentliche Unheil in der Auseinadersetzung von Ost und West verstanden wird" [32], frage ich mich, welche Bedeutung dann die Rückbesinnung auf die Geschichte des ersten Jahrtausends hat?

Die orthodoxen Kirchen bestehen auf ihre Darstellung, dass die Stellung Roms als die Erste im Liebesbund der Kirchen (hier hat die Theorie der Pentarchie ihren Wert) ein freier war und keine juridisch fixierte Praxis.[33] Wie zwischen den Brüdern und Schwestern in einer Familie dem ersten eine gewisse Priorität oder die ehrwürdige Achtung von Seiten der anderen zukommt, so wurde auch Rom allmählich die Rolle des Ersten zuteil, eine Rolle, welche durch das Blut des Martyriums vieler Heiligen befestigt wurde, vor allem aber weil in dieser Stadt die ersten Apostel, Petrus und Paulus, ihr Leben für den neuen Glauben geopfert haben, und nicht zuletzt, weil Rom die erste Hauptstadt des Reiches war.

Auch diese Version des Ostens wird vom Westen nicht akzeptiert, wenn sich im Westen allmählich eine Theorie der Petrusnachfolge zu formieren beginnt.[34] Von einer einheitlichen Interpretation dessen, was ein Ehrenprimat auch im ersten Jahrtausend war, kann also nicht die Rede sein.

In seiner Interpretation der Petrustheologie und Successio Petri kommt Ratzinger zu einer sehr interessanten Aufteilung der möglichen geschichtlichen Antworten, sogar bezogen auf das erste Jahrtausend: Neben der römischen Petrus-Tradition und der Antwort der Reformation, die „im Glauben der Gemeinde die Petra (Fels) des Glaubens sieht" zählt er weitere zwei Darstellungen, beide aus der Geschichte des byzantinischen Christentums. Die erste (zweite in seiner Aufzählung) bezieht die ganze „Vollmachtstradition", die sogar „mit dem Petrusnamen verknüpft ist", auf den Kaiser in Konstantinopel. Die zweite (dritte) Antwort sieht er in einer „pneumatologischen Lösung", die die Realisierung der Petrus(Glaubens)-Nachfolge insbesondere in den Reihen der Mönche sucht. Wenn er sie auch mit einer gewissen Sympathie betrachtet, stellt er fest, dass sie „für sich allein nicht bestehen kann". Als „Alternativen" bleiben also, nach Ratzinger, entweder „dem Staat die irdische Alleinmacht (und Allmacht)" zuzusprechen, oder aber „mit der ‚römischen' Lösung das Papsttum als das ohnmächtig-mächtige Gegenüber zur weltlichen Macht" aufzurichten.[35]

Ungeachtet dessen, dass die Ausführungen über den Osten nicht dem Selbstverständnis der byzantinischen Kirchen entsprechen, die stets zwischen der

---

[32] *J. Ratzinger,* Primat, Episcopat und successio apostolica, in: *Karl Rahner - Joseph Ratzinger (Hgg.),* Episkopat und Primat, Freiburg - Basel - Wien 1961, S. 37-59, hier S. 56.

[33] Eine der großen Verfechter der eucharistischen Ekklesiologie, in der die Kirche mit der Gemeinde identifiziert wird, wo die Eucharistie gefeiert wird, konnte sich durchaus einen ersten Diener dieser eucharistischen Vision vorstellen, jedoch unter bestimmten Voraussetzungen: „Wenn es in der Kirchengeschichte jemals eine Zeit gegeben hat, in welcher das Sprichwort ‚Roma locuta, causa finita' den Tatsachen entsprochen hat, dann war es die Zeit, als die römische Kirche noch keinerlei jurisdiktionelle Macht besaß". *N. Afanasieff,* Das Hirtenamt der Kirche. In der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: *B. Bobrinskoy u.a. (Hgg.),* Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, S. 7-66, hier S. 55.

[34] Im Hinblick auf die alte Kirche bemerkt W. de Vries: „Aber diese Primatsauffassung (des Papstes Damasus) passte ganz und gar nicht in das ekklesiologische Konzept des Basilius, demzufolge die kirchliche Hierarchie wesentlich eine Koinonia von gleichberechtigten Bischöfen ist, die im Glauben und in der Liebe unter dem einen Haupt Jesus Christus geeint sind. Für ein sichtbares Haupt der Kirche hat Basilius einfach kein Verständnis". Zitat bei *Anastasios Kallis,* Brennender nicht verbrennender Dornbusch, Münster 1999, S. 368.

[35] *J. Ratzinger,* Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, Düsseldorf 1978, S. 174.

Macht des Kaisers und den Rechten der Kirche zu unterscheiden versuchten [36], scheint die Alternative Ratzingers doch überzeugend, sobald sich die Lösung über einen Kaiser, der sich um die Kirche kümmert, nicht mehr anbietet, wenn auch in einer vereinfachten, etwas pauschalisierenden Weise. Für die Sorge der Einheit in der ganzen Kirche ist dann ein Petrusdienst notwendig. Jedoch wäre die Versuchung hier, dass die weltliche Macht die Maßstäbe für die kirchliche Organisation liefert. Welche wäre nun die angemessene Form für die Ausübung dieses Dienstes?

Visionen für die Kirche des 3. Millenniums

Die bisherige kurze Hinführung konnte vielleicht zeigen, wie kontrovers der Dialog geführt wird und sich die Geister auch über das erste Jahrtausend scheiden. Die Stellung Roms innerhalb der Gemeinschaft der alten Kirchen kann in Bezug auf den Jurisdiktionsprimat keine Homogenität aufweisen; diese Stellung war auch den vielfältigen Umwälzungen der Geschichte ausgesetzt und entsprechenden Veränderungen unterworfen - ganz zu schweigen von den vielfältigen und kaum einheitlichen Interpretationen, welche diese Veränderungen im Bewusstsein der Kirchen nach sich zogen.

Andererseits existiert nun im Osten das berühmte Prinzip der Pentarchie in einer erweiterten und sicherlich durch die nationalen orthodoxen Kirchen differenzierteren Form als das in der Kirche des 1. Jahrtausends der Fall war.[37] Mittlerweile kennt die Orthodoxie 14 bzw. 16 autokephale Kirchen, und diese Zahlen kann man, zumindest theoretisch, nicht als endgültig betrachten. Wie soll nun die Einheit in dieser Vielfalt funktionieren? Hat die Orthodoxie aus ihrem bisherigen Leben in der Vielfalt der autokephalen Kirchen nur positive Erfahrungen zu vermelden? [38]

Die Vorschläge Ratzingers könnten unter gewissen Voraussetzungen ein Angebot für die Einheit mit der Orthodoxen Welt sein. In diesen Vorschlägen kann man durchaus eine Selbstbegrenzung des Jurisdiktionsprimats Roms sehen. Damit wird weiterhin die Autonomie der autokephalen Kirchen in ihrer strukturellen Verfassung gewährleistet. Man kann annehmen, dass wenn Rom vom Osten nichts mehr verlangt als was im ersten Jahrtausend galt, damit die Vorstellung des Ostens über diese Geltung ausschlaggebend sein wird. Und wenn der Osten die Entwicklung im Westen nicht anathematisieren soll, dann würde das bedeuten, dass keine neuen dogmatischen Entscheidungen in der Kirche getroffen werden, die nicht ex consesu ecclesiae wären.

---

[36] Über das System der „Synallilie", d.h. eines geordneten Miteinanders zwischen Kirche und Staat in Byzanz untersucht *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, St. Ottilien 2005, S. 45-61.

[37] Die Kirchen des Ostens haben ihrerseits inzwischen längst diese Erfahrung der jurisdiktionellen Macht gemacht: z.B. bei der Anerkennung der Autokephalie einer Kirche, oder in den Kirchen ihrer Diaspora, wobei die Anwendung des bekannten 28. Kanons der vierten ökumenischen Synode von Chalkedon die Orthodoxie nicht frei von Konflikten lässt. Der Athener Professor Evangelos Theodorou bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt: „der Primat ist auch ein Problem der Orthodoxie, in der es – sozusagen - nicht einen Papst, sondern viele Päpste gibt", *E. Theodorou*, Der päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition, in: *A. Rauch - P. Imhof (Hgg.)*, Das Dienstamt der Einheit der Kirche, St. Ottilien 1991, S. 183-219, hier S. 212.

[38] Probleme der Autokephalie in der heutigen Orthodoxie, sogar mit Beispielen aus Deutschland, bespricht *Anastastios Kallis*, „Zu einem Leib getauft, Juden oder Griechen ..." Stand und Perspektiven der orthodoxen Kirche in Deutschland, *KNA-ÖKI* 2 [10.01.2006] Thema der Woche.

Doch damit wären quasi alles beim alten geblieben, vielleicht mit einer leichten Korrektur: dass jetzt Rom die Autonomie der Ostkirchen nicht in Frage stellt. Diese Lösung könnte als eine vorübergehende Lösung durchaus wertvolle Dienste erweisen, so z.B. könnte sie helfen, die Eucharistiegemeinschaft wiederherzustellen. Damit wäre jedoch das Problem der Einheit der Kirchen nicht soweit gelöst, dass wir unsere heutige Welt als eine Kirche hätten präsentieren können. Die Suche nach dem Inhalt des Ehrenprimats, den die Ostkirchen dem Papst bereit wären anzuerkennen, würde von neuem beginnen, wenn auch unter besseren Voraussetzungen, denn das Ärgernis der Trennung wäre überwunden.

Nichts Geringeres als die Hoffnung und die Vision für die Einheit der Kirchen im begonnenen 3. Millennium werden nun zur Debatte gestellt. Ich finde, wir haben den Blick eindimensional auf die Vergangenheit fixiert. Das Modell der Kircheneinheit im ersten Jahrtausend kann uns vielleicht in der einen oder anderen Hinsicht behilflich sein und inspirieren, besonders wie die Vielfalt in der Einheit des einen Glaubens möglich sein kann. Es kann aber nicht immer eine effektive Basis für eine Zukunft liefern, die ganz anders aussieht als diejenige des 1. Millenniums.

Ich plädiere für eine neue, schöpferische Auseinandersetzung mit der Gegenwart und der Zukunft. Der in die Vergangenheit orientierte Blick vermag nicht unseren Horizont in seiner Ganzheit zu erfassen und abzudecken. Die alte Trennung des Römischen Reiches in West und Ost existiert nicht mehr. Können wir Orthodoxen unsere Zukunft immer noch mit den Augen des byzantinischen Reiches betrachten?

Die Europäische Perspektive ruft z.B. die christlichen Kirchen dazu auf, neue Modelle der Kircheneinheit zu erproben. Die Globalisierung stellt darüber hinaus eine viel größere Verantwortung der Kirchen für die eine Welt dar. Wenn die Welt immer wieder neue Wege für ihre Einheit findet - ich möchte hier nicht von den negativen Begleiterscheinungen dieses Bestrebens sprechen, die oft in der letzten Zeit eine ernst zu nehmende Bedrohung darstellen, dürfen dann die christlichen Kirchen auf ihre Selbständigkeit und Autokephalie in der heutigen Form beharren? Wie können wir dann Zeugnis von der Hoffnung in uns ablegen (1 Petr 3,15), eine Hoffnung, die vor allem nach der Einheit aller in dem einen Leib unseres Herrn dürstet?

Es ist also die Bildung eines neuen Bewusstseins gefordert, welches adäquat den vielfältigen und komplexen Problemen unserer Welt mit christlicher Überzeugung entgegentreten kann. Das Modell einer autoritativen, unfehlbaren Kirche, sogar in ganz weltlichen Angelegenheiten, ist keine für die Zukunft der Welt viel versprechende Alternative, die man der vielfältigen Zerstreuung als Gegenpol entgegenhalten möchte. Hier ist also eine vielseitige und tief greifende Änderung gefragt und nicht ein Kompromiss kirchenrechtlicher Kompetenzen.

Die Versinnbildlichung der Einheit der Christen kann und soll sich den Diensten eines Vorstehers bedienen, der mitten in seinen Mitbrüdern im Amt die Einheit besonders liturgisch-doxologisch nach innen und nach außen repräsentieren kann. Sicherlich müsste diese Repräsentation auch mit konkreten Befugnissen ausgestattet sein, damit sie überhaupt funktionsfähig ist.

In dieser Richtung vermögen die Vorschläge Ratzingers aus seiner erwähnten Grazer Rede sehr gut vorzudringen, wenn die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts nicht für die „einzige mögliche und allen Christen notwendige anzusehen" wäre. Indem er die „Abgrenzung" zwischen einem Rechtsprimat und einem

apostolischen Amt eines Petrusdienstes als eine „Aufgabe der Zukunft" skizzierte[39], kann er diesen seinen Vorschlägen nun als Papst vielleicht konkrete Gestalt verleihen. Das wäre die große Chance und Vision für die Kirche im dritten christlichen Millennium.

Bei der Huldigung des Papstes mit dem Polychronion, nach dem Ritus der Unierten Kirchen, habe ich in meiner Muttersprache mitgesungen und mitgebetet: wenn auch mit gehaltener Stimme, weil das Herz gespalten ist. Wollen wir hoffen, dass wir bei der nächsten Amtseinführung vor den Augen der Welt wirklich mit einer Stimme und mit einem Herzen (en eni stomati kai mia kardia) den neuen Papst in seinen Petrusdienst einführen können.

[39] *J. Ratzinger*, Art. Primat, *LThK* VIII, 2. Aufl., Sp. 763.

Die große Gottesidee „Kirche". Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation

von Gunther Wenz, München

Münchener Ekklesiologiekonzept 1951: Kirche als institutionell formiertes sacramentum corporis Christi

Im Sommer 1951 legte Joseph Ratzinger der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eine Preisarbeit vor, die als Dissertation angenommen und im Frühjahr 1954 unter dem Titel „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche" veröffentlicht wurde. Dass die Ergebnisse der historischen Studie systematische Grundlinien erkennen lassen, die Ratzingers Ekklesiologie nachhaltig bestimmen sollten, hat der Autor selbst in einem Vorwort zur 1992 erfolgten Neuauflage des Werkes[1] in wünschenswerter Deutlichkeit bestätigt. Während die Wendung „Haus Gottes" thematisch eher am Rande steht, da es sich bei ihr lediglich um ein bildliches Verdeutlichungsmittel der Sache handle, die in anderen Begriffen greifbarer werde, wird Augustins Volk-Gottes-Begriff als ekklesiologisch zentral und sachlich höchst gewichtig eingeschätzt. Allerdings zeigt sich, dass der Sinngehalt dieses Begriffs nur dann angemessen zu erfassen ist, wenn er in Zusammenhang mit dem Corpus-Christi-Gedanken gebracht und von diesem her begründet wird. Kirche, so Ratzingers zentrale These, ist Volk Gottes „nur im und durch den Leib Christi" (S. XIV).

Mit dieser These wurde rückblickend der Anspruch verbunden, nicht nur eine Tendenz katholischer Zwischenkriegsekklesiologie, sondern antizipativ auch eine bestimmte Auslegungstendenz der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils korrigiert zu haben.[2] Was Augustin betrifft, so ist die Kirche als Volk Gottes nach

---

[1] *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. In einem ersten Abschnitt der Monographie werden die Grundlagen von Augustins Kirchenverständnis thematisiert, wie sie in seinem frühen ekklesiologischen Denken bis zum Jahr 391 und im Kirchenbegriff der afrikanischen Tradition namentlich bei Tertullian, Cyprian und Optatus von Mileve gegeben sind. Ein zweiter Abschnitt entfaltet sodann die Ekklesiologie des reifen Augustin in Frontstellung gegen die Häretiker und Schismatiker des gnostischen Manichäismus und des Donatismus einerseits sowie gegen das römische Heidentum andererseits.

[2] Aktuelle Bezüge werden auch im Vorwort zur 1992 erschienenen Neuauflage von Ratzingers 1959 erstmals publizierter Münchener Habilitationsschrift über „Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura" hergestellt. Sie betreffen vor allem die sog. Befreiungstheologie. Diese stehe nicht nur in Gefahr, unter Berufung auf den Volk-Gottes-Begriff die Volkskirche in einen Gegensatz zur sakramental-hierarchisch verfassten Kirche zu bringen, sie pflege in Teilen zugleich eine christliche Utopie innerweltlicher Vollendung, die an Geschichtsspekulationen und Endzeitvorstellungen Joachims von Fiore erinnere, deren differenzierte Kritik ein zentrales Anliegen Bonaventuras darstelle. Zwar habe Bonaventura das Anliegen

Ratzinger unzweifelhaft eine sakramentale Größe, deren eigentümliches Sein weder nach Weise eines empirischen Realismus noch abstrakt idealistisch, also im Sinne einer civitas platonica zu erfassen sei. Zwar mag es anfangs gelegentlich so scheinen, als trenne Augustin die ecclesia sancta als die Schar der wahrhaft Heiligen und zur ewigen Herrlichkeit Prädestinierten von der Realgestalt der weltumspannenden ecclesia catholica ab. Doch in Wahrheit habe er den doppelten Kirchenbegriff niemals vertreten, den ihm die Donatisten zu seiner Zeit und liberal-protestantische Theologen in der Neuzeit gerne unterstellten. Denn obgleich die Sünder ihr als der wahren Kirche der Heiligen nicht wirklich bzw. nur in der Gliedschaft jenes Scheins zugehören, der dem mundus sensibilis im Unterschied zum mundus intelligibilis eigentümlich ist, kann es doch nach Augustin „nicht Sache der Kirche (sein), diese Sünder auszustoßen, weil es nicht ihre Sache ist, den Fleischesleib abzulegen, sondern die Sache des Herrn, der sie auferwecken und zu ihrer wahren Heilsgestalt formen wird" (S. 146). Im weiteren Entwicklungsgang der augustinischen Ekklesiologie verschafft sich diese Einsicht nach Ratzinger dadurch immer klarere Geltung, dass die Einheit des Volkes Gottes, welches die Kirche ist, konsequent vom Leib-Christi-Mysterium und nicht primär von der Verfasstheit der einzelnen Kirchenglieder und ihrer Gemeinschaft her begründet wird.

Ihrem Ursprungssinn gemäß besagt die Formel „communio sanctorum" sakramentale Gemeinschaft des Leibes Christi, um erst von daher auch die Volk-Gottes-Gemeinschaft derer zu bezeichnen, die durch ihre eucharistische Christusteilhabe dazu bestimmt sind, in heiligmäßiger Liebe zusammenzuleben. Dieses ekklesiologische Verständnis der Alten Kirche ist nach Ratzinger bei Augustin vorausgesetzt und inhaltlich voll erhalten geblieben. Dabei gilt folgender Grundsatz: Mit Christus, dessen Leib sie eucharistisch empfängt, sakramental vereint, ist die Kirche selbst Leib Christi und Glied am Leibe Christi mithin nur derjenige, welcher in die Eucharistiegemeinschaft der Kirche eingegliedert ist. „Die Vereinigung des Menschen mit Christus ereignet sich also nicht einfach zwischen dem Glaubenden und Gott, der Weg zum Geiste Christi ereignet sich *niemals* direkt, sondern immer nur durch das Eingehen in den Leib Christi, in die Kirche. Dies ist also nun die eigentliche

---

Joachims keineswegs pauschal verdammt. „Er war freilich unerbittlich in der Ablehnung von Bestrebungen, die Christus und Geist, christologisch-sakramental geordnete Kirche und pneumatologisch-prophetische Kirche der neuen Armen zu teilen versuchten und dabei in Anspruch nahmen, Utopie durch ihre Lebensform selbst vergegenwärtigen zu können" (*J. Ratzinger*, Vorwort zur Neuauflage, in: *Ders.*, Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura, St. Ottilien 1992). Neben Augustins Werk „De civitate Dei" stellen die „Collationes in Hexaemeron" des Bonaventura einen zweiten Höhepunkt christlichen Geschichtsdenkens dar. Ratzinger erarbeitet die Geschichtsschemata der „Vorträge zum Sechstagewerk" und die eschatologische Stellung, die Franziskus und sein Orden in ihnen einnimmt, in offenbarungstheologischer Perspektive. Dabei zeigt sich, dass Bonaventuras endzeitlicher Offenbarungsbegriff eine Synthese mystischer, kosmisch-hierarchischer und geschichtlicher Ordnungskomponenten darstellt, die sich vor allem in zweifacher Hinsicht signifikant von den Gedanken Joachims bzw. der vorbonaventuranischen franziskanischen Joachiten unterscheidet: Die Begrenzung der Erscheinung Jesu Christi auf das zweite Zeitalter wird abgelehnt, die trinitarische Schematik der Geschichtseinteilung entsprechend problematisiert. Jenseits der Alternative zirkulärer und linearer Darstellungen der Zeit und des Geschichtsverlaufs erfasse Bonaventura den Fortgang göttlicher Ökonomie als einen Aufstieg, der sich spiralisch entwickle. Dabei bleibe die Mittelstellung Jesu Christi im Kreis der von Gott zu Gott verlaufenden Weltgeschichte ebenso gewahrt wie die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der geschichtlichen Ereignisse, für welche die irdische Erscheinung des Logos in der Geschichte einen Tatsachenbeleg biete. Die strikte Ablehnung der philosophischen Annahme einer Ewigkeit der Welt, in welcher sich der Gang der Dinge mit Schicksalsnotwendigkeit vollziehe, gehört in diesen Zusammenhang.

Art, wie der Mensch eins wird mit Christus: Indem er eins wird mit der Kirche." (S. 210) In der Erkenntnis dieses Sachverhalts liegt nach Ratzinger „zugleich ein ganz tiefer Unterschied des augustinischen Glaubensbegriffs gegenüber dem lutherischen" (ebd., Anm. 63), bei dem eine innere Einbeziehung des strengen Ich-Du-Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott in das Wir der Kirche angeblich nicht nur fehlt, sondern förmlich ausgeschlossen wird. Die These, die in Ratzingers Oeuvre wiederholt und in mancherlei Variationen begegnet, ist hier lediglich zur Kenntnis zu geben und nicht zu kommentieren. Offen bleiben soll auch die Frage, ob Augustins historische Beurteilung von Ketzertaufe und Donatisteneucharistie nicht weitaus schwierigere Probleme beinhaltet, als Ratzinger dies zugestehen möchte (vgl. S. 157f., Anm. 78).

In der kirchlichen Feier der Eucharistie ist der Leib Christi wirklich gegenwärtig und die Kirche selbst wahrhafter Leib Christi, durch welchen die Kirchenglieder vereint und zum Volke Gottes zusammengeschlossen werden. Nicht nach Weise mystischer Innerlichkeit, sondern sakramental im Sinne realer Präsenz des Bezeichneten im Zeichen muss der den Volk-Gottes-Begriff fundierende ekklesiologische Leib-Christi-Begriff daher nach Ratzinger verstanden werden. Damit ist ein Motiv benannt, das wie ein roter Faden seine Lehre von der Kirche fernerhin durchzieht. Mit leidenschaftlicher Emphase hat Ratzinger seither immer wieder den leibhaften Zusammenhang betont, der die Kirche mit dem Corpus Christi verbindet und sie zum Sakrament des Seins Gottes in der Welt und zum Realsubjekt der christlichen Tradition und des christlichen Glaubens in Raum und Zeit werden lässt. In den Credo-Formeln der Symbole spricht sich demgemäß kein individuelles Glaubens-Ich, auch kein Kollektiv, sondern das Ich der Kirche aus, welches dem Glauben der einzelnen Glaubenden vorhergeht und ihn allererst ermöglicht. Die Subjektivität der Kirche ist weder empirisch zu fassen noch eine bloße Idee, sondern eine sakramentale Größe, die, so die Grundannahme, den Gegensatz von Empirismus und Idealismus prinzipiell hinter sich lässt. Sie liegt der Communio der Gläubigen als ihre Basis zugrunde, bedingt die elementare Wir-Struktur des Glaubens und verhält sich zu den Gläubigen wie ein Leib zu seinen Gliedern oder wie eine Mutter zur Schar ihrer Kinder.

Als das im Ursakrament Jesu Christi fundierte Grundsakrament ist die Kirche zugleich die Basis aller Einzelsakramente: Sie ist das Sakrament der Sakramente, da diese Vollzugsweisen der Sakramentalität der Kirche sind. Wie dies sakraments- und eucharistietheologisch präzise zu verstehen ist, ist eine schwierige Frage, die durch den Hinweis nicht leichter wird, demzufolge die Kirche, indem sie den Leib Christi eucharistisch empfängt, auf sakramentale Weise selbst dieser Leib sei. Klar ist zumindest, dass die Kirche durch ihr Haupt Christus in der ihr eigentümlichen Subjektivität allererst konstituiert wird. Sie konstituiert sich keinesfalls selbst, sondern weiß sich von ihrem Herrn schlechterdings abhängig und durch ihn sich selbst ganz gegeben. Ihr Ureigenstes findet sie nicht in sich, sondern in Christus, der den einzigen Grund und Inhalt ihres Selbstbewusstseins ausmacht. Das kirchliche Selbstbewusstsein kann daher an sich selbst weder theoretisch noch praktisch, sondern nur im Vollzug jenes religiösen Geschehens erfasst werden, das seinen Inbegriff ausmacht: in der gottesdienstlichen Feier, in welcher zu Christus und mit ihm zu Gott gebetet wird. Der Gottesdienst ist der Ort, in dem das kirchliche Wesen real in Erscheinung tritt, und ohne diese Erscheinung kann vom Wesen der Kirche realiter nicht die Rede sein.

Diesen systematischen Befund findet Ratzinger durch Augustins Ekklesiologie historisch bestätigt. Nach Maßgabe des Bischofs von Hippo Regius sei die Kirche zwar nicht in der Weise sichtbar, dass sich ihr wahres Wesen aus dem faktischen Sein ihrer Glieder unverborgen erkennen lasse. Denn als wahrnehmbare Erscheinung bleibe die Kirche ein corpus permixtum, das eine trennungsscharfe Abgrenzung von sündig und heilig empirisch nicht ermögliche. Gleichwohl ist das wahre Wesen der Kirche nicht einfach unsichtbar und ihr Begriff keine bloß ideale Größe. Denn was die Kirche ihrem Begriff und ihrem Wesen nach ist, wird im Zusammenhang der Eucharistie offenkundig: die communio sanctorum sakramentaler Christusgemeinschaft. An ihrem sakramentalen Charakter hat sich daher auch die konkrete Verfassungsgestalt der Kirche auszurichten. Jede Ablösung des Kirchenrechts von der Sakramentalität der Kirche lehnt Ratzinger ab. Die Verfassung der Kirche, so wird unter Bezug namentlich auf Augustins civitas-Dei-Konzept betont, ist von kategorial anderer Art als die Ordnungen dieser Welt. Das gilt nicht nur im Hinblick auf das heidnische Rom, das sich im Kaiserkult selbst vergötterte, sondern auch im Hinblick auf jede Form einer civitas terrena, von der sich die civitas Dei und ihr populus wesentlich durch ihren sakramentalen Charakter unterscheiden, wie er sich in der eucharistischen Feier des Gottesdienstes manifestiere. Gleichwohl werde auch der civitas Dei eine eigene Ordnung von Gott her eingestiftet. Diese Ordnung sei selbst sakramentaler und von rechtlicher Natur nur insofern, als das Recht in der Form eines Moments konstitutiv zur Sakramentalität der Kirche gehöre.

Mit dem Begriff des sakramentalen Rechts, nach dessen Maßgabe die Kirche verfasst sei, ist der Punkt der ekklesiologischen Argumentation erreicht, der im ökumenischen Dialog aus naheliegenden Gründen eine Zentralstellung einnimmt. Insofern das Sakrament der Eucharistie, wie Ratzinger an der Alten Kirche und ihrer Verfassungsstruktur zu verdeutlichen sucht, zugleich die rechtliche Einung der Kirche als sakramentale Christus-Körperschaft besagt, ist das Institut der apostolischen Amtssukzession im Eucharistiesakrament wesentlich mitgesetzt, um – selbst sakramentaler Natur – die Rechtseinheit der im Eucharistiesakrament ihrer eigenen Sakramentalität gewahr werdenden Kirche zu gewährleisten. Das als Leib Christi bestehende Gottesvolk findet sonach in der sakramentalen Struktur der bischöflichen successio apostolica das rechtliche Prinzip seiner Einheit, „wobei wieder eine Doppelforderung zu beachten ist: Die der Einheit mit dem römischen Sukzessionsträger und die der Katholizität der Gesamtkommu-nikationsgemeinschaft." (S. 319) Dabei merkt Ratzinger an, dass bei Augustin zwar, „der ganzen Lage entsprechend, die Forderung nach Einheit mit der ganzen catholica stärker in den Vordergrund (tritt) als die Einheit mit Rom. Doch genügen", wie es weiter heißt, „die Vorgänge im pelagianischen Streit ..., um die Aussage zu rechtfertigen, daß der Standpunkt Optats ... auch für Augustin verpflichtend blieb" (ebd., Anm. 20). Auch für ihn ist die Einheit der katholischen Kirche und ihrer Bischöfe in der Gemeinschaft mit der cathedra Petri in Rom begründet. Ist die Kirche ihrem Wesen nach sakramental und gemäß ihrem sakramentalen Wesen zugleich rechtlich verfasst, so dass der Begriff der Kirche als Leib Christi mit demjenigen einer juristisch-hierarchischen Körperschaft tendenziell koinzidiert, so ist die körperschaftliche Verfassung der Kirche und die gestufte Ordnung ihrer Hierarchie gleichwohl von der Rechtsgemeinschaft des Staates und seinen Rangordnungen elementar unterschieden, sofern sich das Recht des Staats im Modus notfalls zwingender Macht, das Recht der

Kirche aber als göttlich-sakramentales Recht bestimmungsgemäß in der ohnmächtigen Form der Liebe Geltung zu verschaffen sucht.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass eine Emanzipation der Rechtsgestalt der Kirche von ihrer sakramentalen Form ekklesiologisch zwar unter keinen Umständen akzeptiert werden kann, weil das im und durch den Leib Christi begründete und vereinte Gottesvolk anderes ist als eine weltliche Bürgerschaft oder ein Staat. Nichtsdestoweniger sind das Recht der Kirche und ihre hierarchisch gestufte Ordnung ein konstitutives Moment ihrer Sakramentalität, deren Konkretheit die abstrakte Alternative des Empirischen und des Idealistischen transzendieren und in sich aufheben soll. „Als Gemeinschaft vom Sakrament her ist sie konkret, aber ihre Konkretheit ist nicht die des Empirischen, sondern eben die des Sakramentalen, das als Zeichen des Bundes stets mehr als bloßes Faktum, als bloßes Ding ist. Als Sakrament ist die Kirche nie ohne institutionelle Form, aber sie geht auch nie in der fassbaren juridischen Struktur auf. Um das Wesen der augustinischen Konzeption von Civitas Dei zu begreifen, muss man den Unterschied von idealistisch und pneumatologisch, von sakramental und empirisch verstehen. Nur dann nähert man sich der besonderen Art von Wirklichkeit, die hier beschrieben werden will.“ (S. XVII)

Grazer Ökumenismusprogramm 1976: Kirchentrennung unter der Voraussetzung struktureller Einheit und struktureller Differenz

Bestimmend für Ratzingers Ökumenismusverständnis ist die Unterscheidung zweier geschichtlicher Grundtypen von Kirchenspaltung in der Christenheit und zweier entsprechender Einheitsmodelle. „Der erste Typ ist bei den altkirchlichen Spaltungen zwischen chalkedonischen und nicht-chalkedonischen Kirchen anzutreffen, er gilt aber grundsätzlich auch noch für den Riss zwischen Ost und West, obgleich hier ekklesiologische Differenzen von einer vorher nicht gekannten Radikalität ins Spiel kommen. Der zweite Typ liegt bei den Spaltungen vor, die sich im Gefolge der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts ausgebildet haben.“[3] Im ersteren Fall handelt es sich um Kirchenspaltungen unter der Voraussetzung struktureller Einheit, in letzterem um solche unter der Voraussetzung struktureller Differenz. Programmatisch ausgeführt wird diese Typologie in einem 1976 in Graz gehaltenen und in der „Theologischen Prinzipienlehre“ von 1982 unverändert abgedruckten Vortrag.

Was den ersten Typ der Kirchenspaltung anbelangt, so soll weder die das Christusbekenntnis betreffende Differenz zwischen chalcedonischen und nichtchalcedonischen Kirchen noch auch die Spaltung zwischen Rom und Konstantinopel, welche die Trennung von Ostkirche und Westkirche nach sich zog, die strukturelle Einheit der Kirche und ihres Glaubens zerstört haben. Das ekklesiale Grundgefüge sei vielmehr unzerstört erhalten geblieben. Das ist nach Ratzingers Urteil deshalb der Fall, weil der Gehalt der Kontroversen die Gestalt der Kirche und das mit

[3] *J. Kard. Ratzinger,* Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S. 203. Die nachfolgenden Seitenverweise verweisen auf diesen Sammelband. Nicht nur in seinem Grazer Text, auch anderwärts hat Joseph Ratzinger die Thematik von traditio und successio apostolica zur Kernfrage im katholisch-reformatorischen Disput erklärt. Dabei sind für ihn apostolische Überlieferungen und apostolische Amtssukzession untrennbar verbunden, sofern das Weihesakrament als sakramentaler Ausdruck des Prinzips Überlieferung zu gelten hat. Entsprechend besagt es die Überschrift, die ein im selben Jahr wie der Grazer Vortrag erstmals erschienener Aufsatz in der Theologischen Prinzipienlehre gefunden hat (vgl. S. 251-263).

der strukturellen Formgestalt der Kirche, wie sie im nizänischen Konzil grundgelegt sei, gegebene Modell kirchlicher Einheit nicht verletzt habe. Charakterisiert wird die strukturelle Formgestalt kirchlicher Einheit durch den Hinweis, „daß die Bischöfe kraft ihrer sakramentalen Weihe und der damit übernommenen kirchlichen Überlieferung die Einheit mit dem Ursprung verkörpern; das heißt es gehört zu dieser Struktur tragend jenes Grundmoment, das schon seit dem 2. Jahrhundert in den Begriff der Successio apostolica, der apostolischen Nachfolge gefaßt wurde." (S. 204) Wesentlich das unumstrittene Festhalten an diesem Grundmoment ist es, welches nach Ratzinger die Basis kirchlicher Einheit trotz inhaltlicher Differenzen in förmlicher Fundamentalität gewährleistet.[4]

Sind es die Bischöfe, welche kraft ihres Amtes die Einheit der zum sacramentum corporis Christi bestimmten Kirche mit ihrem Ursprung verkörpern, so verbleibt als zentrales Problem, wie im Gefüge bischöflich geleiteter Kirchen kirchliche Einheit strukturell so gewährleistet werden kann, dass die Pluralität der Bischöfe diese nicht gefährdet. Just mit dieser Frage ist der systematische Ort der Primatsthematik und zugleich jener Streitpunkt markiert, der zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus bis heute der relevanteste ist, auch wenn er sich von anderen Differenzen wie etwa der Filioque-Kontroverse nicht isolieren lässt.[5] Ratzinger ist

---

[4] Man kann fragen, ob die Stringenz der Argumentation nicht von der mehr oder minder latenten Tendenz abhängig ist, Differenzen, die den Lehrgehalt betreffen, zugunsten der Einheit kirchlicher Formgestalt unterzubestimmen. Zwar will Ratzinger die für die ekklesiale Einheitsstruktur elementare Formgestalt episkopaler Sukzession im apostolischen Amt im Zusammenhang mit dem Gehalt kirchlicher Überlieferung begriffen wissen. Die Bischöfe sollen die Einheit mit dem Ursprung nicht lediglich der Form, sondern auch dem Inhalt nach, nämlich, wie zitiert, „kraft ihrer sakramentalen Weihe und der damit übernommenen kirchlichen Überlieferung" (S. 204) verkörpern. Doch bleibt die Frage, wie man sich den Zusammenhang der kirchlichen Formgestalt bischöflicher successio apostolica mit dem Gehalt kirchlicher Überlieferung präzise zu denken hat. Abweisen lässt sich diese Frage nur unter der Voraussetzung der Annahme einer unmittelbaren Koinzidenz von Gestalt und Gehalt der apostolischen Tradition der Kirche. Mit dieser Annahme wäre aber die Möglichkeit preisgegeben, von einer durch inhaltliche, also den Gehalt der kirchlichen Überlieferung betreffende Differenzen im Wesentlichen nicht tangierten strukturellen Einheit kirchlicher Gestalt zu sprechen, wie dies für Ratzingers Argumentation grundlegend ist. Ihre Stringenz bleibt daher nur erhalten, wenn man der Gestalt kirchlicher Einheit in Form bischöflicher Autorität eine zumindest momentan prioritäre Funktion zuerkennt, den authentischen Gehalt der Überlieferung autoritativ zu bestimmen, statt umgekehrt die Formgestalt bischöflicher successio apostolica primär und gegebenenfalls auch kritisch vom Gehalt der apostolischen Überlieferung bestimmt sein zu lassen. Der Notwendigkeit, hier in der einen oder anderen Weise zu optieren, kann man sich nicht oder nur um den Preis einer petitio principii entziehen, welche die Unterscheidung von Gehalt und Gestalt zugleich einführt und entzieht.

[5] Nach Maßgabe der orthodoxen Vorstellung paritätischer Pentarchie gibt es in der Kirche und unter den fünf Patriarchen (von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem) keinen Jurisdiktionsprimat, sondern nur einen primatus honoris des Bischofs von Rom, welcher Ehrenprimat zudem nicht iure divino, sondern durch geschichtlich gewordenes Gewohnheitsrecht besteht. Nach Kanon 28 des Vierten Ökumenischen Konzils hat der Bischof von Konstantinopel nicht mindere Ehrenrechte als der römische Bischof, dem lediglich der Status eines primus inter pares zuerkannt wird. Zu vergleichen sind in diesem Zusammenhang fernerhin die Kanones 6 und 7 des Ersten, der Kanon 3 des Zweiten Ökumenischen Konzils sowie Kanon der 36 des Quinisextum. Die Idee einer papalen plenitudo potestatis trug nicht unerheblich zur Entfremdung von Ost- und Westkirche bei. Diese zeichnet sich bereits unverkennbar in den 60er Jahren des 9. Jahrhunderts aus Anlass der Übernahme des Patriarchenamtes durch Photius sowie in der Problematik der Bulgarenmission ab, um 1054 und definitiv im Schreckensjahr 1204 zum manifesten Schisma zu führen. Gegen die im 4. Laterankonzil getroffene Feststellung, derzufolge die römische Kirche auf Anordnung des Herrn als Mutter und Lehrerin aller Christgläubigen den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen innehat (DH 811: quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet prinicpatum), richtet sich der orthodoxe Widerstand bis heute. Das gilt umso mehr für die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils, die unmissverständlich deutlich machten, was nach römischem

bestrebt, den Streit auf niederer Flamme zu halten, obschon er registriert, dass zumindest Teile der Orthodoxie im päpstlichen Primatsanspruch, wie er sich im römischen Katholizismus ausgebildet hat, eine „Zerstörung der ekklesialen Struktur als solcher“ erblicken, „in deren Folge etwas anderes und Neues an die Stelle der altchristlichen Form tritt“ (ebd.). Um dieser Annahme zu begegnen, welche seiner bisher entwickelten These widerstrebt, die Trennung orthodoxer Ostkirche und katholischer Westkirche habe die kirchliche Einheitsstruktur nicht zerstört, bemüht sich Ratzinger, dem Eindruck einer einseitigen Verrechtlichung des apostolisch-sakramentalen Gefüges der Kirche im römischen Katholizismus zu wehren. Die systematische Grundfigur, mit der argumentiert wird, lässt sich folgendermaßen charakterisieren: zwischen sakramentaler und rechtlicher Gestalt der Kirche ist zwar nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden, wobei es die Sakramentalität der Kirche ist, auf welcher ihre Rechtsförmigkeit basiert.

Die flexible Handhabung dieser Argumentationsfigur erlaubt es Ratzinger, Stärken und mögliche Schwächen des orthodoxen und des römisch-katholischen Modells kirchlicher Einheit abzuwägen und vermeintliche Gegensätze als Scheinalternativen zu entlarven. So sei es einerseits ein Missverständnis, wenn orthodoxerseits angenommen werde, die römische Papstlehre einschließlich der Lehre von Infallibilität und universalkirchlichem Jurisdiktionsprimat räume dem Bischof von Rom eine Rechtsstellung über der sakramentalen Ordnung der Kirche und die Kompetenz eines absoluten Souveräns ein, dessen Wille neues Recht und neue kirchliche Verbindlichkeiten zu setzen vermag nach reinem Belieben. Auf der anderen Seite gibt Ratzinger zu bedenken, dass der prinzipiell richtige Grundsatz nicht alle ekklesialen Probleme zu lösen vermöge, demzufolge der überkommene und einzig in der Übereinstimmung aller durch das Bischofskollegium geleiteten Ortskirchen authentisch ausgelegte Glaube die maßgebliche Instanz kirchlicher Verbindlichkeit sei. Weil die Orthodoxie die Unterscheidung zwischen sakramentaler und rechtlicher Gestalt traditionellerweise un- oder doch unterentwickelt gelassen habe, habe sie sich in der Regel „der christlichen Wirklichkeit der Häretiker gegenüber theologisch etwas hilflos“ (S. 205) erwiesen, in welchem Zusammenhang „auch die allmählich entwickelte Unterscheidung von Ökonomie und Akribie“ (ebd.) nicht recht weiter helfe.

Ratzinger hält daher eine „gewisse“ (ebd.) Differenzierung zwischen sakramentaler und rechtlicher Gestaltung der Kirche für ekklesiologisch zwingend geboten, wenngleich es eine Ablösung kirchlicher Rechtsform von ihrer sakramentalen Ursprungsstruktur auch nach seiner Auffassung nicht geben darf. Auf eine solche Emanzipation ziele die römische Papstlehre mitnichten, in deren Anschluss an die Petrusworte des Neuen Testaments Ratzinger vielmehr die „Überlieferung vom Ursprung her festgehalten (sieht), für die es eine andere eindeutige und konkrete Antwort nirgendwo gibt“ (S. 206). „Die Anwendungen dieses Wortes“, so fährt er fort, „sind freilich vielfach weithin über das Erbe des Anfangs hinaus gewuchert, so daß sie für den ersten Blick die sakramentale Grundstruktur überdecken mögen. Aber im wirklichen Leben der Kirche und in dem gültigen Kern ihrer Verfassung blieb das sakramentale Gefüge immer lebendig und war gerade in seiner Einheit mit dem Petrusamt das Tragende. Ein näheres Aufeinanderzugehen und Aufeinanderhinsehen kann hier die letzte Einheit unmöglich verkennen, die in allem Streit nie angetastet wurde. Mag der Westen am Osten das Fehlen des Petrusamtes beanstanden – er muss

---

Urteil von der Idee eines pastoralen Papstprimats der Ehre ohne rechtlichen Vorrang zu halten ist.

dennoch zugestehen, daß in der Kirche des Ostens Gehalt und Gestalt der Väterkirche ungebrochen lebendig sind. Mag der Osten am Westen die Existenz des Petrusamtes und seinen Anspruch kritisieren, auch für ihn muss sichtbar bleiben, daß darob in Rom nicht eine andere Kirche als im ersten Jahrtausend besteht - in der Zeit, in der man gemeinsam Eucharistie feierte und eine Kirche war." (Ebd.) Der Ton ist also bei allen Unterschieden auf Ausgleich gestimmt. Differenzen werden zwar nicht verschwiegen, aber nirgendwo zu Prinzipiengegensätzen erklärt, die kirchentrennende Bedeutung haben.[6]

In diesen Zusammenhang gehört auch der beinahe sprichwörtlich gewordene Satz, wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern müsse, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Zwar könne, wer auf dem Boden der katholischen Theologie stehe, die Primatslehre gewiss nicht einfach „als null und nichtig erklären, gerade auch dann nicht, wenn er die Einwendungen zu verstehen versucht und offenen Blicks die wechselnden Gewichte des geschichtlich Feststellbaren würdigt. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen." (S. 209) Als Basis theologisch grundsätzlich möglicher, wenngleich spirituell noch nicht hinreichend vorbereiteter Einigung fasst Ratzinger einen differenzierten Konsens ins

---

[6] Als ein bemerkenswertes Beispiel selbstkritischen Ausgleichswillens von römisch-katholischer Seite der Orthodoxie gegenüber deutet Ratzinger u.a. die für die gesamte Amtstheologie höchst relevante Revision des mittelalterlichen Weiheritus, wie er in der Konstitution Pius' XII. (Sacramentum ordinis) aus dem Jahre 1947 erfolgte. Dort wurde klar und unmissverständlich deutlich gemacht, dass das eigentliche sakramentale Zeichen der Weihe die Handauflegung und nicht die Übergabe des Kelchs mit Wein und der Patene mit Brot sei, welche unter dem Einfluss germanischer Rechtsformen von dem im Florentinum 1439 beschlossenen Dekret für die Armenier zum zentralen Akt der Spendung des Weihesakraments erklärt worden war. Diese Revision ist nach Ratzinger nicht nur speziell amtstheologisch, sondern auch ekklesiologisch allgemein in hohem Maße bedeutsam, „weil ausdrücklich eine Korrektur westlicher Traditionsgestalt am Maß der Universalkirche vollzogen, die Problematik partikulärer mittelalterlicher Entwicklung erkannt und die Maßstäblichkeit der alten Kirche angenommen wird" (S. 252). Die Tragweite der Revision erschließt sich nach Ratzinger, „wenn man auf die Worte achtet, die 1439 und die 1947 als die wesentlichen erklärt wurden. Der Text von 1439 sagt, das entscheidende sakramentale Wort laute: ‚Empfange die Vollmacht, das Opfer in der Kirche darzubringen für die Lebenden und für die Verstorbenen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes' (DS 1326). Der Text von 1947 erklärt demgegenüber, der altchristlichen Tradition folgend, das eigentlich sakramentale Wort sei die Präfatio, also das dem Hochgebet der Messe nachgebildete Weihegebet, das zugleich Züge der Epiklese an sich trägt; als die zentralen Worte hebt Pius XII. daraus bei der Bischofsweihe hervor: ‚Sende aus auf ihn, wir bitten dich, o Herr, den Heiligen Geist, durch den er (= der Ordinand) gestärkt werden möge, das Werk deines Dienstes getreulich auszuüben mit Hilfe deiner siebenförmigen Gabe' (DS 3860)." (S. 253) Für Ratzinger ist an diesem Sachverhalt dreierlei wichtig: „a) Während der mittelalterliche Text eine sogenannte indikativische Sakramentsformel vorlegt, die Weihe durch den Indikativ einer Vollmachtsübertragung geschehen lässt, vollzieht sich nach dem Text von 1947 die Weihe in deprekatorischer Form: in der Weise der Bitte, des Gebetes. So wird auch in der äußeren Form sichtbar, dass der wahre Spender der Vollmacht der Heilige Geist ist, den das sakramentale Gebet herbeiruft, nicht der menschliche Konsekrator. b) Der mittelalterliche Ritus ist dem Vorgang der Investitur in ein weltliches Amt nachgebildet. Sein Leitwort heißt potestas. Der Inhaber einer Vollmacht übereignet einem anderen wiederum eine Vollmacht. Der Ritus, den Pius der XII. vor Augen hat, stellt eine Rückkehr zur altkirchlichen Form dar. Er ist pneumatologisch bestimmt sowohl von der Geste her (denn Handauflegung bedeutet Geistübertragung, Geistbitte) wie auch vom Wort her: Die Präfatio ist Bitte um den Heiligen Geist. Demgemäss ist das Leitwort nun ministerium bzw. munus: Dienst und Gabe; dementsprechend ist in den Worten der Priesterweihe auch vom Auftrag des Beispiels und von der Ordnung der Sitten die Rede. c) Schließlich kann man auch feststellen, dass in dem Text Pius' XII. die Bischofsweihe als Vollgestalt des Weihesakraments wieder stärker in den Vordergrund tritt, während Florenz den Bischof nur als Spender der Priesterweihe erwähnt. In diesem Punkt ist freilich ein entscheidender Schritt erst auf dem Vaticanum II erfolgt." (Ebd.)

Auge dergestalt, „daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt.“ (Ebd.) Es gilt die Regel, dass nicht die kirchliche Einheit begründungspflichtig ist, sondern die Kirchentrennung, welche nur bei einem kontradiktorischen Gegensatz und bei einer Differenz im ganz Grundsätzlichen zu rechtfertigen ist. In der Konsequenz sei auf Maximalforderungen beiderseits zu verzichten. „Die westliche Maximalforderung an den Osten wäre es, eine Anerkennung für den Primat des römischen Bischofs in dem vollen Umfang zu verlangen, wie er 1870 definiert wurde, und sich damit auch einer Primatspraxis einzuordnen, wie sie von den Unierten angenommen worden ist. Die östliche Maximalforderung wäre es, die Primatslehre von 1870 als völligen Irrtum zu erklären und damit auch alle darauf beruhenden verbindlichen Aussagen aufzulösen, von der Streichung des Filioque im Credo angefangen bis hin zu den marianischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts.“ (S. 207)

An seiner Maxime, auf Maximalforderungen im Geiste ökumenischer Verständigung zu verzichten, hält Ratzinger auch hinsichtlich des Verhältnisses von Katholizismus und Reformation fest: „Die Maximalforderung der katholischen Kirche an den Protestantismus wäre es, die protestantischen kirchlichen Ämter als schlechthin nichtig anzusehen und schlicht die Konversion zum Katholizismus zu verlangen; die Maximalforderung der Protestanten an die katholische Kirche wäre es, durch uneingeschränkte Anerkennung aller ihrer Ämter ihren Amtsbegriff und ihr Verständnis von Kirche zu übernehmen und damit sachlich auf die apostolisch-sakramentale Struktur zu verzichten, das heißt umgekehrt also zum Protestantismus zu konvertieren und die Vielgestalt unterschiedlichster Gemeinschaftsbildungen als die geschichtliche Gestalt der Kirche anzunehmen.“ (S. 207f) Scheint die Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Orthodoxie einerseits und Katholizismus und Protestantismus andererseits zumindest hinsichtlich der Abwehr beiderseitiger Maximalforderungen als analog, so zeigt sich doch bereits unter diesem Gesichtspunkt eine signifikante Asymmetrie, insofern die protestantische Maximalforderung nach Ratzingers Urteil im Unterschied zu den drei anderen vom derzeitigen christlichen Durchschnittsbewusstsein nicht nur nicht abgelehnt, sondern evidentermaßen favorisiert und zur eigentlichen Lösung des ökumenischen Problems erklärt werde. Wer die protestantische Maximalforderung ablehne, sehe sich daher zugleich zum Kampf gegen den Zeitgeist herausgefordert, der – so Ratzingers Annahme – mit dem Protestantismus im Prinzip konvergiert.

Das protestantische Prinzip, dessen geschichtlicher Ursprung in der Reformation des 16. Jahrhunderts gegeben, aber in Ansätzen bis auf spezifische, von ihm als historisch und systematisch unhaltbar erachtete Rezeptionsgestalten des Augustinismus zurückzuführen sei, ist nach Ratzinger durch einen grundstürzenden Wandel des Kirchenbegriffs bestimmt. Dieser „zieht sich einerseits in die Gemeinde zurück und verweist andererseits auf die nur Gott bekannte Gemeinschaft der Glaubenden zu allen Zeiten. Die großkirchliche Gemeinschaft als solche aber ist nicht mehr Träger eines positiv bedeutsamen theologischen Gehalts.“ (S. 207) Damit sei dem Gedanken realer Kircheneinheit das ekklesiologische Fundament entzogen. Ratzinger

lässt denn auch keinen Zweifel daran aufkommen, dass nach seiner Einschätzung das Modell der Kircheneinheit, welches der Protestantismus im Prinzip und im prinzipiellen Verein mit einem modernistischen Zeitgeist verfolge, das gerade Gegenteil dessen sei, was zu sein es beansprucht. Denn es laufe in seiner Konsequenz nicht auf kirchliche Einheit, sondern auf den endgültigen Verzicht auf diese hinaus. Wo nämlich die Formenvielfalt unterschiedlichster Gemeinschaftsbildungen als die geschichtliche Gestalt der una sancta betrachtet werde, da werde keine wirkliche Union erstrebt, „sondern ihre Unmöglichkeit zum einzigen gemeinsamen Dogma erhoben" (S. 208).

Für Ratzinger ergibt sich hieraus, dass die Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus anders als diejenige zwischen Katholizismus und Orthodoxie als eine Kirchentrennung unter der Bedingung eines strukturellen Prinzipiengegensatzes beurteilt werden muss. Auch wenn dieser Gegensatz geschichtlich nicht immer in prinzipieller Eindeutigkeit auftrete, sei er doch grundsätzlich vorhanden und auch geschichtlich identifizierbar. Als Beispiel wird die Organisationsform reformatorischer Kirchen angeführt. Diese werde bereits in der Wittenberger Reformation des 16. Jahrhunderts „aus dem politischen Bereich entliehen, weil sie als geistlich belangvolle Größe ohnedies nicht existiert. So gibt es zwar dort, wo die Bekenntnisschriften ernst genommen werden, eine beträchtliche inhaltliche Gemeinschaft mit der alten Kirche, aber ihre kirchliche Verankerung und damit die verbindliche Vollmacht, die das Mit- oder auch das Gegeneinander trägt, bleibt undeutlich, obgleich in der kirchlichen Entwicklung der reformatorischen Gemeinschaft vieles von den tatsächlichen Notwendigkeiten her wieder nachgewachsen ist, was vom Prinzip her seinen Grund verloren hatte." (S. 207)

Mit dem Hinweis auf die Bekenntnisschriften der Wittenberger Reformation, denen er eine beträchtliche inhaltliche Übereinstimmung mit der Alten Kirche attestiert, ist der Orientierungspunkt bezeichnet, von dem her Ratzinger mögliche Fortschritte ökumenischer Verständigung in Richtung auf kirchliche Gemeinschaft zwischen Katholizismus und Protestantismus am ehesten erwartet. Insbesondere der Confessio Augustana wird zuerkannt „mit innerer Überzeugung als Suche nach evangelischer Katholizität konzipiert" (S. 212) zu sein. Den 1980 im Zusammenhang mit dem 450jährigen Jubiläum der Augustana verfolgten Bemühungen um eine Anerkennung der CA als eines katholischen Bekenntnisses begegnete er daher mit grundsätzlicher Aufgeschlossenheit. Allerdings sei ein solcher Akt der Bestätigung der Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses nur als konkrete geistliche Entscheidung[7] und in der Weise eines neuen geschichtlichen Schritts auf beiden Seiten

[7] Über die Voraussetzungen und Implikationen einer solchen Entscheidung hat sich Ratzinger in einem eigenen Text zur Frage einer möglichen Anerkennung der Confessio Augustana, der 1978 erstmals erschien, ausführlich und unter Bezugnahme auf seinen Grazer Vortrag geäußert (vgl. S. 230-240). Namentlich vier Probleme seien im Zusammenhang der Anerkennungsfrage zu klären: 1. Die Stellung der CA im Ganzen der lutherischen Bekenntnisschriften. 2. Ihre Autorität und gegenwärtige Geltung (S. 235: „Die katholische ‚Anerkennung' der CA setzt ihre evangelische ‚Anerkennung' voraus, nämlich Anerkennung dessen, dass hier Kirche als Kirche lehrt und lehren kann.") 3. Die Frage der inhaltlichen Vereinbarkeit der CA mit dem katholischen Glauben. 4. Die theoretische und praktische Bedeutung des Begriffs der Anerkennung selbst. In jeder Hinsicht entscheidend sei dabei die Frage, welche Stellung die CA der Kirche für den Glauben zuweise und mit welchen strukturellen Formen verbindlichen kirchlichen Lehrens sie rechnet. Ohne Entscheid über das Formalprinzip des Glaubens und den Zusammenhang von Schrift, Überlieferung und kirchlicher Amtsautorität entbehre die Anerkennung materialer Übereinstimmung in Glaubensinhalten der nötigen ekklesialen Basis. An der Problematik der Geltung kirchlicher Traditionen wird dies exemplifiziert. Dabei

sinnvoll, der über einen bloß historisch-kirchenpolitischen Ausgleich hinauszuführen habe. Ein solcher Schritt müsste bedeuten, dass die katholische Kirche in den der CA verpflichteten Kirchen eine eigene Verwirklichungsform ekklesialer Katholizität annähme und die Kirchen Augsburgischer Konfession ihr Bekenntnis, das von seinem historisch-buchstäblichen Bestand her für vielfältige Auslegung offen sei, in der Weise zu verstehen und zu leben beschließe, die ursprünglich intendiert war: „in der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform.“ (S. 213)

Dass zu dieser Grundform das bischöfliche Amt apostolischer Nachfolge, welches kraft sakramentaler Weihe die Einheit mit dem Ursprung verkörpert, in strukturell grundlegender Weise hinzugehört, steht für Ratzinger außer Frage. Die bischöfliche successio apostolica und die mit ihr verbundenen Prärogativen kirchlicher Gewähr ursprünglicher und kontinuierlicher Identität bilden das bestimmende Maß ekklesialer Gemeinschaft und fungieren als Kriterium, eine Kirchentrennung unter der Voraussetzung struktureller Einheit, wie sie im Falle von Orthodoxie und römischem Katholizismus, und eine Kirchentrennung unter der Voraussetzung struktureller Differenz zu unterscheiden, wie sie im Falle von römischem Katholizismus und Reformation gegeben sei. Selbst wenn von reformatorischer Seite die apostolische Sukzession im Bischofsamt als zum bene esse der Kirche gehörig akzeptiert werde, sei dieser Gegensatz noch nicht behoben. Denn es komme darauf an, die Struktur der auf der episkopalen Amtssukzession gegründeten Kirche als ekklesiologisch unabdingbar zu erkennen und zu bekennen.

Der Milleniumsdisput der Kardinäle: Gottesdienstgemeinde, bischöflich verfasste Einzelkirche und universalkirchliche Einheit

Luther hat den neutestamentlichen ekklesia-Begriff gerne mit dem deutschen Wort Gemeinde wiedergegeben, um zum Ausdruck zu bringen, dass Kirche im prototypischen Sinne des Begriffs die Schar der um Wort und Sakrament Versammelten bedeutet. Die Confessio Augustana bestätigt dieses Kirchenverständnis, wenn sie in ihrem VII. Artikel das Wesen der Kirche mit den Worten umschreibt, diese sei „congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (CA VII,2). Diese Wendung erinnert an die dem Apostolikum eingefügte Formel von der Kirche als „communio sanctorum“, die ihrem Ursprungssinne nach, wie erwähnt, Teilhabe am Heiligen sowie an den Heilsmitteln und erst sekundär Gemeinschaft der Heiligen bedeutet. Auch nach CA VII ist, wie der Wortlaut des zitierten Satzes unschwer erkennen lässt, Kirche die Gemeinschaft derer, die an Wort und Sakrament partizipieren, um in der Kraft des Heiligen Geistes am Sohnesverhältnis Jesu Christi mit seinem göttlichen Vater teilzuhaben und untereinander zusammengeschlossen zu werden zur Gemeinschaft des Glaubens, der in der Liebe tätig ist. Dabei unterstreicht die Augustana durch die Wahl des Begriffes „congregatio“ den konkreten Versammlungscharakter von Kirche.

---

merkt Ratzinger an, dass Luther in dieser Hinsicht scharfsinniger und klarer war als Melanchthon: „Er erkannte, dass die Umstufung von traditio zu (ab-)usus nur einseitig als bloßer Streit um Gebräuche angesehen werden konnte, aus der Perspektive des Ganzen her aber gerade als Streit im Prinzip und um das Prinzip gewertet werden musste.“ (S. 237)

Die versammelte Gottesdienstgemeinde ist Kirche im ursprünglichen Sinne des Wortes ecclesia. Sie ist ganz Kirche, wenngleich nicht die ganze Kirche. Denn sie ist als Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden. Das belegt CA VII nicht nur durch den Hinweis, dass die kirchliche congregatio sanctorum „Versammlung aller Glaubigen" (BSLK 61,4f) ist, sondern auch durch den Eingangssatz, „quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit" (CA VII,1), „daß alle Zeit musse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben" (BSLK 61,2-4). So wahr jede Gottesdienstgemeinde Kirche im Vollsinne ist, so konstitutiv für ihr Wesen ist doch zugleich ihr universalkirchlicher Bezug, ohne den sie nicht wäre, was sie ist. Dieser Bezug hat nicht nur eine räumliche, die Grenzen der Territorien, Völker und Nationen transzendierende Komponente, sondern auch, wie CA VII,1 eigens betont, eine zeitliche. Der kontinuierliche Zusammenhang mit den apostolischen Ursprüngen gehört elementar zum Kirchesein der Kirche, deren Gemeinschaft mit den Grenzen des Raumes auch die Schranken der Zeit transzendiert. [8]

Ist es nach evangelischem Verständnis ekklesiologisch geboten, den Begriff der Ortskirche mit der versammelten Gottesdienstgemeinde zu assoziieren, so wird er im katholischen Sprachgebrauch zumeist mit der Diözese verbunden. Ortskirche ist demnach die um einen Bischof gereihte Schar von Gemeinden, wobei der Bischof nicht mehr, wie ursprünglich, als unmittelbarer Leiter der einzelnen ortsgemeindlichen Gottesdienstfeiern, sondern als Episkope mit übergemeindlicher Aufsicht seines Amtes waltet, dem Presbyter und Diakone dienend zugeordnet sind. Wie immer die im II. Vatikanum wiederholt begegnende Rede von ecclesia particularis, localis et universalis terminologisch präzise zu bestimmen ist, fest steht, dass nach üblicher katholischer Diktion der Ortskirchenbegriff primär nicht die örtliche Gottesdienstgemeinde, sondern die Gemeinden einer bischöflichen Diözese bezeichnet.[9]

---

[8] Im dritten, der Ekklesiologie gewidmeten Band meiner Beiträge zum Studium der Systematischen Theologie (*G. Wenz*, Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht, Göttingen 2005) habe ich die Implikationen dieses Sachverhalts im Einzelnen aufgewiesen und zu zeigen versucht, dass und in welcher Weise nach evangelischer Lehre nicht nur mit einer apostolischen Sukzession der Gesamtkirche, sondern auch mit einem besonderen Einheitsdienst des ordinationsgebundenen Amtes in der Nachfolge der Apostel zu rechnen ist. Dabei liegt es auch unter evangelischen Bedingungen durchaus nahe, das Bischofsamt zur prototypischen Gestalt ordinationsgebundenen Amtes zu erklären, sofern der episkopos ursprünglich der Leiter der versammelten Gottesdienstgemeinde war. Die Notwendigkeit der Institution eines übergemeindlichen Dienstes der Episkope wird damit nicht bestritten.

[9] Dieser Sprachgebrauch besagt nach Joseph Ratzinger einen Vorrang des Theologischen vor dem Geographischen, wobei das Theologische im Zusammenhang mit der Realität der successio apostolica zu sehen ist, für welche der Bischof steht. Dazu ist zu bemerken, dass nach evangelischem Verständnis das Geographische ekklesiologisch nur insofern bedeutsam ist, als die Zugehörigkeit zur jeweiligen Gottesdienstversammlung sich äußerlich am Kriterium räumlicher Nähe bemisst. Insofern wird auch eine diözesane Bischofskirche auf geographische Bezüge schwerlich verzichten können. Was aber den Bischof selbst betrifft, so lautet die im gegebenen Zusammenhang entscheidende Frage, wie das Verhältnis von episkopos und presbyteros genau zu bestimmen ist. Statt seine Reflexionen hierauf zu konzentrieren, gibt Ratzinger kund, wie er die Vorliebe reformatorischer Ekklesiologie für den Gemeindebegriff beurteilt. Die terminologische Verschiebung von Kirche zu Gemeinde und die fast völlige Eliminierung des Wortes „Kirche" aus der Bibelübersetzung Luthers (vgl. S. 323) zeige „den inneren Vorgang der reformatorischen Transposition der Glaubensstruktur so bündig, wie er vielleicht sonst nirgends ansichtig wird. Kirche zieht sich auf Gemeinde zurück, das heißt die Kirche als Successio, als Einheit verbindlicher Überlieferung in sakramental-personal strukturierter Form verliert für Luther ihren theologischen Gehalt. Sie wird bestenfalls zum Apparat, zur Organisation, schlimmstenfalls zum Antichrist, zur organisierten und sakral drapierten Verhinderung des ‚Evangeliums' (womit nicht etwa die vier Evangelien oder die Bibel schlechthin, sondern die Botschaft von der Rechtfertigung als Mitte der Schrift gemeint ist). Theologisch, evangeliumsgemäß

Den ekklesiologisch gebotenen Sachgrund hierfür findet Ratzinger in dem universalkirchlichen Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde unveräußerlich zugehört und ohne deren institutionelle Gestalt, wie sie im Bischofsamt gegeben ist, keine Gottesdienstgemeinde wesensgemäß zu existieren vermag. Dass der gottesdienstlichen Mahlgemeinschaft des Herrn die Gemeinschaft der eucharistischen Gottesdienstgemeinden unveräußerlich zugehört, dass mithin „die Einheit mit allen anderen ‚Gemeinden' nicht etwas ist, was nachträglich zur Eucharistie hinzukommt oder auch nicht hinzukommt, sondern ein inneres Konstitutiv der Eucharistiefeier selbst" (S. 308) ist, wird von Ratzinger mit Recht betont, aber weder auf orthodoxer noch auf evangelischer Seite ernsthaft bestritten.[10] Schwieriger wird die Angelegenheit erst an der Stelle, wo Ratzinger die successio apostolica zum äußeren Zeichen für die Unverfügbarkeit und Gesamtkirchlichkeit der Eucharistie erklärt. „Die Bindung jeder Eucharistiefeier an einen Träger dieser Successio", so heißt es, „ist die notwendige Bindung ans Sakrament der Einheit (an die Einheit *und* an das Sakrament!), die Selbstübersteigung der Gemeinde, die nur vom Ganzen her und im Ganzen Kirche sein kann. So bedeutet diese ‚Amtsbindung' der Eucharistie nicht einen Amtsformalismus, sie ist einfach der innerlich notwendige Ausdruck dafür, dass der Herr nur einer und daher nur in der Einheit ist; sie ist der Ausdruck dafür, dass die Kirche nur durch das erhörungsgewisse Gebet um die Gabe des Geistes, das heißt durch das Sakrament, das ihr selbst Unverfügbare empfangen, Eucharistie werden und so Kirche sein kann." (S. 309) Damit ist nach Ratzinger zugleich der eigentliche Grund benannt, weshalb vom bischöflichen Charakter der Eucharistie und der Ortskirche auszugehen sei, wie dies in orthodoxer[11] und römisch-katholischer Ekklesiologie gemeinsam vorausgesetzt werde.

---

valent ist nur die sich versammelnde, sich unter das Wort stellende jeweilige Gemeinde." (S. 306 f.) Die Reduktion von Kirche auf Gemeinde, wie sie sich in Luthers Bibelübersetzung terminologisch reflektiere, folgt nach Ratzinger einem inneren Prinzip reformatorischer Ekklesiologie, welche in einer Gesamtkirche mit institutionell konkreter Verfassung keine geistliche Größe von erhaltenswerter Bedeutung zu erkennen vermochte. Insofern sei es nur konsequent gewesen, durch die landeskirchliche Organisation der reformatorischen Gemeinschaften, wie sie im Reich üblich wurde, den universalkirchlichen Zusammenhang als konkrete Realität strukturell abzubrechen.

[10] Obwohl jede eucharistische Gottesdienstgemeinde ganz Kirche ist, da „der Leib des Herrn je nur ganz und das Wort Gottes ... je nur ganz" (S. 265) ist, gilt „zugleich, daß die Einzelversammlung, die Einzelgemeinde doch nur Kirche bleibt, indem sie es im Ganzen, in der Einheit mit den anderen ist. Denn der Leib des Herrn, der in jeder Gemeinde ganz ist, ist doch in der ganzen Kirche nur einer und dasselbe gilt für das Wort Gottes: Man kann es nur haben, indem man es mit den anderen hat. Wo das Kirchesein der Gemeinde zur Abschließung gegen das Ganze wird, zerfällt es zugleich." (Ebd.) An anderer Stelle drückt Ratzinger dasselbe so aus: „Das Einssein mit den anderen ist die innere Grundlage der Eucharistie, ohne die sie nicht zustande kommt. Eucharistie feiern heißt in die Einheit der Gesamtkirche – nämlich des einen Herrn und seines einen Leibes – hineintreten. Daher gehört zur Eucharistie nicht nur die Anamnese der ganzen heiligen Geschichte, sondern diejenige der ganzen Gemeinde der Heiligen, der verstorbenen und aller jetzt lebenden Glaubenden auf dem Erdenrund." (S. 308)

[11] Eher am Rande wird darauf verwiesen, dass in der Orthodoxie auch Bestrebungen zu erkennen sind, dem reformatorischen Gemeindeprinzip auf spezifische Weise Geltung zu verschaffen. So habe etwa Nikolaj Afanasieff „in Entgegensetzung zu dem verrechtlichten Kirchenbegriff des Westens und seiner juridischen Einheitsidee nachdrücklich eine eucharistische Ekklesiologie entwickelt ..., die zugleich Ekklesiologie der Ortskirche, der Gemeinde ist: Kirche werde von der Eucharistie gebaut. Wo Eucharistie sei, das heißt am jeweiligen Ort, in der Eucharistie feiernden Gemeinschaft an einem Ort, da sei mit dem ganzen Geheimnis dieses Sakraments der ganze Herr und so auch die ganze Kirche gegeben. Einer Gemeinschaft, die Eucharistie feiere, fehle nichts: Sie hat den Herrn ganz, sie hat so im Sakrament die Kirche ganz und *ist* die Kirche ganz. Die Kirche ist in der eucharistischen Gemeinschaft, also in der jeweiligen örtlichen Versammlung, ganz da, und die ‚Gesamtkirche' kann dem kein Mehr hinzufügen: Mehr als die eucharistische Gemeinschaft gibt es nicht. Die Einheit der Gesamtkirche ist in solcher Sicht pleromatische Steigerung, aber

Die innere Stringenz dieser Argumentation ist unbestreitbar. Doch bleibt zu fragen, wie und in welcher Weise die Bischöfe kraft ihrer durch episkopale Ordination vermittelten successio apostolica für die Unverfügbarkeit, Einheit und Katholizität der kirchlichen Eucharistiegemeinschaft einstehen können: nach Ratzinger als äußere Zeichen sakramentaler Art zur Bezeichnung dessen, was den inneren Sinngehalt des sacramentum unitatis der Eucharistie ausmacht. Doch gehören, so wird man hinzufügen dürfen, gewiss auch die Vielen, die das sacramentum unitatis empfangen, diesem als äußeres Zeichen in sakramental unverzichtbarer Weise an. Wird dies bejaht, so kompliziert sich das Problem und der Bischof wird seinen Einheitsdienst nicht solipsistisch, sondern als Dienst an der Einheit der Vielen wahrzunehmen haben, die in ihrer Vielheit nur dann einig zu sein vermögen, wenn sie sich, wie der bischöfliche Diener ihrer Einheit, vom einen Herrn, mit dem sie eucharistische Gemeinschaft haben, unterschieden wissen. Die Identität des einen Herrn, der sich in der Kraft des göttlichen Geistes im Zeichen von Brot und Wein selbst als der auferstandene Gekreuzigte vergegenwärtigt, transzendiert die Differenz von Bischof und Gemeinde, und diese Selbigkeit ist es zugleich, die den bischöflichen Einheitsdienst als Dienst an der Einheit der Vielen ermöglicht und die Vielen dazu bringt, als Verschiedene eins zu sein, weil Verschiedenheit ihren trennenden Charakter verloren hat.

Hat der bischöfliche Einheitsdienst als Dienst am einen Herrn der Einheit der Vielen zu dienen, dann kann das für die Form, in der er sich gestaltet, nicht folgenlos bleiben. Die Verbindlichkeit des bischöflichen Dienstes kann nicht in erster Linie in formaler Autorität bestehen und primär nicht in Form eines Rechtstitels wahrgenommen werden; es ist vielmehr die inhaltliche Glaubwürdigkeit, welche den bischöflichen Dienst überzeugend macht. Die mittelalterliche Entwicklung im lateinischen Westen, das gesteht Ratzinger zu, habe in dieser Hinsicht zum Teil eher kontraproduktiv gewirkt. Sakramentale Bestimmung und jurisdiktionelle Funktion des bischöflichen Amtes traten immer weiter auseinander mit der Folge nicht unerheblicher Abstraktionen, die Ratzinger am Sakramentsbegriff und namentlich an der Trennung von „sacrificium" und „sacramentum" in der eucharistischen Feier einerseits und an der Verrechtlichung der Kirche im Sinne eines juridischen Ordnungsgefüges andererseits demonstriert (vgl. S. 267ff.). Gegen die „Trennung von Amt als Recht und Amt als Ritus" (S. 269) habe Luther protestiert; und hätte sein Protest sich nur dagegen gerichtet, könnte ihm ein katholisches Recht nach Ratzingers Urteil nicht abgesprochen werden. Doch habe der Reformator im Zuge seines Protestes die Ganzheit des altkirchlichen Erbes nicht nur nicht zu wahren gewusst, sondern in nicht unerheblichen Teilen preisgegeben, indem er den apostolischen Dienst der Bischöfe und die hierarchische Verfassung der Kirche überhaupt zur Disposition und damit deren Katholizität und Einheit grundsätzlich in Frage gestellt habe.

Wie nach Ratzinger das Leben vom kirchlichen Ganzen her und auf das kirchliche Ganze hin zu den „Konstruktionsprinzipien" (S. 325) jeder Gottesdienstgemeinde zu rechnen ist, so gilt dies auch auf der Ebene der Ortskirche, unter der nach üblichem römisch-katholischem Sprachgebrauch vor allem die Bischofskirche als die nach Maßgabe des II. Vatikanischen Konzils „unterste terminologisch und theologisch klar ausgeformte Größe" (S. 312) zu verstehen ist. Auch die Bischofskirche ist Kirche nur, sofern sie vom Ganzen her und auf das Ganze hin geordnet ist. In diesen Zusammenhang gehört der vielzitierte Satz des II. Vatikanums, demzufolge die eine

keine Ergänzung, keine Vermehrung der Ekklesialität." (S. 307f.)

Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird (vgl. LG 8). Die subsistit-Formel, deren subtile Nuancierung im Deutschen nur schwer wiederzugeben ist, differenziert nach Ratzinger zwar einerseits „die bedingungslose Gleichung der ersten konziliaren Entwürfe, das volle Gleichheitszeichen zwischen Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche“ (S. 243); sie nimmt aber andererseits nichts von der Konkretheit des Kirchenbegriffs weg: „die Kirche ist da, wo die Nachfolger des Apostels Petrus und der übrigen Apostel die Kontinuität mit dem Ursprung sichtbar verkörpern.“ (Ebd.) Diese Verkörperung bewerkstelligt der einzelne Bischof dabei nicht isoliert und auf atomistische Weise, sondern in der Gemeinschaft der Bischöfe, die ihrerseits zur Gemeinschaft mit dem Papst bestimmt ist, der als Nachfolger Petri im Verein mit den Bischöfen die Kirche zu leiten hat. Wie ein Priester nicht allein Priester ist, sondern im Presbyterium seines Bischofs, in das er durch die Priesterweihe eingeführt wird, so ist auch ein Bischof, der durch bischöfliche Handauflegung in die successio apostolica eingereiht und damit zu dem wird, was er ist, Bischof nicht je für sich, sondern in der Gemeinschaft der Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehen. Außerhalb dieser Gemeinschaftszusammenhänge entspricht ein Bischof nicht seinem Begriff, und die formale Legitimität seiner apostolischen Sukzession wäre ohne materialen Sinngehalt und mithin haltlos.[12]

Die una, sancta, catholica et apostolica ecclesia, welche das Glaubensbekenntnis bezeugt, ist, um es zu wiederholen, gemäß der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils Lumen Gentium (LG 8) in der katholischen Kirche verwirklicht (subsistit), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Nach Maßgabe von LG 23 (vgl. auch LG 26; CD 11) hinwiederum besteht (existit) die eine und einzige katholische Kirche in und aus einzelnen Ortskirchen, die von ihren jeweiligen Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium und dem Papst geleitet werden. LG 26 ergänzt, dass in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften (in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus) die eine und einzige katholische Kirche, in der die Kirche Jesu Christi subsistiert, wahrhaft anwesend ist

[12] Nach Ratzinger gibt es „keine Trennbarkeit des materialen und des formalen Aspekts (Nachfolge im Wort, Nachfolge in der Handauflegung), sondern ihre innere Einheit ist das Zeichen der Einheit der Kirche selbst: Die Handauflegung findet in der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nicht ohne sie – eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine kirchliche Handauflegung.“ (S. 259) Bestrebungen innerhalb der in Teilen des Protestantismus im 19. Jahrhundert einsetzenden hochkirchlichen Bewegung, sich die apostolische Sukzession gewissermaßen auf klandestine Weise zu verschaffen, steht Ratzinger daher äußerst kritisch gegenüber. Die Sinngebung der Handauflegung werde durch apokryphe Formen ihrer Erteilung nicht nur nicht voll erfasst, sondern eher verdunkelt. Wo „hochkirchliche“ Weihen ohne ekklesiale Konsequenzen gespendet und empfangen werden, da werde die Handauflegung in ihrem tiefsten Wesen verkannt: „Sie drückt dann (unbeschadet der am Anfang stehenden positiven Beweggründe) einerseits liturgische Romantik, andererseits kanonistischen Tutiorismus aus. Man will eine formal gesicherte Legitimität und neigt einem archaisierenden liturgischen Typus (oft auch ebenso einem archaisierenden dogmatischen Typus) zu, vollzieht dies Ganze aber doch, ohne eine über den Ritus hinausgehende Korrektur des kirchlichen Zusammenhangs zu wagen. Wo aber dies geschieht, wird in der Tat das Sakrament auf einen liturgisch-rechtlichen Formalismus verengt. Der sichere Ritus und die sichere Genealogie erscheinen als selbstwirksame Gewährleistung der Sakramentalität und der Apostolizität. Die notwendige Konsequenz ist, daß man von anderer Seite diesen Formalismus ironisiert und ihm die vom Ritus unabhängige Richtigkeit des Wortes gegenüberstellt. In Wahrheit ist die Handauflegung mit dem Gebet um den Heiligen Geist nicht ein von der Kirche isolierbarer Ritus, durch den man sich gleichsam seinen privaten Kanal zu den Aposteln an der Gesamtkirche vorbei graben könnte; sie ist vielmehr Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der Überlieferung, des einen Evangeliums Jesu Christi ist.“ (S. 258)

(vere adest). In der Verbundenheit mit ihren Hirten können besagte Ortsgemeinden im Neuen Testament daher selbst Kirche heißen.

Kirche ist Gemeinschaft von Kirchen: jeder Ortskirche eignet ein universalkirchlicher Bezug und zwar derart unveräußerlich, dass ohne ihn vom Kirchesein der Ortskirche nicht die Rede sein kann. Keine Ortskirche ist, was sie ist, je für sich. Der universalkirchliche Bezug gehört konstitutiv zu ihrem Wesen. Die Gesamtkirche, welche die ecclesia catholica als communio ecclesiarum ausmacht, kann daher nicht im Sinne einer additiven Summierung lediglich aneinandergereihter Ortskirchen verstanden werden. Umgekehrt ist die Universalkirche keine abgehobene Größe unabhängig von den Ortskirchen. Denn die eine und einzige katholische Kirche existiert ihrem realen Wesen nach in und aus vielen Kirchen. Analog dazu kann das päpstliche Amt des Bischofs von Rom seinen Einheitsdienst nicht in einer vom Leitungsdienst der einzelnen Bischöfe abgehobenen Weise verrichten, sondern nur in der Gemeinschaft mit den kollegial verbundenen Bischöfen. Der Dienst des Papstes wäre demnach primär Dienst an der Gemeinschaft der vielen Bischöfe, die zur Einheit der Vielen zu führen ihm spezifisch aufgetragen ist. Wie die einzelnen Ortskirchen so sind auch die Bischöfe als ihre Leiter ihrem Wesen nach zu jener communio bestimmt, deren einige Gemeinschaft die Universalkirche ist, deren Einheit zu dienen als die gemeinschaftliche Aufgabe der Bischöfe im Verein mit dem Bischof von Rom zu gelten hat.

Dieser üblichen Lesart der einschlägigen Bestimmungen des II. Vatikanischen Konzils schien ein Schreiben der römischen Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Römisch-katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio aus dem Jahre 1992[13] mit der These zu widersprechen, die Universalkirche sei „im eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit" (Nr. 9). Zwar hielt das Dokument an dem Gedanken einer gegenseitigen Innerlichkeit (mutua interioritas) von Universalkirche und Einzelkirchen fest und bestätigte insoweit die Annahme von deren Gleichursprünglichkeit, die Reduktionen nach einer Seite hin ausschließt. Nichtsdestoweniger wurde die These eines ontologischen und zeitlichen Vorgangs der Universalkirche vor den Einzelkirchen affirmiert und durch den Hinweis auf ein gegebenes Ursprungsverhältnis der einen und einzigen Kirche gegenüber den vielen Kirchen bekräftigt. Diese verhalten sich zu jener wie Töchter zu ihrer Mutter. Aus der in Gottes ewigem Heilsratschluss ontologisch gegründeten und an Pfingsten gezeitigten Universalkirche seien die verschiedenen Ortskirchen auf vermittelte Weise als konkrete Verwirklichungsgestalten allererst hervorgegangen.

Diese These blieb auch innerhalb römisch-katholischer Theologie nicht unwidersprochen. Exemplarisch genannt sei hier lediglich der Beitrag von Walter Kasper in der Festschrift für den Hildesheimer Bischof Josef Homeyer[14], da dieser

---

[13] Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio, 1992 (vgl. *Herder Korrespodenz* 46 [1992] 319-323).

[14] *W. Kasper*, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: *W. Schreer - G. Steins (Hgg.)*, Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wendungen, Festschrift für J. Homeyer, München 1999, S. 32-48. Die nachfolgenden Seitenverweise beziehen sich hierauf. Der Text nimmt seinen Ausgang beim geistlichen und pastoralen Entwurf einer Theologie des Bischofsamts, wie ihn Thomas von Aquin vorgestellt hat (S. 33-38). Sodann wird die Konzeption des II. Vatikanischen Konzils kommentiert (S. 38-44) und zwar in Bezug auf die Einsetzung des Bischofsamtes durch Jesus Christus, auf das Verhältnis von Bischofsamt und Petrusamt sowie auf dasjenige von Universalkirche und Partikular- bzw. Ortskirche.

einen Disput mit J. Ratzinger zur Folge hatte[15], der allgemeines Aufsehen erregte. Kaspers Widerspruch richtet sich nicht gegen die Behauptung, wonach nicht nur die eine Kirche in und aus vielen Kirchen, sondern auch die vielen Kirchen in und aus der einen Kirche bestehen. Diese Annahme findet vielmehr seine vorbehaltlose Zustimmung. Kritisiert wird lediglich die These eines zeitlichen und ontologischen Ursprungsverhältnisses zwischen Universalkirche und Ortskirche. Diese seien im Heilswillen Gottes unauflöslich vereint und durch den göttlichen Geist Jesu Christi zugleich gezeitigt worden dergestalt, dass im Sinne der lukanischen Konzeption die Jerusalemer Gemeinde an Pfingsten „Universal- und Ortskirche in einem“ (S. 44) gewesen sei. Ganz abgesehen davon, dass neben der Jerusalemer Gemeinde historisch geurteilt von Anfang an mehrere Gemeinden existiert haben dürften, ist daher prinzipiell nicht von einem zeitlichen und ontologischen Vorrang der Universalkirche vor den Einzelkirchen, sondern von der Gleichursprünglichkeit beider und von der Simultaneität ihres gemeinsamen Entstehens auszugehen. Konsensfähig sei die These „Ecclesiae in et ex Ecclesia“ nur im Verein mit der anderen, die sie ergänzt, ja ihre ureigene innerliche Bestimmung ausmacht: „Ecclesia in et ex Ecclesiis“. Ohne die zweite sei die erste These nicht nur unvollständig, sondern problematisch und zwar vollends dann, „wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, *de facto* mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muss es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozess scheint in der Tat im Gange zu sein.“ (Ebd.)

Auf diese Kritik replizierte Joseph Ratzinger im Zusammenhang eines Referats zur Ekklesiologie von Lumen Gentium, das gekürzt und leicht verändert im Feuilleton der FAZ vom 22. Dezember 2000[16] unter dem Titel „Die große Gottesidee ‚Kirche‘ ist keine Schwärmerei“ abgedruckt wurde. Darin wird die These vom zeitlichen und ontologischen Primat der Universalkirche vor den Ortskirchen mit einem geschichtstheologischen und einem dogmatischen Argument verteidigt, wobei das eine Argument nach Ratzingers Urteil von dem anderen zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen ist. Geschichttheologisch wird die Annahme bekräftigt, dass die Kirche am

---

Letzteres Verhältnis habe das Schreiben der Glaubenskongregation in einer Weise bestimmt, die im Vergleich zur Bestimmung des II. Vatikanum „praktisch mehr oder weniger eine Umkehrung bedeutet“ (S. 43). Die abschließenden Reflexionen zur Praxis des bischöflichen Amtes (S. 44-48) sind auf diesen Sachverhalt bezogen. Sie behandeln den theologischen und juristischen Status der Bischofssynode und der Bischofskonferenzen, die Frage der Ernennung der Bischöfe durch Rom und die Mitwirkung der jeweiligen Ortskirchen sowie die pastorale Eigenverantwortung des Bischofs bei der Leitung seiner Ortskirche.

[15] Der Disput der Kardinäle ist dargestellt und präzise analysiert in dem gleichnamigen Beitrag von *M. Kehl*, Der Disput der Kardinäle, *StdZ* 128 (2003) 219-232. In erweiterter Form: *Ders.*, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Univeralkirche und Ortskirchen, in: *P. Walter - K. Krämer - G. Augustin (Hgg.)*, Kirche in ökumenischer Perspektive, Festschrift für W. Kasper, Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 81-113. Ferner: *K. Mc Donell*, The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches, *Theological Studies* 63 (2002) 227-250.

[16] Der Text setzt sich mit Recht und möglichen Grenzen des Versuchs auseinander, die Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ im Begriff einer Communio-Ekklesiologie zusammenzufassen. In diesem Rahmen verteidigt Ratzinger den Brief der Glaubenskongregation vom 28. Juni 1992 gegen seine Kritiker. Das betrifft insbesondere den Satz, die Gesamtkirche sei in ihrem wesentlichen Mysterium eine den einzelnen Teilkirchen ontologisch und zeitlich vorangehende Wirklichkeit. Der Widerstand gegen diese Aussage gilt ihm als theologisch nicht nur schwer verständlich, sondern als unverständlich und lediglich durch Vorurteile bedingt.

Pfingsttag sich dergestalt öffentlich zeitigte, dass von einer temporalen Präzedenz der Universalkirche vor den Ortskirchen nicht nur die Rede sein könne, sondern die Rede sein müsse. Begründet wird der zeitliche Vorrang der Universalkirche mit einem erneuten Verweis auf den lukanischen Bericht von der pfingstlichen Geburt der Kirche aus dem Heiligen Geist, dessen Historizität dahingestellt bleiben könne, dessen theologischer Gehalt aber eindeutig den zeitlichen Vorrang der allumfassenden, in allen Sprachen sprechenden Universalkirche belege. Dieser zeitliche Vorrang hinwiederum sei ontologisch im präexistenten Mysterium der Gesamtkirche begründet, die Gott in Jesus Christus und von Ewigkeit her vor aller kreatürlichen Zeit um der Versöhnung und Erlösung von Menschheit und Welt willen erwählt habe mit der Folge, dass der innere Anfang der Kirche in der Zeit als universalkirchlich bestimmt zu gelten habe, wie immer es um die äußeren historischen Verhältnisse im Einzelnen bestellt gewesen sein mag. „Vielleicht braucht man", so Ratzinger, „die Frage nach der temporalen Präzedenz der Universalkirche, die Lukas in seinem Bericht eindeutig darstellt, nicht überzubewerten. Wichtig bleibt doch, daß die Kirche in den Zwölfen vom einen Geist von Anfang an für alle Völker geboren wird und daher auch vom ersten Augenblick an darauf ausgerichtet ist, sich in allen Kulturen auszudrücken und eben so das eine Volk Gottes zu sein: Nicht eine Ortsgemeinde erweitert sich langsam, sondern der Sauerteig ist immer dem Ganzen zugeordnet und trägt daher Universalität vom ersten Augenblick an in sich."[17]

Erscheint Ratzinger die Kritik an der These, die Gesamtkirche sei in ihrem Wesensmysterium eine den einzelnen Kirchen ontologisch und zeitlich vorausgehende Wirklichkeit, unter den gegebenen Prämissen als theologisch schwer oder gar nicht verständlich, so wird sie ihm begreiflich erst unter der falschen Voraussetzung einer Identifikation der Universalkirche mit Papst und Kurie. Der Verdacht, die Glaubenskongregation habe einer solchen Identifikation das Wort gesprochen, wird schroff zurückgewiesen. Betrachte man die Kirche als evangelisch-sakramentale, vom Evangelium und von der Sakramentalität Jesu Christi herkommende und auf sie hingeordnete Größe und nicht verkehrterweise als eine geschlossene Realität in sich selber, so erhelle, dass der Primat der Universalkirche mit dem Primat des Petrus und seiner Nachfolger nicht unmittelbar gleichzusetzen sei, sondern dem Petrusdienst als die Bedingung seiner möglichen Realisierung vorangehe.

Letztgenannter Hinweis trug zu einer Annäherung der kontroversen Positionen zumindest insoweit bei, als er die Befürchtung mit Gründen zu entkräften suchte, die Formel von der ontologischen und temporalen Präzedenz der Gesamtkirche laufe auf eine Restauration universalkirchlicher Konzeptionen von der Art hinaus, welche alle Autorität letztlich vom Papst ableiten. Für Kasper bot dies die Gelegenheit, den Disput von einem denkbaren Grundsatzstreit zu einer Schulkontroverse auf der Basis gemeinsamer Prinzipien herabzustufen. In diesem Sinne ist sein Beitrag zum Verhältnis von Universalkirche und Ostkirche abgefasst, der im Jahr 2000 in den „Stimmen der Zeit" erschienen ist; er trägt den Untertitel: „Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger"[18]. Zunächst wird

[17] *J. Ratzinger,* Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, *FAZ* 298 (22.12.2000) 46.

[18] *W. Kasper,* Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, *StdZ* 218 (2000) 795-804. Der nachfolgende Seitenverweis im Text bezieht sich hierauf. Als ein schlimmes Missverständnis und eine Karikatur seiner Auffassung weist Kasper eingangs die Annahme zurück, er sei der Meinung, „dass es nur noch Gemeinden als empirische

erläutert, warum angesichts des historischen Befunds und einer Entwicklung, die im I. Vatikanum gipfelte, die These vom historischen und ontologischen Primat der Universalkirche Probleme machte und zu Missverständnisses führte, ja in bestimmter Weise führen musste. Sodann wird die Diskussion dieser These noch einmal aufgegriffen und nach erfolgter Bestätigung der gemeinsamen ekklesiologischen Grundlagen zu einer theologischen Schulauseinandersetzung erklärt. Verstehe man die Lehre von der Präexistenz der Kirche, auf welche es Ratzinger bei seiner Verteidigung der umstrittenen These vom Primat der Gesamtkirche wesentlich ankomme, dahingehend, dass die Kirche im ewigen Heilsgeheimnis Gottes gründe und daher keine zufällige Geschichtstatsache sei, dann sei diese Annahme theologisch nicht nur nicht strittig, sondern unaufgebbar. „Es fragt sich aber, was sie für unsere Frage nach dem ontologischen Primat der universalen Kirche konkret austrägt. Denn wer sagt, daß die Präexistenz nur von der universalen Kirche und nicht von der konkreten Kirche ‚in und aus' Ortskirchen verstanden werden kann? Warum soll die eine Kirche nicht als Kirche ‚in und aus' Ortskirchen präexistieren? Die These von der Präexistenz der Kirche beweist deshalb nichts für die These vom Primat der universalen Kirche. Die Präexistenz der Kirche kann genauso gut die von mir und von vielen anderen vertretene These von der Simultaneität universaler und partikularer Kirchen begründen." (S. 801 f.)

Der Disput der Kardinäle fand 2001 sein vorläufiges Ende mit einer erneuten Entgegnung Ratzingers und einer weiteren Kurzantwort Kaspers. Erschienen sind beide Texte in der Zeitschrift „America", letzterer in Form eines Leserbriefs. An Ratzingers Beitrag ist zum einen das Zugeständnis bemerkenswert, er hätte statt von ontologischem Vorrang der Universalkirche möglicherweise besser von deren teleologischem Vorrang und demgemäß von ihrer zielursächlich bestimmten Präexistenz im Willen Gottes sprechen sollen. Ausdrückliche Erwähnung verdient ferner die dezidierte Feststellung: „The church of Rome is a local church and not the universal church – a local church with a peculiar, universal responsibility, but still a local church. And the assertion of the inner precedence of God's idea of the one church, the one bride, over all its empirical realizations in particular churches has nothing whatsoever to do with the problem of centralism."[19] Auf letzteren Satz ist der Leserbrief von Walter Kasper unmittelbar mit der Bemerkung bezogen, dass auch er die Annahme eines inneren Vorrangs der Einheit der Kirche vor ihrer wesentlichen

---

Größen gebe und der theologische Tiefensinn der Kirche verlorengehe" (S. 797). Beabsichtigt sei keineswegs die „soziologische Reduktion der Kirche auf Einzelgemeinden" (ebd.). Festgehalten werden solle allerdings das vom II. Vatikanum eindeutig vertretene Lehrprinzip, dass eine Ortskirche nicht Departement der Gesamtkirche und der Ortsbischof nicht Delegat des Papstes sei. Recht und Sinngehalt dieses Lehrprinzips werden sodann in historischer und systematischer Perspektive gegenüber möglichen Bestreitungen verteidigt. Unter historischem Gesichtspunkt wird insbesondere darauf verwiesen, dass mit der für alle christlichen Kirchen maßgebenden Ekklesiologie des 1. Jahrtausends „ein einseitig ortskirchlicher ebensowenig wie ein einseitig universalistischer Ansatz vereinbar" (S. 798) sei. Dieser Sachverhalt erweise sich in Anbetracht der im Grazer Vortrag von 1976 geprägten „Ratzinger-Formel" (vgl. ebd.), wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern müsse als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde, als in hohem Maße bedeutsam. Die Bedeutung der Formel hinwiederum erhelle unmittelbar daraus, dass sich im Verlauf des 2. Jahrtausends ein Papalismus durchsetzen konnte, der alle Autorität in der Kirche von derjenigen des Papstes abgeleitet habe. „Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) mit seiner Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes und der Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917 schienen diese Entwicklung entgültig zu besiegeln" (S. 799), bis das Zweite Vatikanum „versuchte, die altkirchliche Konzeption wieder zur Geltung und mit dem Ersten Vatikanischen Konzil in Einklang zu bringen" (ebd.).

[19] *J. Ratzinger*, The Local Church and the Universal Church, *America* 185 (2001) 7-11, hier 10.

Vielfalt teile. Die „thesis of the priority of inner unity“[20] sei sowohl aus philosophischen als auch aus theologischen Gründen überzeugend, da „unity as a transcendental determination of being makes variety and multiplicity possible to begin with“. Für die Annahme eines Vorrangs der Universalkirche vor den Einzelkirchen trage diese Einsicht aber argumentativ nichts aus, jedenfalls dann nicht, wenn man mit der Universalkirche analog zu den real existierenden Einzelkirchen Assoziationen empirischer Art verbindet. Kasper hält daher an seiner ekklesiologischen Zentralthese einer Gleichursprünglichkeit und Simultaneität von Universalkirche und Einzelkirche fest.

Pius IX., Johannes XXIII. und Benedikt XVI.

Nicht in abgehobener Distanz zu den Unreinen und Toraverächtern, sondern in der Gemeinschaft der Verlorenen und der Sünder verwirklichte Jesus seine sündlose Heiligkeit. Dadurch zog er den Fluch des Gesetzes auf sich, und der Sündlose wurde selbst, wie Paulus sagt, zur Sünde gemacht. Gott aber hat den Gekreuzigten auferweckt und im Kreuz des Auferstandenen das Wirkzeichen göttlicher Gnade aufgerichtet. Gottes Gnade in Jesus Christus für die sündige Menschheit und die verlorene Kreatur kraft des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament zu bezeugen, ist die Bestimmung der Kirche, deren Geheimnis gerade darin besteht, „in ihrer paradoxalen Struktur aus Heiligkeit und Unheiligkeit ... die Gestalt der Gnade in dieser Welt“[21] zu sein. In der Konsequenz dieser Einsicht in das kirchliche Mysterium habe sich das Zweite Vatikanische Konzil dazu durchgerungen, „nicht mehr bloß von der heiligen, sondern von der sündigen Kirche zu sprechen“ (S. 282).

Für das Verständnis der Katholizität und Einheit der apostolischen Kirche kann der paradoxale Gnadenbegriff ihrer Heiligkeit nicht folgenlos bleiben. Die ekklesiologischen Grundelemente, von denen her sich die Wesensattribute der Kirche erschließen, sind Vergebung, Bekehrung, Buße und eucharistische Gemeinschaft. Als Inhalt der Einheit der katholischen Kirche haben „zunächst Wort und Sakrament zu gelten – die Kirche ist eins durch das eine Wort und das eine Brot“ (S. 288). Im einen Wort und im einen Brot, das Jesus Christus in der personalen Einheit seines göttlichen und menschlichen Seins und in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes selbst ist, ist das Wesen der Kirche beschlossen, um als plurale Gemeinschaft in Einigkeit manifest zu sein.

Der Einigkeit pluraler Gemeinschaft im einen Wort und Sakrament Jesu Christi zu dienen, ist nach Ratzinger die Bestimmung der bischöflichen Verfassung der Kirche. Sie steht nicht im Vordergrund seines Kirchenverständnisses, sondern „scheint im Hintergrund als ein Mittel *dieser* Einheit auf. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern gehört der Ordnung der Mittel zu; ihre Stellung ist durch das Wörtchen ‚um-zu‘ zu umschreiben: Sie dient der Verwirklichung der Einheit der Ortskirchen in sich und unter sich“ (ebd.). Einheit am Ort und Einheit der vielen Ortskirchen untereinander bedingen sich wechselseitig. Der Einheit der ecclesia als einer communio ecclesiarum zu dienen, ist die Bestimmung der bischöflichen Struktur der

[20] *W. Kasper*, The Good Olive Tree, *America* 185 (2001) 28f.

[21] *J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Sonderausgabe, München 1968, S. 284. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

Kirche, wobei die Notwendigkeit der Einheit aller Bischöfe untereinander im Dienst des Bischofs von Rom das geordnete Mittel seiner Realisierung findet.

Auch die papale Verfassung der Kirche darf nach Ratzinger ekklesiologisch nicht in den Vordergrund gerückt werden, ja sie stellt im Vergleich zur bischöflichen Kirchenstruktur, die selbst bereits der – dem einen Wort und dem einen Sakrament nachgeordneten – Ordnung der Mittel zuzurechnen war, erneut eine nachgeordnete Ordnung dar. Sie gehört, wie ausdrücklich gesagt wird, „nicht zu den primären Elementen des Kirchenbegriffs“ und kann „schon gar nicht als sein eigentlicher Konstruktionspunkt gelten“ (ebd.). Die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom ist ein nachgeordnetes Dienstmittel kirchlicher Einheit und nicht diese Einheit selbst. Rom hat der Katholizität der Kirche zu dienen und nicht umgekehrt: der römische Katholizismus ist eine Funktion der katholischen Kirche. So unveräußerlich die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom zur sichtbaren Einheit der Kirche gehört, so eindeutig gilt doch auch hier, dass die Kirche nicht von ihrer Organisation, sondern die kirchliche Organisation von der Bestimmung der Kirche her zu denken ist.

Es ist, wie ich meine, eine müßige Frage, ob Joseph Ratzinger diesen – unter dem direkten Eindruck des II. Vatikanischen Konzils formulierten – Ansatz als Bischof und Präfekt der Glaubenskongregation beibehalten hat und als Papst Benedikt XVI. fortführen wird. Denn dieser Ansatz erlaubt unbeschadet der Grundsätzlichkeit seiner Anlage ein großes Maß an Gestaltungsflexibilität. Zwar ist der Argumentationsrahmen im Wesentlichen klar abgesteckt: doch innerhalb dieser Rahmenbedingungen können je nach Bedarf sehr unterschiedliche Akzentsetzungen vorgenommen werden. Die gegebenen Prämissen ermöglichen es, wenn man so will, sowohl Pius IX. als auch Johannes XXIII. und selbstverständlich Johannes Paul II. selig zu sprechen. Dass die beiden erstgenannten Päpste gleichzeitig zur Ehre der Altäre erhoben wurden, ist in diesem Sinne ein durchaus paradigmatischer Vorgang und ein signifikantes Beispiel für die von Ratzinger immer wieder eingeschärfte Devise, wonach das I. Vatikanum nicht gegen das II. und das II. nicht gegen das I. ausgelegt werden dürfe. Man wird davon auszugehen haben, dass diese hermeneutische Anweisung auch für die „Ratzingerformel“ gilt, wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern muss, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Der Versuch, den einstigen Theologieprofessor gegen den römischen Präfekten und Nachfolger Johannes Paul II. auszuspielen, ist an sich durchaus reizvoll; gelingen wird er dennoch nicht und zwar aus Gründen, die weniger mit der Person Ratzingers als mit der internen Systematik des römischen Katholizismus selbst zu tun haben.[22]

[22] Die innere Spannung der römisch-katholischen Position und ihrer Systematik äußert sich exemplarisch in der Weise, in der das Verhältnis zur Orthodoxie bestimmt wird. Zutreffender gesagt: Die zu konstatierende Asymmetrie in der Beziehung von Katholizismus und Orthodoxie ist ein Reflex von Spannungen nicht nur äußerer, sondern jeweils interner Art. Orthodoxie und Katholizismus teilen, so Ratzinger in Übereinstimmung mit dem II. Vatikanischen Konzil, dasselbe Kirchenverständnis: Beide haben nicht nur dieselben altkirchlichen Symbole und dieselben Sakramente, sondern auch dieselbe bischöfliche Verfassung. Hingegen sind die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchliche Gemeinschaften nicht Kirchen im eigentlichen Sinne römisch-katholischer Ekklesiologie, wenngleich sie nicht einfach Nicht-Kirche sind. Als Maßstab fungiert auch hier vor allem die Institution des Bischofsamts in apostolischer Sukzession. Die hinsichtlich der Orthodoxie gegebene, hinsichtlich der Reformationskirchen nicht gegebene Einigkeit darüber, dass das bischöfliche Amt in der Nachfolge der Apostel um der sichtbaren Einheit der Kirche willen notwendig ist, ist das Kriterium gemeinsamen Kirchenverständnisses, das nach Ratzingers Urteil, wie es sich u.a. in der Erklärung „Dominus Iesus“ niedergeschlagen hat, auch durch die Differenzen in der Frage des Petrusdienstes und seiner Gestaltung nicht aufgelöst wird. Ob man das von orthodoxer Seite

Papst Johannes XXIII. soll einst Seminaristen gegenüber geäußert haben, er möchte von der ihm nach römischer Lehre potentiell zukommenden Unfehlbarkeit aktuell unter keinen Umständen Gebrauch machen: „Ich werde nie ex cathedra sprechen." Otto Hermann Pesch, dessen Porträt Roncallis ich dieses Zitat entnehme[23], fügt kommentierend hinzu: „Dies Wort der Erfahrung, daß doktrinäre Verkündigung keine Probleme löst, sondern neue schafft, ins Ohr all derjenigen, die heute wieder - zum Zwecke der ‚Klärung' - von neuen Dogmen träumen, sei es von der Corredemptrix Maria, sei es vom Verbot der ‚künstlichen' Empfängnisverhütung, sei es vom Verbot der Frauenordination." (S. 131) Im selben Artikel liest man allerdings auch, dass Johannes XXIII. dem Widerstand, auf den seine Idee eines II. Vatikanischen Konzils bis in die Kurie hinein traf, „durch eine lupenrein auf dem Boden des Ersten Vatikanums bleibende Inanspruchnahme seiner päpstlichen Vollgewalt" (S. 126) begegnete. „Man kann also", bemerkt O. H. Pesch, „paradoxerweise sagen: Johannes XXIII. hat das Konzil durchgesetzt, weil er als Papst hemmungslos von seinem Amt Gebrauch machte und allen ‚konziliaristischen' Neigungen von einer Teilung der Vollmacht abhold war." (Ebd.) Wer es zu fassen vermag, der fasse es!

ähnlich sieht, darf indes bezweifelt werden: zwar anerkennt man orthodoxerseits Rom als ersten apostolischen Sitz, dem, wie schon Ignatius von Antiochien sagt, ein „Vorrang der Liebe" gebührt. Doch hält man unbeschadet dessen die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils von Unfehlbarkeit und universalem Jurisdiktionsprimat des Papstes für unvereinbar mit dem eigenen Communioverständnis. In der Beziehung zwischen römischem Katholizismus und Orthodoxie zeigt sich daher eine eigentümliche Asymmetrie. Bei der Beziehung beider handelt es sich recht eigentlich nicht um ein einziges Verhältnis, sondern um zwei Verhältnisse, sofern der römische Katholizismus sein Verhältnis zur Orthodoxie erheblich anders bestimmt als die Orthodoxie ihr Verhältnis zum römischen Katholizismus. An der Papstthematik tritt dies paradigmatisch zutage. Hält die Orthodoxie die päpstliche Stellung, welche der Bischof von Rom nach römisch-katholischer Lehre inne zu haben beansprucht, für nicht vereinbar mit ihrem Koinonia-Verständnis, geht der römische Katholizismus von der prinzipiellen Vereinbarkeit seines Verständnisses von kirchlicher Communio mit demjenigen der Orthodoxie aus, obwohl nach römisch-katholischer Lehre die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Bischof von Rom, die im orthodoxen Falle nicht gegeben ist, zugleich als wesentlich zum Kirchesein der Kirche gehörend beurteilt wird.

[23] *O. H. Pesch*, Papst Johannes XXIII. Lebenswege zum II Vatikanischen Konzil, in: *Chr. Möller u.a. (Hgg.)*, Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005, S. 109-132, hier: 131. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

Joseph Ratzingers Beitrag zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre

von Peter Neuner, München

Schon in der ersten Audienz nach seinem Amtsantritt hat Papst Benedikt XVI. die christlichen Kirchen und Gemeinschaften zum ökumenischen Dialog aufgerufen. Er sprach vom „unumkehrbaren Engagement" der katholischen Kirche für die Einheit der Kirche und stellte fest, es seien „Mut, Milde, Festigkeit und Hoffnung gefordert, um das Ziel zu erreichen"[1]. Diese Aussage hat bei den christlichen Kirchen lebhafte Erwartungen geweckt. Insbesondere die orthodoxen Kirchen zeigten sich erfreut über die Wahl Kardinal Ratzingers zum Papst. Selbst die russisch-orthodoxe Kirche, die sich in den vergangenen Jahren gegenüber den Kirchen des Westens, insbesondere gegenüber der Römisch-katholischen Kirche, besonders kritisch verhalten hatte, bekundete ihre Hoffnung auf „Zeichen guten Willens", die beweisen, dass „die Katholiken nicht Gegner oder Konkurrenten, sondern offen für die Zusammenarbeit sind"[2].

Eher verhalten wurden aber auch Stimmen vernehmbar, die befürchteten, Ökumene könnte sich unter dem neuen Papst so sehr auf das Verhältnis zu den Orthodoxen Kirchen konzentrieren, dass dadurch neue Differenzen zu den Kirchen der Reformation aufbrechen. Als Präfekt der Glaubenskongregation hatte Kardinal Ratzinger verschiedentlich zwischen den Kirchen der Orthodoxie, die als „Schwesterkirchen" anerkannt wurden, und den Gemeinschaften des Westens unterschieden, denen das Kirche-Sein „im eigentlichen Sinne" abgesprochen wurde. Als Kriterium war dabei immer wieder die Amtsfrage, insbesondere das Bischofsamt in historischer Sukzession angeführt worden. Wird die Ökumene -so die zurückhaltend formulierte Sorge- auf der Basis eines konservativen Amtsverständnisses und der Ablehnung der Frauenordination aufbauen und damit neue Gräben zu den Kirchen der Reformation aufreißen?

Erwartungen und sinnvolle Hoffnungen müssen sich auf bisherige Erfahrungen stützen, nur die Erinnerung eröffnet Zukunft. In diesem Beitrag soll sich die Erinnerung auf die Rolle konzentrieren, die Kardinal Ratzinger beim Zustandekommen der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" einnahm. Der evangelische Landesbischof Johannes Friedrich hat festgestellt, dass ohne die Mitwirkung Ratzingers dieser ökumenische Durchbruch nicht zustande gekommen wäre. Dieser Aussage soll hier nachgegangen werden.

---

[1] Nach *KNA-ÖKI* 17 [26.4.2005] 19.
[2] Ebd.

I. Die Lehrverwerfungsstudie und ihre Methodik

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung (GER) hat eine lange und verwirrende Vorgeschichte. Beim ersten Besuch von Papst Johannes Paul II. in Deutschland 1980 formulierten die Repräsentanten der Evangelischen Kirche konkrete Wünsche für das Zusammenleben der christlichen Kirchen. Landesbischof Eduard Lohse, damals Ratsvorsitzender der EKD, nannte als Themenfelder, in denen Fortschritte erzielt werden sollten, Eucharistiegemeinschaft, ökumenische Gottesdienste an Sonntagen sowie Probleme der konfessionsverschiedenen Ehe[3]. Der Papstbesuch war natürlich nicht geeignet, diese Wünsche gleichsam im Schnellverfahren zu erfüllen. So wurde eine Kommission eingesetzt, die sich mit diesen Fragen befassen sollte. Diese Gemeinsame Ökumenische Kommission (GÖK) war hoch angesiedelt, ihr gehörten ausschließlich Bischöfe der beteiligen Kirchen an. Vorsitzende waren Landesbischof Eduard Lohse auf evangelischer und der Münchner Kardinal Ratzinger auf Römisch-katholischer Seite. Doch nun stellte sich die Frage, welche Aufgabe die Kommission erfüllen und wie sie die angesprochenen Probleme angehen sollte. Es wird berichtet, dass die beiden Vorsitzenden in einem Kamingespräch übereinkamen, man solle nicht, wie weithin in ökumenischen Papieren geschehen, in den klärungsbedürftigen Fragen Konsens- oder Konvergenztexte zu erstellen suchen, sondern untersuchen, ob die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner treffen und damit die Kirchen noch voneinander trennen müssen.

Damit war eine gewichtige methodische Entscheidung gefallen, die sich bereits in Leuenberg bewährt hatte: Die (reformatorischen) Kirchen der Leuenberger Gemeinschaft hatten kein neues, gemeinsames Bekenntnis entwickelt, sondern auf der Basis eines gemeinsamen Grundverständnisses in der Botschaft des Evangeliums und in der Spendung der Sakramente erklärt, dass die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts die Kirchen heute nicht mehr treffen. In der Anwendung des *satis est* in CA VII wurde dies als hinreichend für die wahre Kirche erkannt; mehr darf für Kirche und ihre Einheit nicht gefordert werden. Weil dieses Grundverständnis gemeinsam ausgesagt werden konnte und weil man feststellte, dass es die verbleibenden Differenzen in der Einzelgestaltung nicht in Frage stellen, konnten die Kirchen der Reformation „volle Kirchengemeinschaft" aufnehmen, obwohl sie ihre jeweilige konfessionelle Identität wahrten, ihre Bekenntnisse nicht geändert und auch die Verwerfungssätze, die diese enthalten, nicht zurückgenommen haben. In den Verwerfungen ist zu unterscheiden zwischen der positiven Lehraussage und der Verurteilung dessen, der diese ablehnt. Wenn eine Lehrverwerfung den ökumenischen Partner nicht (mehr) trifft und als Verurteilung gleichsam ins Leere geht, steht sie einer Kirchengemeinschaft nicht im Wege. Auf der Basis dieser Argumentation hatten die Kirchen der Reformation Anfang der 70er Jahre eine „versöhnte Verschiedenheit" anerkennen und Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft aufnehmen können.

Diese Methodik sollte nun also auch in der Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Römisch-katholischer und evangelischen Kirchen angewendet werden, indem man das anstrebte, was seither als „differenzierter Konsens" bezeichnet wird. Auf der Grundlage eines sehr knapp umrissenen Konsenses im Zentrum der Problemstellung wird dabei untersucht, ob die bleibenden Differenzen in den jeweils konfessionell

[3] Siehe hierzu *P. Neuner*, Ökumenische Theologie, Darmstadt 1997, S. 171 ff.

unterschiedlichen Ausgestaltungen den Grundkonsens in Frage stellen, oder ob sie im Rahmen der gemeinsamen Grundaussage gegenseitig tolerabel seien. Man wollte also nicht einen umfassenden Konsens- oder Konvergenztext erstellen, was in den angesprochenen Fragen wohl kaum Erfolg gehabt hätte. Es wurde ein wesentlich bescheideneres Ziel angestrebt: zu untersuchen, ob die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts noch zutreffen, und das mit kirchentrennender Kraft.

Dabei war natürlich nicht intendiert, gleichsam ein Leuenberg II zu schreiben und volle Kirchengemeinschaft zwischen den Evangelischen und der Römisch-katholischen Kirche herzustellen. Das wäre illusionär gewesen. Insbesondere das *satis est* in CA VII war für die katholische Theologie nicht einfachhin akzeptabel. Dennoch war die Entscheidung, die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts zwischen den Reformatoren und den Altgläubigen daraufhin zu überprüfen, ob sie den ökumenischen Partner von heute (noch) treffen, konsequenzenreich. Sie impliziert eine Methodik, die keineswegs unschuldig ist.

Dabei ist zunächst festzuhalten, dass man die Lehrverurteilungen ernst genommen hat. Keine der beteiligten Kirchen hat demnach das Recht, ihre bekenntnismäßigen Lehraussagen einfachhin als gegenstandslos und überholt abzutun oder sie stillschweigend als historische Relikte dem Vergessen anheim zu geben. Die angesprochenen Verwerfungen sind Bestandteil des Bekenntnisses bzw. des Dogmas; sie gehören zur Lehrverpflichtung, die jeder Amtsträger bei seiner Ordination übernimmt, und das bis heute. Gerade deshalb müssen sie überwunden werden, denn sie können nicht mit Kirchengemeinschaft zusammengehen, so als gingen uns diese alten Texte nichts mehr an, als könnten wir sie getrost auf sich beruhen lassen und sie unverändert weil unbeachtet beibehalten. Man wolle also nicht das Bekenntnis in Frage stellen oder ein neues Bekenntnis zu formulieren suchen, sondern hat in den Lehrverwerfungen zwischen Affirmation und Verurteilung unterschieden. Wenn die Verwerfungen nicht oder nicht mehr treffen, kann ihr positiver Gehalt festgehalten werden, ohne dass aus ihm eine Verurteilung der anderen Konfession abgeleitet werden müsste.

Die Untersuchung, ob die Lehrverwerfungen (noch) zutreffen, impliziert auch ein Bild von der Einheit der Kirche. Wenn die Trennung nicht mehr aus unabweisbaren Glaubensgründen festgehalten werden muss, ist sie illegitim und damit hinfällig. Wir müssen und können die Einheit nicht machen, sondern sie ist Geschenk, sie ist mit dem Kirchesein der Kirche mitgegeben. Insofern Kirche ist, ist sie eins. Und wenn wir nicht aus unabweislichen Glaubensgründen gezwungen sind, die kirchliche Gemeinschaft aufzukündigen, besteht Einheit. Folglich kann es für die Kirchengemeinschaft genügen, dass wir uns nicht mit letztem Ernst absprechen müssen, Kirche Jesu Christi zu sein[4]. Differenzen zwischen den (Orts-) Kirchen hat es immer gegeben. Wenn sie sich aber deswegen nicht gegenseitig rechtes Kirche-Sein absprechen müssen, besteht Gemeinschaft zwischen ihnen.

Diese in Leuenberg fruchtbar gewordene Methode sollte nun also auch im Gespräch zwischen den Evangelischen und der Römisch-katholischen Kirche angewandt werden.

---

[4] Dieses Einheitsmodell bestimmt den Vorschlag von *H. Fries - K. Rahner*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, erweiterte Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1985. In der Sonderausgabe setzt sich H. Fries eingehend mit den Kritiken dieses Vorschlags auseinander, auch mit der Kritik von Kardinal Ratzinger. Es ist festzuhalten, dass Kardinal Ratzinger in persönlicher Kontaktnahme mit Heinrich Fries die scharfe Form seiner Kritik nicht aufrechterhalten hat.

Dass damit auch die genannten Implikationen gelten würden, hatte Kardinal Ratzinger angedeutet mit seiner Umschreibung der ökumenischen Zielvorstellung, dass die Kirchen Kirchen bleiben und eine Kirche werden sollten. Dieser Gedanke wurde besonders deutlich in seinem häufig zitierten Satz: „Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung" und dies „in jedem einzelnen Fall".[5]

Die Frage, ob die Lehrverurteilungen treffen, ist für die katholische Form der Anathemata, wie sie vor allem durch das Konzil von Trient als Antwort auf die Reformation formuliert wurden, besonders fruchtbar. Denn das Konzil hat in der Formulierung *„Si quis dixerit ... anathema sit"* nirgendwo Personen, sondern immer abstrakte Positionen verurteilt. Nirgendwo wurde in Trient behauptet, dass die verurteilte Aussage tatsächlich die Lehre der Reformatoren sei. Trient hat sich bewusst dagegen entschieden, Personen zu verurteilen, denn dazu, so die Argumentation im Konzil, müssten die inkriminierten Theologen ihre Überzeugungen vor dem Konzil darlegen und verteidigen können. Das war nicht möglich und folglich hat Trient irrige Sätze verurteilt, ohne sie Personen zuzuschreiben. Wenn nun aber niemand das Zurückgewiesene behauptet, bleiben die Anathemata ohne ekklesiale Konsequenzen, ohne dass sie ihren positiven Lehrgehalt verlieren würden oder gar abgeschafft werden müssten.[6] Bei Lehrverurteilungen in der Form von Anathemen kann problemlos zwischen der Lehraussage und der damit verbundenen Verurteilung unterschieden werden.

Es ist also zunächst festzuhalten, dass die Aufgabenstellung, die Kardinal Ratzinger und Landesbischof Lohse für die GÖK wählten, bereits weitreichende inhaltliche Aussagen in sich barg, die den weiteren Verlauf der Arbeit prägen und bestimmen sollten.

II. Die Lehrverwerfungsstudie und ihre Rezeption

Mit der Durchführung der projektierten Studie wurde der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" beauftragt, dem Joseph Ratzinger selbst angehört hatte. Man untersuchte unter der wissenschaftlichen Leitung von W. Pannenberg und K. Lehmann, später von Th. Schneider in fünfjähriger akribischer Arbeit die einzelnen Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts[7]. Dabei musste Pionierarbeit geleistet werden. Es galt zu erforschen, welche Verwerfungen überhaupt bestehen und wogegen sie sich richten. Häufig waren es einzelne Sätze oder Formulierungen der Reformatoren, die die Anathemata des Konzils von Trient herausgefordert hatten. Thematisch gruppierten sie sich um die Lehre von der Rechtfertigung, von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt.

---

[5] *J. Ratzinger,* Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 211, 213. Dass eine Vielfalt kirchlicher Verwirklichung legitim ist und auch Differenzen im dogmatischen Verständnis die Einheit nicht notwendigerweise behindern, machte Kardinal Ratzinger in der Aussage klar, bei einer Einigung mit der Orthodoxie müsste diese nicht die Entwicklung des Primats im zweiten Jahrtausend bis zum I. Vatikanischen Konzil übernehmen. Es würde für eine Kircheneinigung genügen, wenn sie diese Entwicklung nicht für ketzerisch und dem Evangelium widerstreitend ablehnt (a.a.O., S. 209).

[6] Vgl. hierzu *P. Neuner,* Anathemas, in*: N. Lossky u.a. (Hgg.),* Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf - Grand Rapids 1991, S. 17.

[7] *K. Lehmann - W. Pannenberg (Hgg.),* Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. I, Freiburg - Göttingen 1986.

Was war das Ergebnis dieser Arbeit? Die manchmal vorgetragene Vorstellung, man habe sich im 16. Jahrhundert lediglich missverstanden und aneinander vorbeigeredet, erwies sich in den Untersuchungen als nicht haltbar. Sicher gab es Missverständnisse, vielfach bedingt durch unterschiedliche Sprachgestalt oder Denkstruktur. Sie können die Kirchentrennung sicher nicht legitimieren. Daneben gab es Verwerfungen von Extrempositionen, die im Spätmittelalter und in der Reformationszeit als Schulmeinungen vertreten oder kirchenamtlich toleriert wurden, aber schon damals nicht die offizielle Lehre darstellten und heute keine Rolle mehr spielen. Unklarheiten in der Lehre oder Fehlentwicklungen in der Praxis wurden Anlass zu Kontroversen und Verurteilungen. So entzündete sich manche reformatorische Kritik an Vorstellungen und Verhaltensweisen, die bereits im Konzil von Trient ebenfalls dem Verdikt verfielen. Soweit derartige Einseitigkeiten inzwischen bereinigt wurden, können darauf basierende Verwerfungen heute die Kirchen nicht mehr trennen. An manchen Punkten, so musste man aber auch feststellen, hat man sich dagegen sehr wohl verstanden und die gegnerische Lehrmeinung genau getroffen. Dabei ist jedoch zu klären, welche Qualität diese Verwerfungen haben, ob sie auch heute noch die Last tragen können, die gegenseitigen Exkommunikationen unabdingbar zu machen. Angesichts der Lehrentwicklung, die beide Kirchen durchlaufen haben, kann sich das Gewicht einer Verurteilung sehr wohl geändert haben.[8]

In mehrjähriger Arbeit wurden diese Untersuchungen in intensiven Detailstudien durchgeführt. Dabei kam der Arbeitskreis fast einstimmig zu der Überzeugung, dass in all den Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts „die heutige Lehre nicht mehr von dem Irrtum bestimmt wird, den die frühere Verwerfung abwehren wollte“[9]. Die GÖK, in der Kardinal Wetter an Stelle des in der Zwischenzeit nach Rom berufenen Kardinal Ratzinger den katholischen Vorsitz übernommen hatte, machte sich dieses Urteil zu eigen. Sie übergab den Text den Leitungen beider Kirchen mit der Bitte, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jh. den jetzigen Partner nicht treffen ... Polemische und nicht zutreffende Ausdrücke gegen den anderen und seine Lehre müssen zurückgenommen und künftig vermieden werden. Die Kirchen, ihre Lehrer der Theologie und Pfarrer sollen die evangelischen Bekenntnisschriften und die lehramtlichen Aussagen der römisch-katholischen Kirche im Lichte der hier formulierten Erkenntnisse auslegen.“[10]

Dieser Antrag löste insbesondere unter evangelischen Theologen eine lebhafte Diskussion aus, verschiedentlich war offensichtlich der Eindruck entstanden, durch diese Studie werde die reformatorische Identität in Frage gestellt[11]. Wesentlich

---

[8] Ein Beispiel hierfür ist das Anathem, mit dem die Kritik am Verbot feierlicher Trauungen zu den Bußzeiten des Kirchenjahres belegt wird (DH 1811). Hier hat sich trotz des Anathems die katholische Praxis erheblich geändert, und ein Verstoß gegen dieses nicht zurückgenommene Anathem wird nirgendwo als bedeutsam empfunden. Dies zeigt, dass keineswegs alles, was in Trient mit dem Anathem belegt wurde, als von dogmatischer Qualität angesehen werden muss. Es gibt auch ein ekklesiales Vergessen, ebenso wie es neue Dogmenentwicklung geben kann.

[9] *K. Lehmann - W. Pannenberg (Hgg.)*, Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. I, Freiburg - Göttingen 1986, S. 15.

[10] *K. Lehmann - W. Pannenberg (Hgg.)*, a.a.O., S. 195.

[11] *J. Baur*, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989. *D. Lange (Hg.)*, Überholte Verurteilungen?, Göttingen 1991. Dazu: *O. H. Pesch - U. Kühn*, Rechtfertigung im Disput, Tübingen 1991. Verschiedentlich wurde die Studie von einem Anspruch her kritisiert, den sie selbst gar nicht erhoben hatte, nämlich inwieweit sie tatsächlich einen Konsens darstelle. Hinter einem Konsens blieb das Ganze natürlich zurück, aber ein solcher war auch von vornherein nicht intendiert.

differenzierter fiel das Urteil der offiziell eingesetzten Kommissionen aus, die die amtliche Urteilsbildung der evangelischen Kirchen vorbereiten sollten. Im Mai 1990 legte der Facharbeitskreis Faith and Order und Catholica-Fragen in der ehemaligen DDR seine Stellungnahme vor, jene des Gemeinsamen Ausschusses der VELKD und des deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes wurde am 13. Sept. 1991 veröffentlicht, das Gutachten der von der Arnoldshainer Konferenz eingesetzten Theologischen Kommission am 29. Sept. 1991[12].

Auf der Basis dieser Stellungnahmen fassten im Herbst 1994 die Generalsynode der VELKD und die Arnoldshainer *Vollkonferenz*[13] gleichlautende Beschlüsse zu der Studie. Sie stellten darin fest, dass sie der Bitte, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jh. den Partner nicht mehr treffen", nur teilweise entsprechen könnten. Es gibt nach ihrer Überzeugung Verurteilungen, die auch heute noch treffen und eine Einigung noch nicht erkennen lassen.[14] Doch in der Lehre von der Rechtfertigung und in der Sakramentenlehre werden die noch bestehenden Differenzen als nicht mehr kirchentrennend bezeichnet. Die noch bleibenden Differenzen verlangen weitere Lehrgespräche, aber die noch offenen Probleme zwingen nicht mehr, sich gegenseitig den rechten Glauben abzusprechen. Es ist den evangelischen Kirchen in ihren zuständigen Gremien also gelungen, trotz der vielen Einwände, die vorgebracht worden waren, den *magnus consensus*, zu finden, der nach CA I Grundlage bekenntnismäßigen Redens ist. Die evangelischen Kirchen haben sich damit - auch ohne zentrales Lehramt - als fähig erwiesen, in Glaubensfragen zu einer verbindlichen Äußerung zu kommen.

Katholischerseits stellte sich zunächst die Frage, wer die Antwort auf den Antrag der GÖK zu geben habe. Der Auftrag zur Lehrverwerfungsstudie war vom Rat der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz ausgegangen, damit war nun zunächst die Bischofskonferenz angesprochen, die jedoch nicht ohne Rücksprache mit Rom entscheiden konnte. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen ließ ein ausführliches Gutachten erstellen[15], auf dessen Basis die Deutsche Bischofskonferenz im Juni 1994 ihre Stellungnahme formulierte. Sie nahm damit „ihr Recht und ihren Auftrag in Anspruch, gegebenenfalls eine wirklich erreichte Einheit im Glaubensbekenntnis festzustellen"[16]. Inhaltlich stimmte sie den Ergebnissen der

---

[12] Die drei Stellungnahmen sind veröffentlicht: *Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz (Hg.)*, Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993. Alle diese Dokumente sind verhältnismäßig ausführlich, der Text der VELKD umfasst rund 100 Druckseiten. Am positivsten ist das Gutachten aus der ehemaligen DDR; es ist das kürzeste, weil es zustimmt und am wenigsten Wenn und Aber bringt, während in den umfangreichen Einzelausführungen der beiden anderen Stellungnahmen die kritischen Anmerkungen einen sehr breiten Raum einnehmen. Viele der Aussagen sind konditional: Wenn die katholische Kirche die hier vorgetragene Interpretation anerkennt, sind die Verwerfungen hinfällig. Eine Antwort auf diese Stellungnahmen hat der Ökumenische Arbeitskreis veröffentlicht in: *W. Pannenberg - Th. Schneider (Hgg.)*, Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. 4, Freiburg - Göttingen 1994.

[13] In der Arnoldshainer Konferenz sind die reformierten und die unierten Kirchen der EKD zusammengeschlossen.

[14] Der Text ist veröffentlicht in: Gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen - kirchentrennend?", *ÖR* 44 (1995) 99-102. Diese noch bleibenden Differenzen werden vielleicht sogar deutlicher betont, als dies angesichts der Diskussion noch nötig gewesen wäre.

[15] Der Text ist zwar nicht geheim, aber auch nicht zur Veröffentlichung freigegeben und darum nicht zitierbar.

[16] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz zur

Lehrverwerfungsstudie und der Bitte der GÖK weitgehend zu. In Übereinstimmung mit dem römischen Gutachten wurde bestätigt, dass die Verwerfungen im Rahmen der Rechtfertigungslehre und der allgemeinen Sakramentenlehre nicht mehr treffen. In der Lehre von der Eucharistie, für die der römische Text ebenfalls einen Grundkonsens konstatiert hatte, sowie in der Frage des Amts und der weiteren Sakramente blieb das Urteil etwas zurückhaltender, jedoch konnten nach Überzeugung der Bischöfe auch hier „mehrere traditionelle Verständnisschwierigkeiten ausgeräumt und gemeinsame Grundpositionen aufgezeigt werden"[17]. Die Übereinstimmungen im Verständnis der Rechtfertigung und in der Sakramentenlehre werden durch die Bischofskonferenz also bestätigt.[18] In Anklang an die Formulierung, die bei der Aufhebung des Banns zwischen Rom und Konstantinopel verwendet worden war, drückten die Bischöfe die Hoffnung aus, dass die Lehrverurteilungen das künftige Verhältnis zwischen den Kirchen nicht mehr belasten mögen und dass „die mit der geschichtlichen Erinnerung daran verbundenen Hindernisse einer engeren Gemeinschaft der Kirchen der Vergessenheit anheimgegeben würden"[19].

III. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Ein Leuenberg II zwischen Römisch-katholischer und evangelischen Kirchen ist die Lehrverwerfungsstudie natürlich nicht geworden, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft war nie als unmittelbar zu erreichendes Ziel angestrebt. Dennoch stellte die Lehrverwerfungsstudie einen entscheidenden Schritt auf dem Weg der Ökumene dar, nicht zuletzt deshalb, weil sie vor allem in ihrem Teil über die Rechtfertigung auf einen breiten internationalen Konsens traf. 1985 war in den USA das Dokument „Justification by Faith" veröffentlicht worden, 1993 erschien eine Erklärung der *Evangelical Lutheran Church of America*, die u. a. auf der Basis der deutschen Lehrverwerfungsstudie erklären wollte, dass die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts die heutige Römisch-katholische Kirche nicht treffen und die den Lutherischen Weltbund einlud, sich diesem Vorhaben anzuschließen. Selbst wenn die Rechtfertigungslehre in der Öffentlichkeit nie das gleiche Interesse wie Abendmahlsgemeinschaft und Amt gefunden hat, war sie innertheologisch schon früh in das ökumenische Gespräch gekommen. Das kann angesichts der Tatsache, dass sich an dieser Thematik im 16. Jahrhundert die Wege getrennt hatten und die Rechtfertigungslehre nach lutherischem Verständnis den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* bildet, der das Kriterium für eine dem Evangelium gemäße Verkündigung

---

Studie „Lehrverurteilung – kirchentrennend?", (Die deutschen Bischöfe Nr. 52), Bonn 1994, S. 5.

[17] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilung – kirchentrennend?", (Die deutschen Bischöfe Nr. 52), Bonn 1994, S. 22.

[18] Dies hat allerdings im katholischen Raum nicht das gleiche Gewicht wie in der evangelischen Kirche, denn nach katholischer Überzeugung sind auch Probleme der Ekklesiologie, insbesondere des kirchlichen Amts, für die Einheit der christlichen Kirchen unverzichtbar, das *„satis est"* von CA VII, wonach Übereinstimmung in der Botschaft von der Rechtfertigung und in der Spendung der Sakramente die Einheit der Kirche konstituiert, ist hier nicht rezipierbar. Insofern hat die erzielte Gemeinschaft für beide Seiten nicht die gleichen Konsequenzen. Doch um so dringlicher sind die Katholiken aufgerufen, darüber nachzudenken, wo nun tatsächlich die Punkte liegen, die auch jetzt noch die Kirchentrennung unabdingbar machen, bzw. die Konsequenzen zu ziehen, wenn diese sich als nicht mehr begründbar und damit als illegitim herausstellen sollten.

[19] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilung – kirchentrennend?", (Die deutschen Bischöfe Nr. 52), Bonn 1994, S. 22.

und Praxis darstellt, nicht verwundern. Meilensteine[20] in diesen Untersuchungen waren die Arbeiten von Joseph Lortz zur Reformationsgeschichte[21], von Hans Urs v. Balthasar[22] und von Hans Küng über die Rechtfertigungslehre bei Karl Barth[23], von Otto Hermann Pesch über die kategoriale Geprägtheit und damit Relativität der betreffenden Aussagen bei Thomas v. Aquin und bei Luther[24], von Ulrich Kühn[25] über die katholische Diskussion um Natur und Gnade, und von Vinzenz Pfnür über das Rechtfertigungsdekret des Konzils von Trient[26]. Bereits 1967 war die Thematik auch in die kirchenamtliche ökumenische Arbeit auf Kommissionsebene aufgenommen worden. Der „Malta-Bericht" der gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltbundes und des römischen Einheitssekretariats unter dem Titel „Das Evangelium und die Kirche" formulierte 1972 eine „weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre"[27]. Das Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses (1980) und das Luther-Jahr 1983 bestärkten diese Erkenntnis. Dieser Konsens wurde im Gespräch zwischen beiden Kirchen auf Weltebene in dem Dokument „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis von Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre"[28] weiter ausgeführt und präzisiert.

Angesichts dieser breiten theologischen Grundlegung und einer internationalen Übereinstimmung in der Frage der Rechtfertigung entschloss man sich im Päpstlichen Einheitsrat und im Lutherischen Weltbund, das in der LV Studie geschnürte Paket aufzulösen und eine kirchenamtliche Rezeption im -vermeintlich- einfachsten Themenkreis zu versuchen, in der Lehre von der Rechtfertigung. Weil sich die genannten Dokumente und noch mehr die wissenschaftlichen Studien einer unmittelbaren Rezeption entzogen, entschied man sich, nun „Bilanz zu ziehen und die Fülle des vorliegenden Materials in einem kurzen Dokument zusammenzufassen und dieses den Kirchen zur formellen Rezeption vorzulegen"[29]. Es sollte also kein neues Dialogdokument erstellt werden, sondern es ging allein darum, die vorliegenden Ergebnisse zu bündeln und sie so aufzubereiten, dass eine kirchenamtliche Annahme

---

[20] Die Verortung dieses Konsenses in der Rechtfertigungslehre innerhalb eines breiten Stroms katholischer und evangelischer Theologie seit den dreißiger Jahren ist zentrales Thema der Darlegungen von K. Lehmann vor der Deutschen Bischofskonferenz: *K. Lehmann,* Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung, (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), hg. von der *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1998, S. 9f.

[21] *J. Lortz*, Die Reformation in Deutschland, 2 Bände, Freiburg 1939/40.

[22] *Hans Urs von Balthasar*, K. Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

[23] *H. Küng*, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957.

[24] *O.H. Pesch*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, ²1985.

[25] *U. Kühn*, Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart, Berlin 1961.

[26] *V.Pfnür*, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970.

[27] Bericht der Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholischen Studienkommission: Das Evangelium und die Kirche, („Malta-Bericht") 1972, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung [= DÜW], Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I: 1931-1982, hg. von *Harding Meyer - Hans Jörg Urban - Lukas Vischer*, Paderborn - Frankfurt 1983, S. 255 f.

[28] *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (Hg.)*, Kirche und Rechtfertigung, Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn - Frankfurt, 1994.

[29] *L. Ullrich*, der diese Arbeit in wesentlichen Teilen leistete: Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik, in: *B. Stubenrauch (Hg.)*, Dem Ursprung Zukunft geben, Festschrift für *W. Beinert*, Freiburg - Basel - Wien 1998, S. 193.

und damit eine Überwindung der überkommenen Verwerfungen möglich würde. Darum wurden die genannten Dokumente als Quellen in diesen Text mit aufgenommen. Die dabei entstandene „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (GER) wurde in mehreren Entwürfen den Kirchen zur Stellungnahme vorgelegt. Im Verlauf dieses Prozesses hat auch der Päpstliche Einheitsrat in enger Abstimmung mit der Glaubenskongregation und damit mit Kardinal Ratzinger Wünsche und Auflagen formuliert, die dann jeweils in die Beratungen eingingen. Im Januar 1997 wurde in Würzburg der endgültige Text erstellt und den Kirchen mit der Bitte um Rezeption übergeben[30].

IV. Ein dornenreicher Weg der Rezeption

In der Gemeinsamen Erklärung wird nach einer kurzen biblischen Besinnung (1. Teil) und der Darlegung der überkommenen ökumenischen Problematik (2. Teil) das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung umrissen: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen ... Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen" (Nr. 15f) (3. Teil). Diese Aussage wird als „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre" bezeichnet (Nr. 40). Im 4. Teil werden von dieser gemeinsamen Grundaussage her die kontroversen Fragen beleuchtet, an denen sich die überkommenen Lehrverwerfungen festgemacht hatten: Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung, Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung, Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade, das Sündersein des Gerechtfertigten, Gesetz und Evangelium, Heilsgewissheit und die guten Werke des Gerechtfertigten. Dabei wird das jeweilige Grundanliegen gemeinsam formuliert und anschließend dargelegt, dass die differierenden konfessionellen Aussagen zur jeweiligen Problematik das gemeinsame Grundverständnis nicht in Frage stellen und in sofern einander nicht grundsätzlich ausschließen.

Folglich lautet die im fünften Teil formulierte Bedeutung des erreichten Konsenses: „Deshalb sind die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf" (Nr. 40). „Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche" (Nr. 41). Die Aussage der GER lautet also: Die bleibenden Differenzen sind akzeptabel, sie zerstören nicht die Gemeinsamkeit in der Grundüberzeugung, sie legitimieren keine Kirchentrennung mehr.

Diese Erklärung wurde den kirchlichen Stellen vorgelegt mit der Bitte um Rezeption. Doch nun formierte sich in Deutschland massiver Widerstand[31]. Fast 160

---

[30] *Harding Meyer - Hans Jörg Urban - Lukas Vischer (Hgg.)*, Dokumente wachsender Übereinstimmung [= DÜW], Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 3: 1990 - 2001, Paderborn - Frankfurt 2003, S. 419-437. Zur Entstehungsgeschichte und zur Rezeption habe ich wertvolle Hinweise erhalten von Prof. Joachim Track und insbesondere von Frau Dr. Kleinschwärzer - Meister. Ihnen sei dafür herzlich gedankt.

[31] An dieser Diskussion beteiligten sich fast nur evangelische Theologen. Dies ist wohl darauf zurückzuführen, dass in der Lehre von der Rechtfertigung der Punkt berührt ist, der nach evangelischem

evangelische Theologen, das ist rund ein Drittel der evangelischen Theologenschaft im deutschen Sprachraum, unterschrieb eine massiv ablehnende Stellungnahme zur GER. Vor allem drei Argumente wurden angeführt. In Nummer 18 der GER heißt es, die Rechtfertigungslehre sei „ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will". Diese Aussage hielten die Kritiker für unzureichend. Die Rechtfertigungslehre sei nach lutherischem Verständnis nicht nur *ein* Kriterium, sondern das *einzige*, der Punkt, mit dem Kirche und christliche Botschaft stehen oder fallen. Wenn sie nicht als dieses anerkannt werde, sei der protestantische Ansatz preisgegeben. Die Verteidiger des Textes waren dagegen überzeugt, die Formulierung „ein unverzichtbares Kriterium" besage nicht, die Rechtfertigungslehre stünde „neben gleichberechtigten anderen Kriterien, sie hat nicht nur eine besondere, sondern eine unverzichtbare Funktion. Das heißt: Es ist nicht ins Belieben gestellt, ob man sie anwendet oder nicht; sie ist als Kriterium immer und in jedem Fall anzuwenden"[32]. Die offene Formulierung „ein Kriterium" wurde gewählt, weil „nicht alle theologischen Fragen allein mit Hilfe dieses Kriteriums entschieden werden können".[33] Die Aussage der GER sei damit durchaus hinreichend, um die lutherische Lehre getreu auszusagen[34].

Ein zweiter Punkt war der Vorwurf gegenüber der GER, sie bleibe zu offen, ließe unterschiedliche Interpretationen zu und sei damit in der Gefahr, das reformatorische Erbe zu verraten. Hier ist festzuhalten, dass sich die GER bemüht hat, unterschiedliche Konzeptionen mit einander zu versöhnen. Man hat Formulierungen gesucht, die die Zuspitzungen des 16. Jahrhunderts vermieden haben, und sie sind zweifellos weniger eindeutig, als die höchst präzisen Verurteilungen der Reformationszeit. Es ist zu fragen: Ist der jeweilige konfessionelle Standpunkt erst dann angemessen vertreten, wenn genau die polemische Spitzenformulierung wiederholt wird, die zum Zweck der Verurteilung geprägt wurde, und die die Kirchen in der GER überwinden wollten? Dass man die Sache auch anders und neu sagen kann, und angesichts der polemischen Zuspitzung der überkommenen Formulierung auch neu und anders sagen muss, spielte in dieser Kritik kaum eine Rolle.

Ein dritter Punkt war der Vorwurf, die GER bleibe auf Seiten Roms konsequenzenlos: weder in der Anerkennung der lutherischen Kirchen als Kirchen und ihrer Ämter noch in der Gemeinschaft im Abendmahl werde irgendein Fortschritt sichtbar. Dies widerlege die These vom Grundkonsens, denn ein Konsens im entscheidenden Kriterium könne nicht ohne Folgen bleiben. Dem wurde entgegengehalten, dass die GER selbst formuliere, der „Konsens in der Rechtfertigungslehre muss sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und

---

Verständnis in zentraler Weise die konfessionelle Identität bestimmt. Wahrscheinlich würde eine ähnlich kontroverse Diskussion im katholischen Raum ausgelöst, wenn die Frage nach dem Amt oder auch nach dem Papsttum vor einer ökumenischen Entscheidung stünde.

[32] So W. Kasper, der sich noch vor seiner Übernahme der Verantwortung im Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen an dieser Auseinandersetzung beteiligte: *Ders.*, In allem Christus bekennen. Einig in der Rechtfertigungslehre als Mitte und Kriterium des christlichen Glaubens?, *KNA - ÖKI* 32 [12.08.1997] 5-7.

[33] *W. Kasper*, ebd., mit Verweis auf die Lehre von der Realpräsenz, die apostolische Sukzession, die Frauenordination.

[34] Die Aussage, dass „Katholiken sich von mehreren Kriterien in die Pflicht genommen sehen" (Nr.18) bleibt allerdings problematisch, wie *D. Sattler* zeigt: „... die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ..." in: *Dies.*, Erlösen durch Strafen? Zur Verwendung des Strafbegriffs im Kontext der christlichen Lehre von Heil und Erlösung, *Catholica* 52 (1998) 95-114.

bewähren" (Nr. 43). Nun müssten vornehmlich die Lehre von der Kirche, ihrer Autorität, von Amt und Sakramenten und die Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik angesprochen werden.

Trotz dieser massiven Bedenken haben sich die evangelischen Kirchen dazu durchgerungen, die GER zu ratifizieren. In den Synoden der Landeskirchen, in denen die Beschlüsse fielen, setzten sich die Befürworter der GER weitestgehend durch. Die Kirchenleitungen haben sich mit großem Engagement dafür eingesetzt, dass die GER als Meilenstein der ökumenischen Annäherung rezipiert werden konnte. Daraufhin hat am 16. Juni 1998 der Lutherische Weltbund den *magnus consensus* erklärt, der ein bekenntnishaftes Sprechen möglich macht, und offiziell für die zustimmenden Mitgliedskirchen die GER angenommen und festgestellt, dass die lutherischen Verwerfungen den katholischen Partner nicht treffen. Dieses Verfahren war bei der Ratstagung des Lutherischen Weltbundes 1993/94 beschlossen worden. Es gründet auf dem Artikel in der Verfassung des LWB, dass dieser für seine Mitgliedskirchen entscheiden kann, wenn sie ihn dazu ausdrücklich bevollmächtigen. Der Lutherische Weltbund konnte hier also für die lutherischen Kirchen sprechen.

Und nochmals schien der Prozess zu scheitern[35]. Denn wenige Tage nach dieser Erklärung des LWB wurde die offizielle Antwort des päpstlichen Einheitsrates veröffentlicht[36], in der es eingangs heißt: „Die Feststellung, ‚daß es einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre' gibt, ist richtig". Doch dann wurden, weithin parallel zu den Stellungnahmen der evangelischen Kritiker, weitere Präzisierungen verlangt, und dies in fast all den Punkten, die die GER als nicht mehr kirchentrennend bezeichnet hatte. Die Erklärung stellte fest, „daß man noch nicht von einem so weitgehenden Konsens sprechen könnte, der jede Differenz ... im Verständnis der Rechtfertigung ausräumen würde". Die bleibenden Differenzen würden „einer Verständigung in allen Grundwahrheiten zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund noch entgegenstehen". Folglich hat man nicht erklärt, dass die Verwerfungen nicht mehr zutreffen. Zudem wurde „die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Prozesses" aufgeworfen, wie ihn der Lutherische Weltbund in seiner Erklärung des *magnus consensus* in Anspruch genommen hatte.

Allgemein wurde dieses Schreiben als Rückzieher und als kaum verdeckte Ablehnung des vom Päpstlichen Rat selbst mitverantworteten und -erstellten Textes verstanden. Die evangelischen Kirchen, insbesondere alle Verantwortlichen, die für die Annahme der GER gekämpft hatten, mussten dies als eine grobe Brüskierung verstehen. Der Evangelische Bund sprach von einem „ökumenischen Fehlschlag erster Ordnung", das prognostizierte Scheitern erschien als „ökumenisches Desaster", nun stünde für lange Jahre eine „ökumenische Eiszeit" bevor. In großer Zurückhaltung erklärte Ishmael Noko als Generalsekretär des LWB, die lutherische Aussage, dass die Verurteilungen der Reformationszeit die katholische Lehre heute nicht mehr treffen, würde durch die römische Antwort nicht in Frage gestellt. Zudem wurde nicht bestritten, dass es angesichts evangelischer Kritik und mancher Vorbehalte in den

---

[35] Siehe hierzu *P. Neuner*, Mißklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion über die Rechtfertigungslehre, *StZ* 216 (1998) 651-662.

[36] Dokumentiert in: *K. Lehmann*, Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung, (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), hg. von dem *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1998, (Anm. 20), S. 67-72.

offiziellen Erklärungen der lutherischen Synoden für Rom nicht einfach war, ohne Wenn und Aber zuzustimmen. Allgemein bestand der Eindruck, die römische Antwort sei nur durch eine Kontroverse zwischen dem römischen Einheitsrat und der ihm übergeordneten Glaubenskongregation verstehbar. Und auch der Buhmann war schnell ausgemacht: Kardinal Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation sei für die römische Kehrtwendung und die daraus folgende ökumenische Katastrophe verantwortlich.

Und dann kam doch alles ganz anders. Es wird berichtet, dass sich Papst Johannes Paul II. persönlich einschaltete und die Weichen dafür stellte, dass die GER zu einem guten Abschluss kam. In einem Leserbrief an die FAZ vom 14. Juli 1998 differenzierte Kardinal Ratzinger zwischen der vatikanischen *Erklärung* und der Forderung nach *Präzisierungen*. Beide seien von unterschiedlichem Stellenwert. Die *Erklärung* konstatiere ganz eindeutig einen Konsens, die Forderung nach weiteren *Präzisierungen* stelle diesen nicht in Frage; sie bedeute lediglich, dass auch nach einer kirchenamtlichen Unterschrift „der Dialog weitergehen muß", gerade weil die verbleibenden Differenzen nicht mehr kirchentrennend seien. Die Behauptung, dass die vatikanische Note auf eine Abstimmungspanne zwischen Einheitsrat und Glaubenskongregation zurückzuführen sei, wies der Kardinal entschieden zurück, die Interpretation, das Schreiben stelle eine Ablehnung der Gemeinsamen Erklärung dar, führte er auf „eine völlig einseitige Lektüre dieses Textes" zurück. Ein lückenloser und umfassender Konsens sei nie angestrebt gewesen und er sei für eine Einigung der Kirchen auch nicht nötig. Zusammenfassend machte Kardinal Ratzinger seine Position noch einmal deutlich: „Ich habe mich seit meiner Freisinger Lehrtätigkeit um diesen Konsens gemüht und darf für mich in Anspruch nehmen, dass ich die Frage nach der Gültigkeit der alten Lehrverurteilungen und die Suche nach ihrer Überwindung wesentlich mit auf den Weg gebracht habe. Ich müsste mich selbst bestreiten, wenn ich nun plötzlich das Gegenteil wollte". In ähnlicher Weise argumentierte auch Kardinal Cassidy in einem Brief an Ishmael Noko, in dem er ebenfalls zwischen Erklärung und Präzisierung unterschied und davon sprach, dass nun die Unterzeichnung ohne weitere Verzögerung stattfinden solle. Dieser Brief fand, trotz seines offiziellen Charakters, wesentlich weniger Beachtung als der Leserbrief Kardinal Ratzingers[37].

Jedenfalls war nun die Initiative weithin bei Kardinal Ratzinger. An ihn wandte sich der emeritierte lutherische Landesbischof von Bayern, Johannes Hanselmann, der noch aus den gemeinsamen Münchner Jahren ein gutes Verhältnis zu ihm hatte. Er regte ein Gespräch im kleinen Kreis an, bei dem die Irritationen überwunden werden und das weitere Vorgehen erörtert werden sollten. Dieses „Regensburger Gespräch" fand am 3. November 1998 im Hause Ratzingers in Pentling bei Regensburg statt, Teilnehmer waren neben Kardinal Ratzinger und Landesbischof Hanselmann der Schüler Ratzingers und Ökumeniker Heinz Schütte und Joachim Track, Mitglied des Exekutivausschusses des LWB. Joachim Track urteilt in seinem Bericht, es sei „auf katholischer Seite dem ökumenischen Willen des Papstes und dem Engagement von Kardinal Ratzinger sowie der Bereitschaft von Kardinal Cassidy, diesen Weg voll zu unterstützen, zu verdanken"[38], dass die GER nicht gescheitert ist.

---

[37] Dokumentiert a.a.O, S. 75-79.

[38] *J. Track*, ‚Grundsatzüberlegungen' zur Erarbeitung der Zusatzpapiere zur GE: Streit um die Erklärung der Rechtfertigung 16 (EpdD 26), hg. von *Evang. Pressedienst*, Frankfurt am Main, 1999, S. 16.

In Regensburg wurde ein erstes Arbeitspapier entworfen, das dann in mehreren Abstimmungsgesprächen noch modifiziert wurde und das letztendlich zu der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung" (GOF) und zum „Annex" führte, die vom Lutherischen Weltbund und von den vatikanischen Dikasterien akzeptiert wurden und so die Unterzeichnung am 31. Oktober 1999 möglich machten. Der „Annex" gibt im Hinblick auf die geforderten Präzisierungen eine Interpretation der GER und stellt fest, dass die Verwerfungen in diesen Fragen tatsächlich nicht mehr treffen, die GOF zitiert die entscheidenden Passagen der GER und spricht vom Grundkonsens, hält fest, dass die offenen Fragen gemeinsam geklärt werden sollen und bezeichnet „Einheit in Verschiedenheit" als das Ziel „voller Kirchengemeinschaft". Die Unterschrift unter die GOF, die die GER bestätigt, ist der erste Fall, wo trennende Lehrdifferenzen zwischen den Kirchen überwunden werden konnten. Ohne das Engagement von Kardinal Ratzinger wäre dies nicht möglich geworden.

Diese Unterschrift besiegelte nicht die Einheit der beiden Kirchen. Es ist gelungen, die Lehrverwerfungen hinsichtlich der Rechtfertigungslehre zu überwinden, hinsichtlich der Sakramentenlehre und besonders der Amtsproblematik, einschließlich der Lehre vom Papstamt, gibt es eine derartige Übereinkunft auf offizieller Ebene noch nicht. Und die Komplikationen bei der Unterzeichnung der GER lassen erahnen, dass der Weiterweg in diesen Themenbereichen nicht einfach sein wird. Aber dennoch ist mehr erreicht, als nur die Einigung in einer Detailfrage oder, wie auch gesagt wurde, in einer inzwischen längst irrelevant gewordenen Kontroverse des 16. Jahrhunderts. Denn die Rechtfertigungslehre ist nun einmal Kriterium für die rechte christliche Botschaft und ihre Verkündigung, mit ihr stehen und fallen die Kirche und ihre Verkündigung. Das ist auch in der GER im Wort vom „unverzichtbaren Kriterium" anerkannt. Wenn diese Aussage ernst genommen wird, dann gilt es nun, diese Einigung auf die noch kontroversen und in der GER selbst genannten Fragestellungen anzuwenden: auf die Probleme von Glaube und Ethik, Glaube und Weltverantwortung, auf die Ämterfrage und die Sakramentenlehre. Sollten Konsequenzen in diesen Themenbereichen ausbleiben und die Kirchen weiterhin so handeln und sprechen, als wäre nichts geschehen, würde das die Kritiker im Nachhinein bestätigen. Insofern wurde mit dieser Übereinkunft doch ein Durchbruch geschafft.

Das hat auch der damalige Präfekt der Glaubenskongregation unmittelbar nach der Unterzeichnung der GER bestätigt. Während in der Öffentlichkeit die Auseinandersetzung um den Text der Glaubenskongretation „Dominus Iesus" und seine schroffen Formulierungen zur Ökumene[39] dominierte, hat Kardinal Ratzinger gefordert, dass nun neu und gemeinsam in den Kirchen darüber nachgedacht werden müsse, was Rechtfertigung bedeute, nachdem im allgemeinen Bewusstsein auch der Kirchen für einen Zorn Gottes und für die Macht der Sünde kaum noch ein Platz zu sein scheint. Die Kirchen selbst müssten die Botschaft vom Kreuz neu verstehen lernen, sie müssten sich bemühen, sie heute wiederum als Evangelium von der Freiheit eines Christenmenschen vernehmbar zu machen. Gerade der Blick auf jene christlichen Traditionen, die die Botschaft vom Heil in einer anderen Terminologie buchstabieren -angeführt wird hier die orthodoxe Theologie- könne helfen, ein isoliert juridisches Verständnis zu überwinden. Zu der Kontroverse um eines von mehreren Kriterien gab

[39] Trotz aller inzwischen erfolgten Interpretationen dieser Aussagen bleibt doch die Frage offen, ob es der nötigen ökumenischen Sensibilität entsprach, in der Frage nach dem Kirche-Sein die engst mögliche Interpretation der Aussagen des II. Vatikanums vorzunehmen und sie in so schroffen Worten zu formulieren.

der Kardinal zu verstehen, dass er mit dieser Formulierung nie ganz zufrieden gewesen sei. Vielmehr gelte es, wie schon die katholische Stellungnahme formuliert hatte, „die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der ‚regula fidei" einzubeziehen[40]. Damit ist deutlich gemacht, wie es auch im Annex heißt, „die Rechtfertigungslehre ist Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens. Keine Lehre darf diesem Kriterium widersprechen"[41]. Jedenfalls werden nicht, wie es der katholischen Seite in den Kontroversen verschiedentlich unterstellt worden war, additiv zusätzliche gleichwertige Kriterien für den rechten Glauben aufgestellt.

Sechs Jahre nach der Unterzeichnung der GER und ein halbes Jahr nach der Wahl von Kardinal Ratzinger zum Papst kann man feststellen, dass die theologische Bemühung um die Lehre von der Rechtfertigung weithin den Leitlinien folgt, die der damalige Präfekt der Glaubenskongregation vorgab. Von der Diskussion in Deutschland sei verwiesen auf das gemeinsame Symposium des evangelisch-theologischen und des katholisch-theologischen Fakultätentags zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre, das anlässlich der 500-Jahr-Feier der Universität Wittenberg im Herbst 2002 in der Lutherstadt unter dem Gesamtthema „Im Licht der Gnade Gottes" stattgefunden hat[42]. Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) hat eine Studie zur multilateralen Relevanz der Rechtfertigungslehre erarbeitet, in der gerade die Beiträge jener christlichen Theologien bedacht werden, die nicht in die Erklärung zur Rechtfertigungslehre einbezogen waren, und die geeignet sind, die Soteriologie zu bereichern. Auf Weltebene geht die Arbeit zwischen Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Rat weiter, sie konzentriert sich auf das Amtsverständnis und erörtert dazu die Frage der Apostolizität der Kirche[43]. Man muss nicht Prophet sein um vorherzusagen, dass Fortschritte in diesen Themenbereichen nicht ohne Kontroversen errungen werden können. Es bleibt zu hoffen und zu wünschen, dass Papst Benedikt XVI. dann, wenn die Widerstände übermächtig zu werden drohen, ebenso sein Wissen und seine Autorität einbringen und Schritte auf dem Weg zur Einigung der Christenheit ermöglichen wird, wie er als Präfekt der Glaubenskongregation gewichtige Impulse für die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre gesetzt hat.

---

[40] *J. Ratzinger*, Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?, *IKaZ* 29 (2000) 424-437, hier S. 433.

[41] Ebd.

[42] *W. Härle - P. Neuner (Hgg.)*, Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, Münster 2003. Vgl. dazu den Bericht von *E.-A. Scharffenorth - F. Domaschke*, Im Licht der Gnade Gottes. Gemeinsames Symposion des Evangelisch - Theologischen und des Katholisch - Theologischen Fakultätentages in der Lutherstadt Wittenberg zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, *ÖR* 52 (2003) 93-95.

[43] *B. Farrell*, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2002, *Catholica* 57 (2003) 94.

Die christliche Brüderlichkeit in der Ekklesiologie Ratzingers

von Abt Johannes Eckert, München

Als am 19. April 2005 Joseph Cardinal Ratzinger zum Papst gewählt wurde, gab sich der Neugewählte den Namen Benedikt; in Erinnerung an Benedikt von Nursia, dem Patriarchen des Abendlandes und dem Patron Europas, dessen Regel und dessen Klöster maßgeblich die Kultur des Kontinents prägen. Benedikt beschreibt das Kloster als Gemeinschaft von Brüdern, in der sich Kirche im Kleinen abbildet. Ein Ethos der Brüderlichkeit soll das Zusammenleben in der klösterlichen Gemeinschaft bestimmen.

„Die christliche Brüderlichkeit" als Ethos des Christen - dieser Thematik hat sich Joseph Ratzinger als junger Theologe im Blick auf das Selbstverständnis der christlichen Gemeinde, der Kirche gestellt, indem er sowohl die exegetischen als auch die systematischen Grundlagen erarbeitete.

Einschlägige Veröffentlichungen zum Thema

1960, also am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, veröffentlichte Ratzinger ein Buch mit dem Titel „Die christliche Brüderlichkeit".[1] Vorausgegangen war ein Vortrag auf dem Theologischen Tag des Österreichischen Seelsorgeinstituts in Wien an Ostern 1958, der anschließend in der Zeitschrift „Seelsorger" veröffentlicht wurde.[2] Ratzinger versteht sein Werk als Gesprächseinladung und nicht als abschließende Darstellung des Themas. 1964 widmet er sich wiederum der Thematik durch einen Artikel im „Dictionnaire de Spiritualité" mit dem Titel „Fraternité".[3] Große Passagen daraus werden im selben Jahr in einem Beitrag für das Sammelwerk „Bruderschaft und Brüderlichkeit" unter dem Titel „Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit" von Ratzinger veröffentlicht.[4] Dabei kündigt er eine Neuauflage „der christlichen Brüderlichkeit" an, die „sowohl nach der historischen wie nach der systematischen Seite hin einen Schritt über den ersten Versuch hinausführen soll".[5] Allerdings wurde dieses Vorhaben bis heute nicht realisiert.

---

[1] *J. Ratzinger,* Die christliche Brüderlichkeit, München 1960. Vgl. zu den Ausführungen: *Thomas Weiler,* Volk Gottes - Leib Christi, Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997, besonders: S. 86-120.

[2] *Ders.,* Christliche Brüderlichkeit. Gedanken zum kirchlichen Ethos, *Seels.* 28 (1958) 387-429. Vgl. dazu die Vorbemerkung in: *J. Ratzinger,* Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, S. 7.

[3] *D.S. V* (1964), Sp. 1141-1167.

[4] *J. Ratzinger,* Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit, in: *H. Auferderbeck/M. Fritz (Hgg.),* Bruderschaft und Brüderlichkeit, (Pastoral - katechetische Hefte 22), Leipzig 1964, S. 9-35. Bei den „Erwägungen" verzichtet Ratzinger auf eine ausführliche Darstellung des Bruderbegriffs im vorchristlichen Gebrauch und in der Patristik, wie er es 1960 ausgeführt hatte, und setzt dafür die Gewichtung zugunsten der systematischen Erwägungen.

[5] *J. Ratzinger,* Erwägungen zur dogmatischen und aszetischen Bedeutung der christlichen Brüderlichkeit,

Es fällt auf, dass Ratzinger vorwiegend exegetische oder bibeltheologische Literatur verwendet, d.h. die systematischen Erwägungen sind originell! Der Autor wollte offensichtlich eine gute bibeltheologische Grundlegung schaffen, was für einen Systematiker der 50er, 60er Jahre nicht als selbstverständlich erscheint!

Anlass zur Behandlung des Themas

Im Artikel „sentire ecclesiam“[6] nennt der Autor seine Beweggründe, sich diesem Thema zu widmen: Zum einen die Erkenntnis, wie unzureichend eine rein individualistische Sicht des Menschen ist, zum anderen die neue Zuwendung der Christen zur nichtchristlichen Welt. Es gilt, durch „die christliche Brüderlichkeit“ eine Antwort zu geben auf die zentralen Fragen: Was bedeutet christliche Gemeinschaft? Wie hat sich der Christ der Welt, den Ungläubigen gegenüber zu verhalten? Ausgehend von „der christlichen Brüderlichkeit“ und unter Ergänzung der einschlägigen Literatur soll im Folgenden Ratzingers ekklesiologischer Ansatz der christlichen Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit dargestellt werden.[7]

1. Inhalt der christlichen Brüderlichkeit:[8]

Das Werk gliedert sich in zwei Teile: Zunächst die „Analyse der geschichtlichen Begebenheiten“ unter zwei Gesichtspunkten:
Der Bruderbegriff vor und außerhalb des Christentums
Die Entwicklung des Bruderbegriffs im frühen Christentum.
Dann folgt im zweiten Teil der „Versuch einer sachlichen Synthese“.

I. Analyse der geschichtlichen Begebenheiten

Ratzinger beginnt mit einem Schriftzitat aus Mt 23,8: „Einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ und unterstreicht damit, dass das Christentum eine Bruderschaft des Geistes ist, also nicht aus Blutsverwandtschaft entsteht. Ethos der Christen untereinander ist somit Ethos der Brüderlichkeit, dessen Tragweite und Grenzen es als Unterscheidung des Christlichen zu bestimmen gilt.

1. Der Bruderbegriff vor und außerhalb des Christentums

a) Bruder im Griechentum

Im Griechentum ist die Bruderschaft zunächst eine Sache der Blutsverwandtschaft. Schon sehr früh findet sich allerdings die Übertragung auf andere Bereiche. So verwendet etwa Plato den Begriff „Bruder“ für „Volksgenossen“, also die erweiterte Blutsverwandtschaft einer Nation und zieht damit deutlich eine Grenze zu den Fremden bzw. Nicht-Freunden, die keine Brüder sind. Die Zusammenschließung von

---

Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum 97 (1963) 2-14, hier: 2, Anm. 1.

[6] Vgl. *J. Ratzinger*, Sentire ecclesiam, *GuL* 36 (1963) 321-326.

[7] Ratzinger verwendet später Geschwisterlichkeit als Synonym für Brüderlichkeit.

[8] Die Gliederung und Darstellung orientiert sich an der Gliederung in: *J. Ratzinger*, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960.

Volksgenossen zur Bruderschaft bewirkt die Abschließung gegenüber anderen. Die erweiterte Bruderschaftsidee schafft zwei unterschiedliche Zonen: Ein Ethos nach innen „unter Brüdern" und ein Ethos nach außen „gegenüber Fremden".

b) Bruderbegriff des Alten Testaments

Im Alten Testament wird der Religionsgenosse als „Bruder" bezeichnet, während der Volksgenosse „Nächster" ist, wobei Volks- und Religionsgemeinschaft deckungsgleich sind. Auch hier stellt sich das Grundproblem, dass es ein „Ethos nach Innen" und ein „Ethos nach Außen" gibt, so dass die Frage: Wer ist mein Nächster? berechtigt ist und das Problem auf den Punkt bringt. Bruder ist der, der zum einzig auserwählten Gottesvolk gehört. Entscheidend ist also nicht mehr eine blutmäßige Abkunft im erweiterten Sinn der Polis, sondern die gemeinsame Erwähltheit von Gott her bildet die Bruderschaft. Die Bruderschaft des Alten Testaments definiert sich von einem gemeinsamen „Vater-Gott" her, der zwar der einzige Gott und damit der Gott aller Menschen ist und damit auch Vater aller, dessen freier Gnadenentschluss aber die besondere Erwählung Israels bewirkt, welches er selbstredend auch frei verwerfen kann. Hierin gründet die besondere Vaterschaft Gottes gegenüber Israel.

In zwei weiteren Abschnitten erläutert nun Ratzinger die Entwicklung des Bruderbegriffs im Hellenismus sowie in der Aufklärung und im Marxismus.

2. Die Entwicklung des Bruderbegriffs im frühen Christentum

a) Bruder in den Worten Jesu

Zunächst macht Ratzinger darauf aufmerksam, dass es im Neuen Testament keinen gleichmäßig durchlaufenden Bruderbegriff gibt. Zum einen wird der alttestamentlich-jüdische Sprachgebrauch übernommen, der den Religionsgenossen als Bruder bezeichnet, so etwa in Mt 18. Zum anderen nennen auch die Rabbiner ihre Schüler „Brüder", was im Herrenwort in Mt 23,8 anklingt: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen, denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder". Jesus selbst wählt die 12 aus als neues Israel, als geistige Stammväter, aus denen das neue Gottesvolk gebildet wird. Die Zwölf entsprechen in den Augen Jesu nicht einem rabbinischen Schülerkreis, sondern dem Volk Israel und stellen somit eine Wiederholung des Brudertums Israels dar. Kriterium dieser neuen Bruderschaft ist eine Willensgemeinschaft, wie es Jesus in Mk 3,31-35 verdeutlicht. „Wer ist denn meine Mutter und wer sind meine Brüder? – Siehe, meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter." An die Stelle der Blutsverwandtschaft tritt die Geistesverwandtschaft. Die gemeinsame Willensunterstellung unter Gott schafft innerste Verwandtschaft. Dieses Ja zum Willen Gottes fordert schließlich die Bereitschaft, Vater, Mutter, Kinder, Äcker dafür zu verlassen. In der großen Gerichtsrede bei Mathäus (vgl. Mt 25, 31-46) findet sich ein dazu differierender Bruderbegriff, indem Jesus die Notleidenden als seine „geringsten Brüder" bezeichnet unabhängig davon, ob sie Religions- bzw. Volksgenossen sind. Jesus weiß sich in den Armseligen und Geringen dargestellt, indem er sich zum Geringsten der Menschen gemacht hat. Diese Gemeinsamkeit der Niedrigkeit und der Not schafft die Bruderschaft. Auf die Frage „Wer ist mein Nächster?" gibt das Samaritergleichnis die

entsprechende Antwort: Der mir zunächst begegnende Notleidende (vgl. Lk 10,30-37). Zusammenfassend kann festgehalten werden: Einerseits sind für Jesus alle Hilfsbedürftigen über alle Grenzen hinweg in ihrer Hilfsbedürftigkeit seine Brüder. Anderseits bildet die neue Gemeinde der Glaubenden abgehoben von den Nichtglaubenden eine Brudergemeinschaft. Ein begrenzter Anspruch steht neben einem universalen und wiederum stellt sich die Frage, wie sich beide zueinander verhalten.

b) Die Entwicklung innerhalb des Neuen Testaments, besonders bei Paulus

In der Apostelgeschichte reden Petrus, Paulus, Stephanus die Juden als ihre Brüder an. Sie gelten also als Volks- bzw. Religionsgenossen. „Bruder" ist aber auch die gegenseitige Bezeichnung der Christen, so auch im Jakobusbrief. Paulus nennt in seinen Briefen „Bruder" den christlichen Glaubensgenossen als Unterscheidung des Christlichen. Daher kennt Paulus auch „pseudadelphoi" - „Falschbrüder". Dieser Begriff ist eine paulinische Neuprägung für die Grenze der Bruderschaft (vgl. 2 Kor 11,26 Gal 2,4).

c) Der Bruderbegriff in der Väterzeit

In der Väterzeit, so führt Ratzinger aus, wird man zum „Bruder" durch die Taufe. Die Kirche ist bei dieser Wiedergeburt die Mutter und Gott der Vater. Kernstück der Brudergemeinde ist das eucharistische Brudermahl. Spätestens ab dem 3. Jh. geht die Bezeichnung „Bruder" als Benennung der Christen untereinander immer mehr zurück. So benutzt etwa Cyprian die Einzelanrede „Bruder" nicht mehr für den Christen überhaupt, sondern nur noch für die Bischöfe und Kleriker, die er als „fratres carissimi" bezeichnet. Ebenso ist in dieser Zeit eine asketische Zuspitzung des Bruderbegriffs für die klösterlichen Gemeinschaften festzustellen, in denen der Bruder- bzw. Schwesterbegriff fortlebt, nachdem er in der unüberschaubar gewordenen Großkirche versiegt ist. Am Ende der Väterzeit manifestiert sich eine Reduktion des Bruderbegriffs auf die Hierarchie und die Asketen, auf die sich nun das eigentlich kirchliche Leben zurückzieht. Im Blick auf die Kirche seiner Zeit stellt Ratzinger in diesem Zusammenhang kritisch fest: „Es ist offenkundig, daß dieser Zustand bis in unser Jahrhundert herein in Geltung geblieben ist mit allen schädlichen Folgen, die ihm anhaften müssen."[9]

II. Versuch einer sachlichen Synthese

1. Die Grundlage des christlichen Brudertums: Der Glaube

Die Vaterschaft Gottes gibt dem christlichen Brudertum seinen festen Ort. Wie Ratzinger schon im historisch-exegetischen Teil herausgearbeitet hatte, kennt Israel ursprünglich zwei Formen der Vaterschaft bzw. Kindschaft: Die auf der Schöpfung beruhende Sohnschaft der Weltvölker und die auf der Erwählung beruhende Sohnschaft Israels. In der Königszeit wird der Begriff „Sohn Gottes", der ursprünglich dem Volk galt, auf den König übertragen. Insofern er das Volk, insofern er Israel repräsentiert,

[9] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 59.

ist er der „Sohn Gottes". Der Sohntitel wird damit zum Würdenamen für den König der Endzeit, für den Messias. Bei den Synoptikern bezeichnet „Sohn Gottes" als messianischer Würdenamen den Begründer eines neuen Israels, so dass Christus das erfüllt, was Israel nur schattenhaft war. Für sie ist er wirklich der Sohn. Sinn der Menschwerdung ist somit, so Ratzinger, dass der Sohn das Seinige zugänglich macht für alle Menschen. Der Mensch kann mit ihm Einswerden und mit ihm in der Sohnschaft stehen und so zu Gott ABBA sagen. Die christliche Brüderlichkeit wurzelt somit im Einverleibtsein in Christus Jesus, das durch die Taufe geschieht und das sich in der Buße von neuem wiederholt. Der ständige Vollzug dieser Leibeseinheit mit Christus und untereinander, ihre jeweils neue Gründung ist die Feier des Herrenmahls, die Feier der Eucharistie.

Davon ausgehend wendet sich Ratzinger nun der sozialen Dimension des Glaubens zu, indem er darauf aufmerksam macht, dass Jesus seinen Jüngern lehrte „Vater unser" zu sagen und nicht „mein Vater". Nur einer habe das Recht zu Gott mein Vater zu sagen: Jesus Christus. Alle anderen Menschen aber müssen „Vater unser" sagen. „Denn Vater ist Gott für uns jeweils nur, sofern wir Teil der Gemeinschaft seiner Kinder sind."[10] Christlicher Glaube an den Vatergott schließt somit notwendig das Ja zu den Brüdern und zur Brüderlichkeit ein, so dass sich der neue Glaube in einer entsprechenden Haltung, in einer entsprechenden Ethik zeigen muss.

In seinem 1964 veröffentlichten, weiterführenden Artikel „Erwägungen" betont Ratzinger neben der sakramentalen Communio die Bedeutung des Wortes und versucht so einer Übergewichtung des Sakramentalen gegenzusteuern. Neben dem Sakramentalen sind die Christen grundlegend durch das eine Wort geeint, auf das sie hören, und durch die eine Erkenntnis des Glaubens, die es ihnen schenkt. So stellt Ratzinger fest: „Unter dem Anruf des Wortes wissen die Christen um die Vaterschaft des einen Gottes."[11]

2. Grenzaufhebungen im Innern der christlichen Brüderlichkeit

Die Einswerdung in Christus schließt die Einswerdung der Christen untereinander ein und bedeutet eine Aufhebung der trennenden natürlichen und geschichtlichen Grenzen. Über die notwendigen Grenzen ständischer oder hierarchischer Ordnung hinweg gilt daher das Ethos gleichberechtigter Bruderschaft, wie es die paulinischen Briefe zum Ausdruck bringen. So werden in Christus Israel und Heiden eins (vgl. Gal 3,27). Auch soziale Unterschiede von Sklaven und Freien, Mann und Frau werden aufgehoben, ja sogar nationale Grenzen, wie es Kol 3,11 beschreibt: „Wo das geschieht, gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles und in allem." Diese Aufhebung aller Grenzen in Christus sollte auch Konsequenzen für den Einigungsprozess in Europa haben, fordert Ratzinger: „Überwindung nationalistischer Verengung ist zum Beispiel eine Aufgabe, die sich jeder Generation von neuem stellt und die in einer Zeit, in der Europa endlich über allen nationalen Hader der Vergangenheit hinweg zur Verwirklichung seiner Einheit strebt, in ihrer Bedeutung wieder deutlich ins Gesichtsfeld tritt. Ebenso braucht in unsere Zeit das Gewicht der Tatsache nicht mehr

[10] *J. Ratzinger*, a.a.O., S. 72 f.

[11] *J. Ratzinger*, Erwägungen zur dogmatischen und aszetischen Bedeutung der christlichen Brüderlichkeit, *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum* 97 (1963) 23.

eigens unterstrichen zu werden, dass allen ständischen und sozialen Unterschieden keine letzte Bedeutung zuerkannt, sondern deren Überbietung durch die Gesinnung gemeinsamer Christus-Bruderschaft gefordert wird."[12]

Neben diesen politischen Forderungen müsse die „Grenzaufhebung der christlichen Brüderlichkeit" auch im innerkirchlichen Bereich Konsequenzen haben. Im Blick auf die hierarchischen Unterschiede stellt Ratzinger ausgehend von Mt 23,8-11 kritisch die Frage: „Sieht nicht unsere tatsächliche christliche Verwirklichung dem von Jesus gegeißelten Hochwürdigkeitskult der Juden meist sehr viel ähnlicher als dem von ihm gezeichneten Bild der christlichen Brudergemeinde?"[13] Und der junge Theologe erinnert daran, dass alles Amt nur Dienst ist und der Ordnung des Dienstes untersteht, indem er mit einem Zitat von Schelke ausführt: „Der Schüler des Rabbi's hat ... das Ziel, selber Meister zu werden. Für den Jünger Jesu aber ist der Jüngerstand nicht Anfang, sondern Erfüllung der Lebensbestimmung. Er bleibt immer Jünger."[14] Ratzinger geht es dabei nicht um eine Infragestellung der Hierarchie oder des Amtspriestertums. Vielmehr will er dessen Dienstcharakter unterstreichen: „Das Bewusstsein, nicht in selbständiger Vollmacht handeln zu können, sondern lediglich zu einem Dienst gerufen zu sein im Leib des gemeinsamen Herrn, sollte das Selbstbewusstsein des Priester zutiefst prägen."[15] Prägnant bringt Ratzinger diesen Gedanken in die Formel: Er bleibt auch als Pater immer noch Frater![16]

Im Blick auf das innerkirchliche Miteinander fordert Ratzinger schließlich Toleranz. So stellt er in seinem Artikel „Erwägungen" weiterführend fest: „Was in Mt 18,15 verordnet wird, daß nämlich die erste Zurechtweisung eines Bruders nicht hinter dessen Rücken, sondern von Angesicht zu Angesicht zu geschehen hat, sollte als strikte Norm angesehen werden. Vor allem sollte aber auch das Wissen um die Vielheit der Sendungen in dem einen Leib (1 Kor 12) dazu führen, den Eigenweg des andern zu achten, zu erkennen, daß nicht jede Frömmigkeitsform eines jeden Sache ist, sondern daß es eine legitime Vielfalt der Wege innerhalb der Einheit des Glaubens gibt, in der der Reichtum der großen Familie Gottes sich erfüllt."[17]

3. Die Grenzen der engeren Brudergemeinde

Während durch die „christliche Brüderlichkeit" die Grenzen im Innenleben der Kirche fallen, schafft Christentum in seinem Außenverhältnis neue Grenzen zwischen Christen und Nicht-Christen, da eben die Willenseinheit mit dem Vater die Kirche bildet. Dabei meint „Ekklesia" die Verwirklichungsform der einen Kirche in der jeweiligen Ortsgemeinde. Bruderschaft muss sich zunächst einmal in der Ortsgemeinde realisieren, d.h. konkret in der jeweiligen Pfarrgemeinde und daher fordert Ratzinger,

---

[12] *J. Ratzinger,* Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, S. 81 f.

[13] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 82 f.

[14] *J. Ratzinger,* a.a.O., S. 83.

[15] *J. Ratzinger,* Erwägungen zur dogmatischen und aszetischen Bedeutung der christlichen Brüderlichkeit, *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum* 97 (1963) 28.

[16] In einer abschließenden Fußnote stellt Ratzinger fest: „Mit dem Gesagten ist selbstverständlich nur ein ziemlich zufälliger Teil der Gesichtspunkte berührt, die bei einer Betrachtung des kirchlichen Amtes und bei der Formulierung seines Verhältnisses zum Laien zu bedenken wären." *J. Ratzinger,* Die Christliche Brüderlichkeit, München 1960, S. 87, Anm. 30.

[17] *J. Ratzinger,* Erwägungen zur dogmatischen und aszetischen Bedeutung der christlichen Brüderlichkeit, *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum* 97 (1963) 29.

dass die Pfarrgemeinde nur so groß sein darf, dass jeder den anderen noch kennen kann. „Ekklesia" realisiert sich vor allem in der Feier der Eucharistie. Ursprünglich wurde Eucharistie nicht als Christus-Begegnung mit der individuellen Seele verstanden, also als eine private Frömmigkeitsform, sondern als „concorporatio cum Christo" - die Einswerdung der Christen zum einen Leib des Herrn. Das Herrenmahl, die Eucharistie ist somit Sakrament der Brüderlichkeit. Daraus fordert Ratzinger praktische Konsequenzen für die Feier der Eucharistie im Blick auf die Kirche seiner Zeit: „Die Erkenntnis, das „ekklesia" und „adelphotäs" gleichbedeutend sind, dass die in der Kultfeier sich erfüllende Kirche wesentlich Brudergemeinde ist, zwingt dazu, die Eucharistie auch konkret als Bruderkult im responsorialen Dialog zu feiern und nicht einen einsamen Hierarchen einer Schar von Laien gegenüberstehen zu lassen, die ihrerseits jeder einsam in seinem Schott oder sonst eine Messandacht vertieft sind. Die Eucharistie muss sichtbarerweise wieder Brudersakrament werden, um so ihre volle gemeindebildende Kraft erfüllen zu können."[18] Im Artikel „Erwägungen" erläutert Ratzinger nochmals seine Forderungen, indem er die Art der Wortverkündigung und Form der Sakramentenfeier anspricht. „Verkündigung ist nicht Mitteilung philosophischer Ideen, sondern bezogen auf die Mitte des Leibes Christi. Und die Sakramente, insbesondere das der heiligen Eucharistie, müssen so gefeiert werden, daß ihr auf die Gemeinde bezogenes Wesen darin auch in Erscheinung tritt: Die Lesungen der Messe sind Worte an die Gläubigen, das heißt, sie müssen hörbar und verstehbar sein; die Responsorien, die das Ganze durchziehen, fordern den Dialog zwischen Priester und Gemeinde; alle sind zum heiligen Mahl geladen, in dem sich der eigentliche Inhalt des Christseins vollzieht: das Teilhaben am Leib des Herrn. Wenn Christsein und Kommunizieren ursprünglich ein und dasselbe ist, dann sollte es möglich sein, daß die lebendigen Glieder einer Pfarrei sich auch heute wieder bewußt als Tischgenossen des einen Gottestisches erkennen, die damit auch untereinander zutiefst verbunden sind."[19] Es ist schon erstaunlich, wie viele dieser Anfragen durch die Beschlüsse des II. Vatikanums realisiert wurden.

Ferner hatte Ratzinger schon 1960 daran erinnert, dass in der Alten Kirche Kult- und Sättigungsmahl zusammen begangen wurden. Daher stelle sich heute die Frage nach zeitgemäßen Formen außerkirchlichen Gemeinschaftsleben, die die kultische Zusammenkunft ergänzen und den brüderlichen Kontakt ermöglichen. Dies dürfte nicht nur Vereinen und Organisationen überlassen werden, sondern es sollte auch auf der Ebene der Pfarrgemeinde übergreifende Begegnungen geben, wozu eine entsprechende Infrastruktur, z.B. Pfarrheime vonnöten sind. Die Pfarrgemeinden untereinander sollten sich als Geschwister verstehen, über den einen Vater verbunden (vgl. 2 Joh 13).

In diesem Zusammenhang geht Ratzinger dem konkreten Problem der pfarrlichen Wirklichkeit nach, wo denn die eigentlichen Grenzen der Brudergemeinde verlaufen: Gehören zur pfarrlichen Brudergemeinde alle, die getauft und katholisch gemeldet sind oder nur praktizierende Katholiken? Die Frage ist schwer zu beantworten. Ausgehend vom paulinischen Begriff der Pseudobrüder, den Ratzinger wertneutral in „respektvoller Achtung fremden Seelenzustandes" verstanden sehen will, gehören für ihn nur jene zur Brudergemeinde, die mit einer gewissen Regelmäßigkeit an der

---

[18] *J. Ratzinger,* Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, S. 93.

[19] *J. Ratzinger,* Erwägungen zur dogmatischen und aszetischen Bedeutung der christlichen Brüderlichkeit, *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum* 97 (1963) 27.

eucharistischen Kultversammlung teilnehmen. Dabei ist es Aufgabe der praktizierenden Brüder, die so genannten Namenschristen wieder zur Bruderschaft zurückzuholen (vgl. 2 Kor 2,6-11).

Schließlich beschäftigt sich Ratzinger noch mit dem Verhältnis der christlichen Brudergemeinden nach außen, zu den (Noch-)Nichtbrüdern. Die Begrenzung habe universale Offenheit entsprechend den paulinischen Forderungen für Außenstehende, die sowohl öffnend als auch abgrenzend sind. In dienender Liebe gilt es, jedem zu begegnen, der dem Christen nahe kommt. Für alle fordert Paulus das Gebet, auch für nichtchristliche Obrigkeit. Ferner ist es Anspruch des Christlichen, nicht über andere zu richten, da Gott richten wird (vgl. 1 Kor 5,12-13), sondern vielmehr dem fremden Seelenzustand mit Achtung zu begegnen.

4. Der wahre Universalismus

Aus der Geschlossenheit der Brudergemeinde nach Innen ergibt sich nach Ratzinger eine neue Dualität zwischen Kirche und Nicht-Kirche. Wie ist hier die Verhältnisbestimmung? Ausgehend von der Erwählungslehre Karl Barths stellt er fest, dass Gott durch die Wenigen die Vielen retten will. Ziel ist letztlich die Einheit der Menschheit. Erwählung ist immer Erwählung für den anderen: Re-präsentatio. Erster Auftrag des Christen ist die Mission und die Agape, die Verkündigung und das Dasein für die anderen. Die Repräsentatio kann aber auch in einen noch tieferen Auftrag münden: Für und um die Noch-Nichtbrüder zu leiden. Daher führt Ratzinger aus: „Die Jünger Jesu sind wenige. Aber so wie Jesus der eine für die Vielen war, so ist und bleibt es auch ihr Auftrag, nicht gegen, sondern für die Vielen zu sein. Wo alle anderen Wege versagen, bleibt ihnen immer noch der Königsweg des stellvertretenden Leidens an der Seite des Herrn."[20] In den „Erwägungen" konkretisiert Ratzinger diesen stellvertretenden Auftrag des Christen. Wo der Christ nicht mehr Mitchrist sein könne, so erläutert er, solle er sich fähig zeigen, Mit-Mensch zu sein. Sein Brudersein zum Außenstehenden werde sich „oft genug gerade in einer Toleranz manifestieren müssen, die man als Ehrfurcht vor dem Anderssein des anderen und vor dem Geheimnis, das Gott mit ihm teilt, definieren könnte."[21] Die Pflicht zur Mission dürfe sich nicht in fortwährenden Bekehrungsversuchen und Predigten manifestieren, sondern zuallererst gelte es, mit dem anderen Mensch zu sein.

Nachwort

Im Nachwort stellt sich Ratzinger der Frage, wie es um das Verhältnis zu den so genannten „getrennten Brüder" stehe: „Muss diese Formel fallen, weil das Neue Testament die Brüderlichkeit im engeren Sinn nur auf die Teilhaber des einen Tisches bezieht, die durch die Kommuniongemeinschaft zusammengeschlossen sind, welche es unter den getrennten Christen gerade nicht gibt?"[22] Wie stehen die Christen zueinander? „Ist der nichtkatholische Christ dann für den Katholiken ein andere

[20] *J. Ratzinger,* Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, S. 113.

[21] *J. Ratzinger,* Erwägungen zur dogmatischen und aszetischen Bedeutung der christlichen Brüderlichkeit, *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum* 97 (1963) 31.

[22] *J. Ratzinger,* Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, S. 117.

Bruder nur in demselben Sinn, in dem ja auch der Ungetaufte es ist, oder weist ihn nicht doch die Gemeinschaft der Taufe und des Bekenntnisses zum einen Herrn auf eine höhere Form der Verbundenheit hin?“[23] Zunächst stellt Ratzinger fest, dass der Protestantismus eine positive Kirchlichkeit entwickelt habe, so dass in diesem Zusammenhang nicht mehr von Häresie gesprochen werden könne. Allerdings erinnert er auch daran, dass sich die Brudergemeinde von den Kommunikanten her bildet und damit die von der Communio getrennten nicht dazu gehören. Protestanten „haben ihre eigene Brüderlichkeit, ihre eigene Gemeinde.“[24] Die noch fehlende Kommuniongemeinschaft ist Ausdruck der Spaltung und schließt das Ärgernis der Trennung mit ein. Sie sollte aber zugleich die Sehnsucht nach Einheit immer wieder wecken. So gilt es, den ökumenischen Dialog zu fordern und zu fördern. Allerdings solle man dabei gerade nur so weit gehen, wie es ohne Verletzung der Wahrheit geschehen kann. Ratzinger schließt mit dem praktischen Hinweis, dass sich auf der Ebene der Pfarrgemeinde die katholische und die evangelische Gemeinde als Geschwister im Herrn begegnen sollen.

Abschließende Würdigung

Der junge Theologe Joseph Ratzinger hat auf der Grundlage seiner exegetischen und systematischen Ausführungen zur „christlichen Brüderlichkeit“ das Selbstverständnis der Kirche als Brudergemeinde sowohl in ihrem Innen- als auch in ihrem Außenverhältnis bestimmt. Es überrascht, wie sehr seine Ausführungen einige Ergebnisse des II. Vatikanums spiegeln, etwa das Verständnis der Kirche als Volk Gottes, in dem die Ämter Dienstcharakter haben. Auch die Erneuerung der Liturgie durch aktive Teilhabe der Gläubigen, die Förderung des ökumenischen und interreligiösen Dialogs sowie die Anerkennung der Religionsfreiheit, die sich in Ratzingers Toleranzforderung gegenüber Andersglaubenden abzeichnet, zeigen Parallelen zu den Ausführungen Ratzingers auf und verdeutlichen das neue Selbstverständnis der nachkonziliaren Kirche in der Welt von heute. Im Gedenkgottesdienst am 8. Dez. 2005 anlässlich des Abschlusses des II. Vatikanums vor 40 Jahren hat Papst Benedikt Gott für das Geschenk des Konzils gedankt. Es ist ein ermutigendes Zeichen für die Kirche, dass der ehemalige Konzilstheologe nun als Papst Benedikt im Geist der christlichen Brüderlichkeit die Kirche in die Zukunft führt.

[23] *J. Ratzinger*, a.a.O., 117.
[24] *J. Ratzinger*, a.a.O., 122.

„Der Geist der Liturgie" von Joseph Ratzinger im Lichte der orthodoxen Theologie

von Vladimir Ivanov, München

1. Das Deutungsproblem der Eucharistie im Osten und Westen erscheint auf den ersten Blick als etwas Zweitrangiges angesichts der Katastrophen und Konflikte unserer Zeit. In Wirklichkeit berührt es jedoch eine zentrale Frage, von deren Beantwortung die existentielle Selbstbestimmung eines jeden Christen abhängt. Wenn er bekennt, durch die Eucharistie am „Brot des Lebens" (Joh. 6, 51) teilzuhaben und zwar nicht infolge ererbter Tradition, sondern durchaus bewusst, so kann er nicht umhin seine ganze Existenz vom Akt der Kommunion, in der er sich mit Christus vereint, abhängig zu machen. Das kleine menschliche „Ich" nimmt in sich das göttliche „Ich" Christi auf nach der Verheißung, die der Erlöser Seinen Jüngern gegeben hat: „Wer mein Fleisch isst und Mein Blut trinkt, der bleibt in Mir und Ich in ihm" (Joh. 6, 56). Im starken Kontrast zu der Höhe des Ideals befindet sich das jetzige Niveau-Verständnis über den Sinn dessen, was sich im Mysterium der Eucharistie ereignet.

Der Einfluss, den es noch auf die Gläubigen ausübt, steht vornehmlich im Zusammenhang mit der unmittelbaren Wirkung der hieratischen Liturgie-Symbolik und weniger mit dem realen Bewusstsein ihres spirituellen, früher nur in Form von mystagogischen Unterweisungen vermittelten, Inhalts.[1]

Mit der Zeit zerriss das Band, das Taufe und Mystagogik praktisch verbindet, und die übrig gebliebene Tradition wurde in einer Reihe von für die Laien schwer fassbaren Kommentaren festgeschrieben. Nach dem Zeugnis der Anna Komnena in der „Alexiade" lösten die Werke Maximus Confessors, der einen der tiefgründigsten liturgischen Kommentare „Mystagogia"[2] geschrieben hat, unter den hochgebildeten Byzantinern einen Schwindel erregenden Zustand aus.[3]

Allmählich vertiefte sich die Kluft zwischen dem sich Vollziehenden und dem Verständnis des zu Vollziehenden zunehmend durch die Verdrängung der ursprünglichen theophanischen Deutung der Liturgie, die durch vereinbarte und oft

---

[1] *H. M. Riley*, Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyrill of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan, (Studies in Christian Antiquity 17), Washington 1974.

[2] *Maximos der Bekenner*, Mystagogia: *PG* 91, 657-718; *Hans Urs von Balthasar*, Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus des Bekenners, Einsiedeln 1988, S. 363 – 407.

[3] *Anna Komnini*, Алексиада, Moskau 1965, S. 174: (=) Annae Comnenae Porphyrogenitae Alexias ex recensione Augusti Referscheidii, volumen I, in: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanum, Teubneriana, Lipsiae 1934, V 9, 181,29-182, 8. *A. I. Sidorov*, Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество / Творения преподобного Максима Исповедника, Bd. I, Moskau 1993, S. 71.

subjektiv ausgewählte Allegorien ersetzt worden war.[4] Auf die Gefahr einer derartigen Tendenz haben als erste die Schöpfer der „Eucharistischen Ekklesiologie", Nikolaj Afanasjev und Alexander Schmemann, deutlich aufmerksam gemacht.

N. Afanasjev verwies in seinem bahnbrechenden Werk „Das Herrenmahl" auf die Notwendigkeit „einer neuen Besinnung über die wahre Natur der Eucharistie."[5] Sie hatte sich unangetastet in den liturgischen Ordnungen erhalten, doch gleichsam verdunkelt von deren oberflächlicher Auslegung. Noch radikaler stellte die Frage nach dem Wesensverständnis der Liturgie Alexander Schmemann in seinem letzten Buch „Die Eucharistie. Mysterium des Reiches", das die Ergebnisse seiner langjährigen Reflexion zu diesem Thema nicht nur als wissenschaftlicher Liturgist, sondern auch als Priester mit einer enormen geistlichen Erfahrung verallgemeinert hat. Immer wieder betonte er, dass das Ergebnis der Eucharistie ihn im Verlauf seines ganzen Lebens mit Freude, aber auch mit Sorge um das künftige liturgische Geschehen in der Orthodoxie erfüllt hat. Je länger, desto mehr ergriff Schmemann ein „Gefühl für die eigenartige eucharistische Krise in der Kirche". Wie schon N. Afanasjev sah er ihr Wesen „in der Nichtentsprechung zwischen dem zu Vollziehendem und seiner Akzeptanz, seinem Erleben."[6] Dabei handelt es sich nicht um einzelne individuelle Erlebnisse und Probleme der theologischen Elite, wohl aber um die Krise einer Erscheinung, die das kirchliche Leben als solches erfasst. In gewissem Sinne findet Schmemann Spuren analoger Situationen auch in anderen historischen Perioden; erst im 20. Jahrhundert „wuchs sich diese Krise über einen chronisch-normativen Zustand in eine Art latente ‚Schizophrenie' aus". Sie „vergiftet die Kirche und unterspült das Fundament kirchlichen Lebens".[7] Die Krise verlief auf dem Hintergrund eines zunehmenden inneren und äußeren Atheismus, der das Christentum an den Rand der Zivilisation drängte. Den Ausweg aus dieser Sackgasse sah Schmemann in erheblichem Maße in der Möglichkeit einer eucharistischen Wiedergeburt. „Es handelt sich nicht um 'Reformen', 'Anpassung', 'Modernisierung' usw. Es handelt sich vielmehr um Rückkehr zu jener Schau, jener Erfahrung, mit der die Kirche von Anfang an gelebt hat."[8] Auch wenn man nicht den radikalen Schlussfolgerungen Schmemanns zustimmen will, wird keiner der orthodoxen Theologen weder das Vorhandensein einer eucharistischen Krise (deren Tiefe unterschiedlich zu bewerten ist) noch das Bedürfnis nach liturgischer Erneuerung leugnen. Wenn nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Kommunismus mit seinem totalitären Zwangsatheismus der Eindruck einer mächtigen Entfaltung kirchlichen Lebens in mehreren Ländern Osteuropas - vor allen Dingen in Russland - entstehen konnte und in wenigen Jahren eine große Zahl von Kirchen, Klöstern und Geistlichen Lehranstalten eröffnet wurden, darf man die Augen nicht davor verschließen, dass, nachdem der erste geistliche Hunger in einer Periode zumindest relativer Stabilität des gesellschaftlichen und ökonomischen Lebens gestillt war, nun die in der vorrevolutionären Periode nicht gelösten Probleme mit neuer Kraft in das kirchliche Bewusstsein treten und zu unerwarteten Folgen, Erschütterungen und

---

[4] *Karl Christian Felmy*, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie, Berlin 1984, S. 307-308.

[5] *N. Afanasjev*, Трапеза Господня, Kiev 2003, S.137.

[6] *Alexander Schmemann*, Евхаристия. Таинство Царства, Paris 1984, S. 10; *Alexander Schmemann*, Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs, Freiburg 2005, S. 26.

[7] *Alexander Schmemann*, a.a.O., S. 10.

[8] *Alexander Schmemann*, a.a.O., S. 11.

Spaltungen führen oder das Versinken in eine Art Winterschlaf, Stillstand und endgültiges Ausscheiden aus der Geschichte fördern können.

In dieser für den orthodoxen Theologen so schwierigen Lage wäre doch der Vergleich der im liturgischen Bereich entstandenen Situation mit analogen Erscheinungen in der Römisch-katholischen Kirche ein ganz natürlicher Wunsch. Allerdings wird man in dieser Beziehung schwerlich ein Buch finden können, das in der Tiefe der Fragestellung den „Geist der Liturgie" übertreffen könnte, das 1999 von Ratzinger veröffentlicht und seither in mehreren Auflagen erschienen ist.

Was einen Orthodoxen in erster Linie interessieren dürfte, ist die beschriebene Diagnose der heutigen eucharistischen Krise, der Hinweis auf den Ausweg aus ihr, die in einer Art Projekt geschaute Wiederherstellung der liturgischen, durch tragische Ereignisse zu Beginn des zweiten Jahrtausends zerbrochenen Einheit zwischen dem christlichen Westen und Osten. Oder zumindest doch die Schaffung definitiv-theologischer Voraussetzungen für die Aufhebung der Vorurteile und des daraus erwachsenen Missverständnisses sowie der gegenseitigen Entfremdung.

2. Wie im Falle Schmemanns weist Ratzingers Buch eine aus vielen Jahrzehnten gewonnene unmittelbare liturgische Erfahrung und deren intensive theologische Reflexion auf. Ganz allgemein verrät es große Besorgnis um die Situation in der eucharistischen Krise und lässt auf deren Überwindung hoffen. Besondere Autorität verleiht dem Buch die Tatsache, dass Ratzinger zur Zeit der Veröffentlichung Präfekt der Glaubenskongregation war und verantwortlich für die Reinheit und Unversehrtheit des katholischen theologischen Bewusstseins, während Schmemann, wenn man so will, ein Buch über die Eucharistie auf eigenes Risiko hin geschrieben hat. In diesem Fall kann man es nicht so sehr als Ausdruck einer durchgehaltenen Lehre der Kirche betrachten, sondern wohl eher als eine theologische Fragestellung, die das Interesse auf eine gegenwärtige Sachlage richten soll.

Weiter ist bei einem Vergleich beider Bücher von Belang: Schmemann schlägt wie Ratzinger vor - in dem einen oder anderen Maße - eine Brücke zur eucharistischen Erneuerungsbewegung, deren erste Keime in der Orthodoxie wie im Katholizismus zwar auf das 19. Jahrhundert zurückgehen, deren Bedeutung und Aktualität aber erst in vollem Maße erkannt wurden mit dem Ausklang des verflossenen Jahrhunderts der Katastrophen. Wenn der Ausgangspunkt Schmemanns für seine Überlegungen vielleicht die theologischen Intuitionen Nikolaj Afanasjevs waren, so hatte für Ratzinger nach seinem eigenen Zeugnis das Büchlein von Romano Guardini „Vom Geist der Liturgie" definitive Bedeutung, das 1918 erschien und einen großen Einfluß auf den späteren Benedikt XVI. haben sollte, als er 1946 Theologie zu studieren begann.

Schmemann, Ratzinger und Guardini trachteten ganz bewusst nicht so sehr danach, die Liturgik durch eine neue achtbare akademische Forschung zu bereichern, die nur wenigen Spezialisten zugänglich gewesen wäre, als vielmehr die Wiedergeburt des eucharistischen Bewusstseins zu fördern. Auch der große Liturgist, Professor Alexander Schmemann, schrieb über sein Buch „Die Eucharistie", dass es kein Lehrbuch der liturgischen Theologie und keine wissenschaftliche Abhandlung sei... das Buch fasse eine Reihe von Gedanken über die Eucharistie zusammen. Diese „stammen nicht aus dem Nachdenken über eine wissenschaftliche Problematik, sondern aus einer

wohl geringen und damit begrenzten Erfahrung."[9] So sind es die konkrete liturgische Erfahrung und das Zeugnis von deren spirituellem Sinn, was die drei hervorragenden Theologen einander nähergebracht hat. Bei dieser Orientierung macht sich ganz im Stil des theologischen Denkens von Guardini und Ratzinger eine gewisse Verwandtschaft mit der russischen Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts bemerkbar. Im Falle Guardinis ist dies am augenscheinlichsten. Er war ein großer Kenner, ja Bewunderer Dostojewskis und seines Werkes; dieser hatte an den Quellen der russischen religiösen Renaissance gestanden.[10] Demgegenüber kann man bei Ratzinger von einer gewissen „vorgegebenen" Harmonie zwischen dem Stil seiner Theologie und der Tradition der russischen Religionsphilosophie sprechen.

Es ist daher kein Zufall, wenn bei der Interpretation der Eucharistie durch Ratzinger die unmittelbare liturgische Erfahrung Ausgangspunkt ist. Dies ist nicht selbstverständlich.

Der Begriff „Erfahrung" begegnet uns nicht in der patristischen Literatur. In der russischen Tradition definiert allein Florenskij in seinem Buche „Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1914) „die lebendige religiöse Wahrheit als einzig legitime Art der Dogmenerkenntnis" wie auch der Sinngebung der Liturgie.[11] Wenn jedoch vor Florenskij niemand in einem solchen Kontext den Begriff Erfahrung benutzt hat, so ist - wie Karl Christian Felmy zu recht feststellt - nichtsdestoweniger die orthodoxe Theologie „insofern 'Erfahrungstheologie', als sie in ständiger Beziehung zu den 'Mysterien' stand, vor allem von Taufe und Eucharistie... Sie stand ebenso in ständiger Beziehung zum Gottesdienst überhaupt, zu Gebet und Hymnus. Sie stand so in der Einheit von lex orandi und lex credendi."[12] Von dieser Einheit haben gleichfalls Guardini 1918[13] und Schmemann in seiner „Einführung in die liturgische Theologie" geschrieben.[14]

Konstatiert man die Nähe des jeweiligen Ausgangspunktes von Schmemann und Ratzinger, ist zugleich der Unterschied in den Kontexten zu berücksichtigen, aus denen die Ansichten dieser Theologen zum Wesen der eucharistischen Krise und des Weges ihrer Überwindung formuliert wurden.

Die theologischen Einsichten Schmemanns kann man metaphorisch - „präkonziliar" nennen, d.h. ein Reformprojekt dann vorzusehen, wenn die Arbeit eines panorthodoxen Konzils möglich würde und dessen Programm der Hinführung liturgischen Denkens zu gottgegebenen Grundlagen ebenso wie den Bedürfnissen des modernen Lebens Rechnung trüge. Ein Reformbedarf wurde schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts stark empfunden; das unter extrem ungünstigen historischen Bedingungen 1917 einberufene Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche, das man nicht ohne Grund mit dem II. Vaticanum vergleicht, sah in seinem Programm auch die Frage nach möglichen liturgischen Reformen vor. Da das Konzil seine Arbeit 1918 unterbrechen musste, blieb dieser Teil der Aufgabenstellung unrealisiert. Nachfolgende Versuche in Richtung einiger Reformen, darunter auch die Übersetzung

---

[9] *Alexander Schmemann*, a.a.O., S. 9.

[10] *Romano Guardini*, Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen, Leipzig 1933. *Ders.*, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk, München 1947.

[11] *P. Florenski*, Столп и утверждение истины, Moskau 1914, S. 3.

[12] *Karl Christian Felmy*, Orthodoxe Theologie. Eine Einführung, Darmstadt 1990, S. 6.

[13] *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Freiburg im Bresgau 1983, S. 23.

[14] *Alexander Schmemann*, Введение в литургическое богословие, Paris 1961, S. 25; *Alexander Schmemann*, Introduction to liturgical Theology, New York 1975, S. 15.

des Gottesdienstes aus dem im Volk wenig verständlichen Kirchenslawischen in das heutige Russisch, von den so genannten "Erneuerern" in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts durchgeführt, diskreditierten die Vorhaben solcher Art und erschwerten sehr lange - bis auf diesen Tag - allein schon die Fragestellung nach diesbezüglichen Reformen in Russland.

Daher ist es verständlich, dass Schmemann ebenso wie auch Afanasjev nicht so sehr äußere Veränderungen und Verbesserungen hervorhoben, sondern vielmehr eine Eucharistie-Interpretation verlangten im Sinne eines besseren und tieferen Verständnisses ihres ekklesialen Charakters, was wiederum Rückwirkungen haben könnte auf das liturgische Leben selbst. Ratzingers Buch „Der Geist der Liturgie" ist in einer vollkommen anderen kirchenhistorischen Perspektive geschrieben worden, nämlich:

p o s t k o n z i l i a r, was es gerade in dieser Beziehung besonders lehrreich für jene orthodoxen Theologen macht, die in dem einen oder anderen Maße an der Hoffnung auf ein „aggiornamento" innerhalb ihrer Kirche festhalten. Im gewissen Sinne und mit Einschränkungen könnte es ein Projekt der liturgischen Gegenreformation genannt werden.

Bereits in der Einleitung zu seinem Buch gibt Ratzinger sogleich zu verstehen, um welchen Kontext es sich handelt. Dazu nutzt er eine ausdrucksstarke und zu weiterem Nachdenken bewegende Metapher. Er vergleicht die Liturgie vor dem II. Vatikanischen Konzil mit einer Freske, „die, unversehrt bewahrt, von einer späteren Übertünchung fast verdeckt war."[15] Unschwer kann man diesbezüglich eine völlige Analogie feststellen zwischen Guardini, der 1918 um die Sachlage besorgt war, und der Position von Afanasjev und Schmemann, die einen dringenden Bedarf nach Restauration der von der Zeit verdunkelten orthodoxen liturgischen „Freske" empfanden. Des Weiteren gibt es einen wesentlichen Unterschied, insofern die Römisch-katholische Kirche ihre liturgische Reform durchzuführen verstand und eben damit den Theologen eine neue Perspektive für ihr Nachdenken über das Wesen der Eucharistie einräumte.

Neben der Begeisterung, als nach dem II. Vatikanischen Konzil katholische Theologen eine gewisse Zeit „fasziniert von der Schönheit seiner Farben und Figuren" waren, schlug in relativ kurzer Frist die Begeisterung in die Erkenntnis um, dass doch viele Aspekte der Liturgiereform recht problematisch waren. Diese Stimmung fand einen bildhaften Ausdruck im Vorwort des behandelten Buches von Ratzinger, in dem er unterstrich: „Inzwischen ist es durch klimatische Bedingungen wie auch durch mancherlei Restaurationen oder Rekonstruktionen gefährdet und droht zerstört zu werden, wenn nicht schnell das Nötige getan wird, um diesen schädlichen Einflüssen Einhalt zu gebieten."[16] Bedenkt man, dass bei der Abfassung des Buches Kardinal Ratzinger Präfekt der Glaubenskongregation war, jetzt aber als Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche Papst Benedikt XVI. ist, so besitzt eine metaphorische Beschreibung der Auswirkung der Liturgiereform besondere Aussagekraft, die weit über die Grenzen einer akademischen theologischen Diskussion hinausgeht und wesentliche Veränderungen zeitigen kann, wenn nämlich aus der oben getroffenen Diagnose praktische Schlussfolgerungen gezogen werden. Geschieht das nicht, wird

[15] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Der Geist der Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 7; *Ders.*, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, *KlBl* 40 (1960) 208-211.

[16] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Der Geist der Liturgie, Freiburg - Basel - Wien 2000, S. 8.

eine höchst rätselhafte Episode der Kirchengeschichte daraus, zumal schon 1999 Ratzinger mit allem Nachdruck davor gewarnt hat, dass, sofern nicht in raschester Zeit entsprechende Vorkehrungen getroffen werden, der „Freske", d.h. dem liturgischen Leben der katholischen Kirche, ein endgültiger Kollaps droht. Von Belang ist, dass Ratzinger sich nicht mit der Metapher begnügt, sondern durchaus konkret ausspricht, was er unter misslungenen "Restaurationen" und "Rekonstruktionen" meint.

Hochbrisant und weitreichend in seinen potentiellen Konsequenzen ist ein Beispiel aus der Kritik an einem ganz wesentlichen Punkt der liturgischen Reform. Bereits in der präkonziliaren liturgischen Bewegung war eine „neue Idee" formuliert worden: „Eucharistie müsse v e r s u s p o p u l u m (zum Volk hin) zelebriert werden; der Altar müsse ... so aufgestellt werden, daß Priester und Volk sich gegenseitig anblicken und gemeinsam den Kreis der Feiernden bilden"[17] – „Diese Schlussfolgerungen erschienen schließlich so überzeugend, daß nach dem Konzil (das selber nicht „von der Wendung zum Volk hin" spricht) allenthalben neue Altäre errichtet wurden; die Zelebrationsrichtung versus populum erscheint heute geradezu als die eigentliche Frucht der liturgischen Erneuerung durch das II. Vaticanum."[18]

Nichtsdestoweniger ruft gerade dieses Element der realisierten Reform bei Ratzinger allerschärfste Kritik hervor. In voller Billigung zitiert er Louis Bouyer, der erachtete: „Die Idee der Feier versus populum ... beruht ganz und einfach auf der irrigen Vorstellung eines christlichen oder auch nichtchristlichen Gastmahls im Altertum."[19] Somit lag der Reform eine recht „fragwürdige Rekonstruktion" zugrunde, gleich wie auch die nicht weniger problematische Vorstellung von der Eucharistie als einem ausschließlichen Mahl. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht im Einzelnen auf eine Analyse der Argumente Ratzingers eingegangen werden, zumal im Detail Probleme auftauchen, die unmittelbar nur die katholische Liturgik betreffen. Dieses Beispiel ist hier deshalb angeführt, um anschaulich die Situation zu illustrieren, in der misslungene Rekonstruktionen und "neue Ideen" in der Theologie Reformen hervorbringen können, deren Folgen selbst bei den edelsten Absichten nicht leicht zu korrigieren sind, oder anders ausgedrückt, die den „Rückwärtsgang" einlegen. Innerhalb der orthodoxen Theologie, die um die Fragen liturgischer Erneuerung Sorge trägt, gibt es ebenfalls nahegelegene Projektveränderungen. Wenn es sich auch nicht um den vom orthodoxen Standpunkt völlig undenkbaren Dienst „versus populum" handelt, doch sind im Blick auf ihre potentiellen Konsequenzen jene Vorschläge zur Liquidierung der Bilderwände völlig gleichwertig. Einigen potentiellen Reformatoren ist die Apostrophierung der Eucharistie als „Herrenmahl" nicht fremd, sehr zum Schaden für den mystagogischen-sakramentalen Sinn dieses Sakramentes. In der jüngst entstandenen Situation werden diese Projekte nur selten und auf das Risiko einzelner Priester hin realisiert. Sie erfahren nicht die Unterstützung der kirchlichen Obrigkeit und verlassen nicht den Rahmen einzelner Initiativen, die ohnehin bei dem gläubigen Volk keine großen Chancen auf Anerkennung finden. Doch könnte man sich sehr wohl in fernerer Zukunft intensivere Diskussionen über die einen oder anderen liturgischen Reformen vorstellen. Sollte es dazu kommen, wäre das von Ratzinger zitierte Beispiel eine gute Warnung und ein Aufruf zu äußerster Wachsamkeit, sobald es nicht so sehr

[17] *Joseph Kardinal Ratzinger*, a.a.O., S. 66.
[18] *Joseph Kardinal Ratzinger*, a.a.O., S. 68.
[19] *Joseph Kardinal Ratzinger*, a.a.O., S. 68.

um Vertiefung unseres Eucharistieverständnisses geht, sondern um Veränderungen entsprechend der „neuen Ideen" und „problematischen Rekonstruktionen".

Dass der Präfekt der Glaubenskongregation nunmehr römischer Papst mit unbegrenzter Autorität und Macht geworden ist, lässt den orthodoxen Theologen stark interessiert aufhorchen, ob Benedikt XVI., der, sich der Unbeständigkeit vieler liturgischer Neuerungen bewusst, in seinem Buch eine glänzende Kritik vorgetragen hat, die heutige katholische Praxis entsprechend seiner Vorstellungen vom Irrtum eines Dienstes versus populum wegführen kann oder ob die Kräfte der Beharrung sich als mächtiger erweisen und unangetastet bewahrt werden, was unter theologischem Blickwinkel als völlig unbeständig erscheint.

3. Wenn Ratzingers Buch für den orthodoxen Theologen nicht wenig Veranlassung zu einem Vergleich der bevorstehenden Reformen (zumindest hinsichtlich ihrer Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit) mit dem in der Römisch-katholischen Kirche bereits Erreichtem bietet, so kommt der Frage nach der darin enthaltenen Zielvorstellung einer Wiedervereinigung der Kirchen auf liturgischer Ebene ein nicht geringes, vielleicht sogar größeres Interesse zu. Hier werden strittige Punkte des orthodox-katholischen Dialogs wie der päpstliche Primat, das Filioque oder einige Dissense in der Mariologie nicht tangiert. Die Frage nach der Wiederherstellung der Einheit im gottesdienstlichen Bereich kann durchaus gestellt werden, denn sie berührt ihrem Wesen nach die tiefsten Schichten des katholischen Bewusstseins und befasst sich mit weit wesentlicheren und oft unüberwindlich scheinenden Schwierigkeiten und Vorurteilen als die Fegefeuer-Diskussion. Dazu bedarf es in aller Klarheit der Wiedererlangung eines rechten Verständnisses für die bestehenden liturgischen Systeme oder „Riten."[20] Es ist nicht überflüssig anzumerken, dass schon das Wort Ritus für das orthodoxe Ohr etwas abgehobener klingt als für das katholische.[21] Im heutigen Katholizismus ist, wie das Beispiel der Unierten zeigt, der „östliche Ritus" eine durchaus legitime Form des liturgischen Lebens bei Anerkennung des päpstlichen Primats.[22] Bekannt sind ebenso Ausnahmefälle, wo aus den einen oder anderen Gründen katholische Priester vom Papst das Recht zum Vollzug des Gottesdienstes nach „östlichem Ritus" erhalten können. Mithin gewinnt der Ritus eine gewisse relative Bedeutung in Bezug auf jurisdiktionelle oder dogmatische Fakten, während er sich für die Orthodoxie in direkter Abhängigkeit von ihnen befindet. Widrigenfalls nimmt der Ritus den Charakter einer äußeren Hülle an, die mit anderem Inhalt gefüllt ist.

Verbunden mit einem oberflächlichen Bezug zum Problem der Einheit von Form und Inhalt im Ritus ist eine gewisse Leichtfertigkeit, mit der liturgische Formen je nach den historischen und kulturellen Kontexten modifiziert werden. Damit festigt sich ein Verhältnis zum Ritus als etwas Zweitrangiges und das geistliche Leben Bremsendes.

Gerade gegen diese falschen Sinndeutungen des Ritus wendet sich Kardinal Ratzinger in dem von uns betrachteten Buch. Er schreibt, „das Wort Ritus hat heute bei vielen keinen guten Klang. ‚Ritus' erscheint als Ausdruck von Starrheit, Bindung

---

[20] *R. F. Taft*, The Byzantine Rite. A Short History, Collegeville 1992.

[21] *Archimandrit Kyprian (Kern)*, Евхаристия, Paris 1947, S.29.

[22] *Michael Kunzler*, Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn 1998.

an vorgegebene Formen; ihm stellt man Kreativität und Dynamik der Inkulturation entgegen, durch die erst lebendige Liturgie entstehe, in der die jeweilige Gemeinde sich selber ausdrückt"[23]

Mit den äußerlich so anziehenden Worten wie „Kreativität", „Dynamik" und „Inkulturation" gekennzeichneten Tendenzen bergen nach Ratzingers Ansicht die Gefahr einer völligen Entstellung der aus der Apostelzeit stammenden Tradition. Angesichts solcher Zweideutigkeit wird man, ohne der Hypnose von Mode-Begriffen zu verfallen, zurückkehren müssen zu dem eigentlichen Liturgie- und Formen-Verständnis, in dem sie zu vollziehen ist; mit anderen Worten, fällig ist eine genaue Definition des durch gängige Vorurteile der Moderne abgestempelten Ritus. Ein Gegengewicht sieht Ratzinger im Begriff „Orthodoxie" als eigentliches Kriterium für die Kennzeichnung des Ritus und seines Wesens. Einen weit verbreiteten Irrtum abwehrend, erinnert er daran, dass dieses Wort nicht so sehr die „rechte Lehre" meint, also die Summe dogmatischer Feststellungen, sondern vielmehr „die rechte Weise, Gott zu verherrlichen, und die rechte Form der Anbetung". „Nicht um Theorien über Gott geht es, sondern um den rechten Weg, Ihm zu begegnen."[24]

Eine solche „Orthodoxie"- Definition steht in überraschender Harmonie mit dem russischen religionsphilosophischen Denken, in dessen Rahmen das Primat des Lebens über die Theorie, der mystischen Gotteserkenntnis über die „Schultheologie" unterstrichen wird. Schon Florenskij sah das Wesen der orthodoxen Kirchlichkeit in einem „besonderen Leben, einem neuen, dem Menschen geschenkten Leben, wohl aber - wie jedes Leben für den Verstand unzugänglich."[25] Dieses Leben meint nichts anderes als ein „gottmenschliches Element", „das primär für alle seine, darunter auch liturgischen, Erscheinungen ist. Aus ihm verdichten und kristallisieren sich im historischen Verlauf der kirchlichen Menschheit das Ritual (Abfolge von Amtshandlungen), die Sakramente und die Formulierungen der Dogmen."[26] Das Hauptkriterium des „neuen Lebens" ist die „besondere spirituelle Schönheit".[27] Ebenso unterstrich Sergij Bulgakov, das Wesen der Orthodoxie werde definiert als ein „neues vom Heiligen Geist gesteuertes Leben mit Christus und in Christus."[28] Der gottesdienstliche Ritus ist nur die Kristallisationsform der Erfahrung eines Lebens mit Gott, und je tiefer, verinnerlichter und wahrhaftiger diese Erfahrung ist, desto klarer findet sie ihren Ausdruck in der Liturgie. Die patristische Theologie wusste darum, dass irdischer Gottesdienst eine Widerspiegelung der „himmlischen Liturgie" ist, und hat deshalb die Existenz besonderer Archetypen anerkannt, die seine Struktur und Formen bestimmen. Obwohl Ratzinger von derartigen Archetypen im Stile der byzantinischen Mystagogik nicht spricht, fällt doch auf, dass für ihn Orthodoxalität ein spezielles Kriterium bei der Bewertung des einen oder anderen Ritus ist. Orthodoxie wird hier nicht eng konfessionell verstanden. Sie ist die einzig identische Kategorie, welche die Grundabsicht des Gottesdienstes als Mittel „der Begegnung mit Gott" ausdrückt. Der Autor des Werkes „Der Geist der Liturgie" erinnert, „das Wort 'doxa' heißt im Griechischen einerseits Meinung, Schein; es heißt aber dann in der

[23] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Der Geist der Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 137.
[24] Ebd.
[25] *P. Florenski*, Столп и утверждение истины, Moskau 1914, S. 5.
[26] *P. Florenski*, a.a.O., S. 6.
[27] *P. Florenski*, a.a.O., S. 7.
[28] *S. Bulgakov*, Православие. Очерки учения Православной Церкви, Paris, S. 27.

christlichen Sprache soviel wie ‚wahrer Schein', das heißt: ‚Herrlichkeit Gottes'"[29], sie weist sich aus durch „den orthodoxen" Gottesdienst. Auf diese Weise gründet die Basis des weiteren Dialogs in der historischen Orthodoxie, die das gleiche Kriterium für ihr liturgisches Leben aufnimmt.

Die zweite Frage betrifft das Kriterium der Auswahl, d.h. welche Riten sind tatsächlich als orthodox zu erachten, darunter auch die außerhalb der römischen Tradition. Als Ausgangspunkt bei der Erörterung dieses Themas, das unmittelbar in die ökumenische Dimension hinausführt, schlägt Ratzinger den VI. Kanon des Ersten Nizänischen Konzils vor, demzufolge es nur „drei Primatssitze" gibt: Rom, Alexandrien und Antiochien. „Alle drei sind jedenfalls Kristallisationspunkte liturgischer Tradition"[30]. Sie alle sind im gleichen Maße „orthodox", d.h. dienen der Erscheinung der Herrlichkeit des HERRN und entsprechen ganz und gar der apostolischen Tradition.

Ratzinger legt interessanterweise den Akzent in dieser Hinsicht auf ihre Verbindungen zur „Petrustradition", wenngleich er im Weiteren auf Erklärungen verzichtet. Im Laufe der Geschichte war bereits vom 4. Jahrhundert an das allgemeine Bild einer harmonischen Entwicklung in gewissem Sinne durch das Aufkommen Konstantinopels gestört, das als „neues Rom" verkündet wurde und sich Prärogativen des „alten" Rom aneignete. Ohne auf historische Einzelheiten einzugehen, charakterisiert Ratzinger den Entwicklungsgang dieser Zentren liturgischer „Kristallisation", um zu zeigen, wie trotz aller Schwierigkeiten in den Beziehungen untereinander das Bewusstsein um die Einheit der apostolischen Tradition bewahrt werden konnte.

Letztlich führte noch vor dem endgültigen Bruch zwischen dem christlichen Osten und Westen der Kristallisationsprozess zur Entwicklung zweier Hauptsitze - Rom und Konstantinopel - die konsequent eine Politik liturgischer Unifikation betrieben haben. Jedoch hielt nach Ratzinger die römische Messe noch lange Zeit an dem Kontakt mit der gallikanischen liturgischen Tradition fest, die ihrerseits von einem ostchristlichen Einfluss gekennzeichnet war, der dem „archaischen und nüchternen" Rom gegenüberstand. Schließlich schwand das „poetische" Element in der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, war es doch bestrebt, „das Römische in seiner Reinheit wiederherzustellen."[31] Man kann nicht umhin zu spüren, dass dieser Uniformierungsprozess bei Ratzinger einen gewissen Verlust und eine gewisse Verarmung des Ritus bewusst macht. Mehr noch, die mit den besten Absichten unternommene Reform hat recht unerwünschte Resultate gebracht, denn „der anfängliche Uniformierungsprozess ist inzwischen in sein Gegenteil umgeschlagen: in die weitgehende Auflösung des Ritus, der durch die 'Kreativität' der Gemeinden ersetzt werden soll."[32] Eine derartige negative Pseudokreativität, die von der echten Tradition abgeschnitten, willkürliche Experimente zeitigt, bedeutet nach Ratzinger eine Hauptgefahr nicht allein für die Kirche, sondern (auf dem Gebiet der Kunst beispielsweise) für die gesamte Kultur.

Gerade in diesem Kontext ist die dritte von Ratzinger formulierte Frage in dem Ritus-Kapitel zu behandeln. Er empfiehlt, über die Folgerungen nachzudenken, wie sie

---

[29] *Joseph Kardinal Ratzinger,* Der Geist der Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 137.
[30] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 138.
[31] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 140.
[32] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 141.

sich auf Grund der von ihm umrissenen „Ritenlandschaft" ergeben. Unschwer wird man merken, dass sie ganz abgesehen von den jahrhundertealten Problemen nicht zuletzt auf die potentielle Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf liturgischer Ebene abzielen.

Es muss erkannt werden, dass die echten liturgischen Traditionen in ihren Besonderheiten rechtmäßige Formen der einen apostolischen Überlieferung sind. Lokale Unterschiede haben diesbezüglich keine definitive Bedeutung, weil man sie zu unterstreichen oder zu übertreiben geneigt ist. Falsch wäre, in ihnen lediglich eine Art Produkte der Inkulturation in verschiedenen Kontexten zu sehen. Der Umstand, dass sie in dem einen oder anderen Grade in sich ethnische und dem ähnliche Elemente aufgenommen haben, darf nicht ihren „orthodoxen" Charakter verdunkeln.

Diese Bemerkung ist für die orthodoxe Seite nicht wenig bedeutsam, weil in den Ländern Osteuropas, aus welchen Gründen auch immer, in den vielen Jahrhunderten angespannter Beziehungen zu Westeuropa gerade das Element interkulturativer Unähnlichkeit oft ein Gefühl der Fremdheit gegenüber dem katholischen Ritus hat aufkommen lassen.

Orthodoxe Gläubige sollten jene Tatsache berücksichtigen, dass definitives Kriterium bei der Bewertung anderer Riten der Grad ihrer Anteilhabe an der echten apostolischen Überlieferung sein sollte. Daher verweist Ratzinger mit gutem Grund auf die Notwendigkeit der Erinnerung, dass im ersten christlichen Jahrtausend die Grenzen zwischen den liturgischen Traditionen völlig transparent und leicht zu überschreiten waren. Der Effekt der Fremdheit ist das Produkt einer relativ späten Zeit, an deren Überwindung das heutige kirchliche Bewusstsein arbeiten sollte. „Die Riten sind nicht streng gegeneinander abgegrenzt. Es gibt Austausch und gegenseitige Befruchtung."[33] Doch wird man auch die Tatsache bedenken müssen, dass bereits vor der endgültigen Kirchenspaltung der byzantinische und römische Ritus sich innerhalb ihrer Traditionen abzuschließen begannen und immer vollendetere, klar umrissene Formen annahmen. Dieser Prozess der Verfestigung machte einen weiteren Austausch und gegenwärtige Bereicherung unmöglich.

Wesentlich veränderte sich auch die liturgische Mentalität im Westen wie im Osten, was bis auf diesen Tag eine objektive Beziehung zueinander im liturgischen Bereich erschwert. In der Orthodoxie wird die Liturgie als „Göttliche" erlebt, als etwas, das keinen Veränderungen unterworfen ist und die himmlische Liturgie mit ihrer Welt der Archetypen widerspiegelt. „Der Westen hat demgegenüber das geschichtliche Element immer stärker empfunden; Jungmann hat deswegen die Auffassung des Westens im Wort von der „Gewordenen Liturgie" zusammenzufassen versucht."[34]

Gegen eine solche Charakteristik der Besonderheiten liturgischer Mentalitäten ist solange nichts einzuwenden, wie sie in allgemeiner Form die heutige Sachlage widerspiegeln. Doch in der historischen Perspektive sind natürlich etliche Präzisionen möglich und erwünscht. Durch die Anerkennung der göttlich-archetypischen Grundlagen des Gottesdienstes waren die heiligen Väter stets schöpferisch mit der Frage nach möglichen Reformen und Veränderungen befasst. So haben es die byzantinischen liturgischen Kommentare bis zum 11. Jahrhundert mit einer Liturgie zu tun, „die noch in voller Entwicklung stand". Erst von der zweiten Hälfte des 14. und

[33] *Joseph Kardinal Ratzinger*, a.a.O., S. 141.
[34] *Joseph Kardinal Ratzinger*, a.a.O., S. 142.

dem Beginn des 15. Jahrhunderts erscheinen Kommentare, denen „eine nahezu abgeschlossene liturgische Ordnung zugrunde" liegt.[35]

Aber diese spät- und nach-byzantinische Historizität im Umgang mit der Liturgie ist an sich nur ein vorübergehendes Phänomen, und schon im 19. Jahrhundert wird - je weiter, desto mehr - eine Tendenz in der Entwicklung der orthodoxen Theologie beobachtet, die Liturgie unter dem Aspekt ihres historischen Werdegangs zu sehen; und in dieser Beziehung gibt es schon keinen Unterschied mehr zwischen Ost und West. Außer Zweifel steht, dass im Westen eine große Gefahr empfunden wird, die liturgischen Formen nicht so sehr als Resultat einer organischen Entwicklung, sondern vielmehr als etwas „Gemachtes" nach der Art eines technischen Apparates zu sehen. Die Gefahr verbindet Ratzinger - was besonders lehrreich ist im Lichte seiner späteren Wahl zum römischen Papst - mit einer definitiven in den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurzelnden Tendenz, der zufolge der Eindruck entsteht, „der Papst könne eigentlich alles in Sachen Liturgie, vor allem wenn er im Auftrag eines ökumenischen Konzils handle. Schließlich ging die Idee der Vorgegebenheit der Liturgie, die nicht beliebigem Machen offensteht, im öffentlichen Bewußtsein des Westens weitgehend überhaupt verloren."[36] Mit anderen Worten, Ratzinger unterwirft jene einseitigen Interpretationen über das Wesen des Papsttums, die immer die allergrößten Bedenken auf orthodoxer Seite ausgelöst haben, einer Überprüfung.

Es entsteht der Eindruck, dass das Kriterium der Orthodoxie von ihm nicht nur an die Liturgie angelegt wird, sondern auch an die Idee des Papsttums selbst. In diesem Lichte tritt der Papst nicht als „absoluter Monarch" auf (was vor allem für die Orthodoxie unannehmbar ist), wohl aber als Hüter und Garant für die Unversehrtheit der „Orthodoxie" in der Römisch-katholischen Kirche: „Die Vollmacht des Papstes ist nicht unbeschränkt; sie steht im Dienst der Heiligen Überlieferung." [37] Mehr noch, Ratzinger, der die Zuständigkeit des Westens, einen eigenen Weg zu gehen („Sonderweg des Westens gegenüber dem Osten") anerkennt und weit entfernt von dem Gedanken ist, „den Weg des Westens keinesfalls pauschal zu verurteilen", warnt den Westen dringend davor, dass diese „ ‚Eigenart' zu einer Lösung von den Grundlagen christlicher Identität führen würde, wenn man die Grundintention der alten Kirche verließe." [38] Damit wird unzweideutig anerkannt, dass trotz großer Erfolge in der westlichen geistlichen Entwicklung etwas in der Art eines Irrtums geschah, eine Abweichung von der frühchristlichen Überlieferung, was zu einer ganzen Reihe negativer Konsequenzen sowohl im kirchlichen wie im kulturellen Leben geführt hat.

Ein anschauliches Beispiel ist das Verständnis des Westens zur Ikonenverehrung, das nicht selten in direkte Bilderstürmerei ausartete. Die Position Ratzingers trägt in dieser Frage rein „orthodoxen" Charakter. Er erachtet, die Römisch-katholische Kirche „muss zu einer wirklichen Rezeption des siebten ökumenischen Konzils... kommen, das die grundsätzliche Bedeutung und den theologischen Ort des Bildes in der Kirche formuliert hat."[39]

Wenngleich der Westen seit dem 13. Jahrhundert einen eigenen Weg ging, den eine wachsende Entfremdung von dem orthodoxen Verständnis des sakralen Elementes in

---

[35] *Hans-Joachim Schulz*, Die byzantinische Liturgie. Glaubenzeugnis und Symbolgestalt, Trier 2000, S. 245.
[36] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Der Geist der Liturgie, Freiburg – Basel - Wien 2000, S. 143.
[37] Ebd.
[38] Ebd.
[39] Ebd.

der Kunst begleitete, mahnt Ratzinger, ohne die vielen Fortschritte der westlichen Kunst zu negieren, an dem Normativ der „Grundlinien dieser (d.h. orthodoxen -V. I.) Theologie des Bildes in der Kirche festzuhalten."[40] Es handelt sich nicht um theoretische Diskussionen unter Theologen, sondern um das Schicksal der europäischen Kultur als solcher. Die von ihr durchlebte Kunstkrise ist in Wahrheit ein „Symptom für die Krise des Menschseins" und endet mit der „Erblindung des Geistes."[41] Solche Erblindung ist untrennbar verbunden mit einer inneren und äußeren Ikonoklastie, die auch die Römisch-katholische Kirche ergriff und deren erste Erscheinungen als Markstein eines tatsächlichen „Bildersturmes" in Deutschland schon in den 20er Jahren auftraten und sich als Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils besonders verschärften. Die gesamte Atmosphäre im Bereich der religiösen Kunst nahm einen krankhaften Charakter an. Einerseits trat in den Formen des Klischees eine Tendenz zur Stilisierung und Eklektik auf, andererseits ein zunehmender Kulturpessimismus, der in passive Resignation mündete. Auf diesem Hintergrund wird das Aufkommen eines „neuen Bildersturmes" verständlich, „der vielfach geradezu als Auftrag des II. Vatikanischen Konzils angesehen wurde."[42]

Die Lage zu verbessern vermag nur eine geistliche Entwicklung. Im vollen Einklang mit der orthodoxen Ikonentheologie vermerkt Ratzinger, die Quellen der Sakralkunst sind nicht „gute Wünsche" der Theoretiker, sondern die unmittelbare spirituelle Erfahrung: „die Sakralität des Bildes besteht gerade darin, daß es aus einem inneren Sehen kommt und so zu einem inneren Sehen hinführt."[43] In diesem Fall lässt sich eine harmonische Eintracht zwischen der Theologie Ratzingers und dem russischen religionsphilosophischen Denken im 20. Jahrhundert konstatieren. So hat zum Beispiel Florenskij ständig unterstrichen, dass eine „echte geistliche Erfahrung" der orthodoxen Ikone zu Grunde liegen muss und sie dadurch vor dem Abfall in die Stilisierung oder vor der Gefahr eines „Scheinzeugnisses" bewahrt.[44]

Alle hier erwähnten Beispiele, deren Zahl vermehrt und die noch im Einzelnen analysiert werden könnten, zeigen, dass Ratzingers Buch auf ein überaus großes Interesse bei den heutigen orthodoxen Theologen stößt. Man kann sich nur wundern, wie langsam der Prozess seiner Rezeption nicht allein bei orthodoxen, sondern auch bei katholischen Theologen verläuft, während es als Ausgangspunkt für einen produktiven Dialog dienen könnte.[45] Leider sind Themen wie diese gegenwärtig von kirchenpolitischen Fragen (vor allen Dingen vom Uniatismus) verdrängt worden, die das Interesse von den wirklich ernsten und perspektivischen Problemen abgelenkt haben. Von ihrer Bewältigung hängt in nicht geringem Maße das Schicksal der europäischen Christenheit ab. Die Geschichte bietet diese wohl einmalige Chance gerade jetzt, wo die Römisch-katholische Kirche von Benedikt XVI. geleitet wird, dem am meisten orthodox denkenden Papst des letzten Jahrtausends.

---

[40] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 115; *V. N. Lazarev,* История византийской живописи, Moskau 1986, S. 123-155. *Vladimir Ivanov,* Einfluss der byzantinischen Kunst im Westen nach 1204 in: *Theodor Nikolaou (Hg.),* Das Schisma zwischen Ost-und Westkirche: 950 bzw. 800 Jahre danach (1054 und 1204), Münster 2004, S. 143-158.

[41] *Joseph Kardinal Ratzinger,* Der Geist der Liturgie, Freiburg-Basel-Wien 2000, S. 112.

[42] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 112.

[43] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 114.

[44] *Pavel Florenskij,* Иконостас, Moskau 1994, S. 75 = *Pavel Florenskij,* Die Ikonostase, Stuttgart 1990, S. 86.

[45] *J. Kreiml,* Rezension zu Kardinal Ratzingers Buch „Der Geist der Liturgie. Eine Einführung", *LebZeug* 57 (2002), S. 153 - 156. *H. Rückriegel,* Kardinal Ratzingers neues Buch über die Liturgie, *UVK* 30 (2000), S. 188-191. *K. F. Wiggerman,* Rezension zu Kardinal Ratzingers Buch, *ThLZ* 126 (2001), 833-834.

„Glaube, Wahrheit, Toleranz". Das Christentum und die Weltreligionen

von Horst Bürkle, München

„Glaube, Wahrheit, Toleranz" ist der Titel des Bandes, der 2003 vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, im Herderverlag veröffentlicht wurde. Er beschäftigt sich, wie der Untertitel sagt, mit dem Verhältnis von Christentum und Weltreligionen.

Worum geht es dem Verfasser bei diesem Thema im Jahre 2003? Im Hintergrund steht die bereits im 2. Vatikanischen Konzil in der Erklärung *Nostra aetate* angesprochene veränderte Weltlage. „In einer immer enger zusammenrückenden Welt ist die Frage nach der Begegnung der Religionen und Kulturen zu einem vordringlichen Thema geworden, das beileibe nicht nur die Theologie beschäftigt. Die Frage der Verträglichkeit der Kulturen, des Friedens der Religionen ist auch zu einem politischen Thema erster Ordnung aufgerückt. Aber zuallererst ist sie eben doch eine Frage an die Religionen selbst. ..." (S. 11).

Wie sehr auch Papst Benedikt XVI. die Begegnung mit Menschen anderer Religionen weiter bewegt, zeigt die Ansprache, die er am 30. Oktober 2005 vor dem Angelus auf dem Petersplatz in Rom hielt. Er verleiht der Beschäftigung mit unserer Frage den Charakter einer dringlichen Einladung. Alle also – nicht nur die Theologen – sind aufgerufen, sich mit dem richtigen Verhältnis der Christen zu den anderen Religionen zu beschäftigen. „Liebe Brüder und Schwestern, ich lade euch ein, diese Dokumente wieder zur Hand zu nehmen, und fordere euch auf, mit mir zur Jungfrau Maria zu beten, damit sie allen, die an Christus glauben, helfe, den Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils stets wach zu halten ...". Gerade mit Letzterem wird deutlich: Es geht nicht nur um besseres Bescheidwissen über unser Thema. Die Einsicht und das rechte Verstehen sind begleitet von jener Erleuchtung, die auch dem Glaubensakt selbst eigen ist. Worin besteht die wörtlich „höchste Aktualität", die der Papst hier noch einmal der Erklärung *Nostra aetate* zuerkennt? „Sie betrifft die Haltung der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber den nichtchristlichen Religionen. Von den Grundsätzen ausgehend, daß <alle Völker eine einzige Gemeinschaft sind>, und daß die Kirche die Aufgabe hat <Einheit und Liebe unter den Menschen ... zu fördern> (Nr. 1), <lehnt das Konzil nichts von alledem ab, was (in den anderen Religionen) wahr und heilig ist> und verkündet allen Menschen Christus als <den Weg, die Wahrheit und das Leben> (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden> (Nr. 2)."[1]

[1] L' Osservatore Romano (in dt. Sprache), 4. November 2005, S. 1.- Aus Anlass des 40. Jahrestages dieser Konzilserklärung richtete Papst Benedikt XVI. am 29.10. dieses Jahres ein Schreiben „an den verehrten Bruder Kardinal Kasper den Präsidenten der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum. Darin erinnert er daran, dass „eine neue Epoche der Beziehungen zum jüdischen Volk" für das Konzil der

In diesem Bezug also bewegt sich die Zuwendung zu den Menschen in den nichtchristlichen Religionen. Deswegen nimmt auch das Vorwort zu unserem Band noch einmal den Bezug zur Diskussion um die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahre 2000 auf. Sie war ja im Wesentlichen dieser unserer Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens in eben diesem doppelten Bezug gewidmet. In einer Zeit pluraler Beliebigkeiten in einer multireligiösen Situation wird darin erinnert, dass die Wahrheitsfrage im Dialog mit den Menschen in anderen Religionen und Weltanschauungen nicht ausgespart werden darf. Und so fragt unser Autor noch einmal nach: „Ist die Wahrheitsfrage im Bereich von Religion und Glaube schlichtweg unangebracht? Aber was bedeutet dann der Glaube, was bedeutet die Religion positiv, wenn sie mit Wahrheit nicht in Verbindung treten darf?" (S. 11).

Damit ist dem Dialog der Religionen seine Unverbindlichkeit genommen. Es geht gerade damit wesentlich um den Charakter des *Dia*-logischen. Nur wenn der die Wahrheit erschließende Logos mit im Spiel ist, kann das Ganze jene echte Beziehung erfahren, die sich dem Anderen nicht schuldig bleibt.

Im Namen eines wahrhaften Dialogs

Mit der Frage nach der Rolle des Logos – fügen wir gleich hinzu: nach der Gegenwart des göttlichen Geistes - sind wir bei der ersten entscheidenden Voraussetzung im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den anderen Religionen. Sie zieht sich schon früh als wichtiger theologischer Denkansatz durch die Arbeiten Joseph Ratzingers. In den Jahren zwischen 1955 und 1963 beschäftigte ihn das Thema im Rahmen seiner fundamentaltheologischen Vorlesungen, die der junge Professor hier im benachbarten Freising und dann an der Universität in Bonn hielt. Die Verdichtung seines Beitrages zum aktuell gewordenen Thema der Weltreligionen erfolgte dann in einem Vortrag in einer Sitzung der *Academie des sciences morales et politiques* in Paris. 30 Jahre später wurde der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation selber Mitglied dieser hochangesehenen Akademie Frankreichs. Als dieser grundlegende Beitrag 1964 in der Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Rahner erschien, war man in den Sitzungen des 2. Vatikanischen Konzils noch mit anderen Themen beschäftigt. Zentrale Fragen wie die nach dem Verständnis der Offenbarung und nach dem Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft, am Beginn der 60-er Jahre, schienen brisanter. So kann man wohl sagen, dass es diesen Vorarbeiten und denkerischen Anstößen Joseph Ratzingers mit zuzuschreiben ist, dass es im Blick auf das Thema der nichtchristlichen Religionen nicht bei der ursprünglich intendierten Verabschiedung einer Erklärung zum Verhältnis Kirche und Judentum blieb. Auch sie hatte angesichts der noch jungen Vergangenheit ihren aktuellen und dringlichen Anlass. Der jüngste Peritus des Konzils, damals theologischer Berater des Kölner Erzbischofs Kardinal Frings, war ja selber in die zu dieser Konzilsperiode verhandelten Themen mit eingebunden. Aber mit seinen Denkanstößen zum Verhältnis der nichtchristlichen Religionen insgesamt war eine theologische Perspektive aufgerissen, die die Beratungen der Konzilsväter über den ursprünglichen Anlass - Thema Judentum - hinausführte und in *Nostra aetate* schließlich seinen Niederschlag in Bezug auf die Religionen insgesamt fand.

Anlass war, auch über das Verhältnis zu den anderen Religionen sich zu äußern (a.a.O., S. 4).

Hier möchte ich eine persönliche Erinnerung einflechten. Meine erste Begegnung mit dem damals neu von Tübingen nach Regensburg berufenen Professor Ratzinger fand i.J. 1968 auf einem theologischen Symposion in Marburg statt. Der dortige evangelisch-lutherische Dogmatiker und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow hatte zu Fragen des theologischen Dialoges mit den anderen Religionen eingeladen. Die Diskussion unter uns vier Teilnehmern am Podium war für mich deutlich durch die Äußerungen Joseph Ratzingers bestimmt. Was ließ mich bei ihm aufhorchen? Hier wurden für den Dialog mit den Religionen die ausgeglichenen und sich ergänzenden Akzente gesetzt. Nach vierjähriger Lehrtätigkeit an der Universität Ostafrikas und nun gerade in der Erarbeitung der ersten Münchner Vorlesungen setzte ich mich vehement für eine *Re-lecture* - ein neues kritisches Überdenken - unserer ach so westlich geprägten theologischen Denktraditionen ein. Da wirkte die Faszination durch das Fremde, Andere nach. Sie drohte den echten dialogischen Bezug unter Hintansetzung des Eigenen zu gefährden. Joseph Ratzinger brachte die Dinge soz. im Namen des Logos wieder in das notwendige Gleichgewicht. Und er tat es nicht magisterhaft, sondern gewinnend und überzeugend. Bei aller Offenheit und Bereitschaft auch die verborgenen Spuren des göttlichen Logos im Außerchristlichen wahrzunehmen galt das gleichzeitige Ingeltungsetzen der in Christus erfolgten endgültigen und unüberholbaren Manifestation dieses Logos - eben als das fleischgewordene Wort in seiner Person.

Dieser vom Logos selber begleitete Dialog macht das aus, was wir bei ihm später über die „Position des christlichen Glaubens" lesen (S. 17). Dabei geht es immer um beides: Der Glaube „sieht in Christus das einzig wirkliche und damit endgültige Heil des Menschen". Das ist die eine, den echten Dialog erst ermöglichende Ausgangslage. Für die Sicht der Religionen bedeutet dies, dass durch diesen Bezug ihre wesentliche Bestimmung und ihre Eigenart erst einsichtig wird. Vom dem die Menschheitsgeschichte erfüllenden Christusgeschehen aus gewinnen sie ihren eigenen, je unterschiedlichen Ort in der sonst vielfältigen, bunten Religionsgeschichte. Und solche Ortsbestimmung kann dann jeweils in einer doppelten Weise stattfinden: Es ergeben sich Nähen und Fernen zu diesem ihre geschichtliche Bestimmung erfüllenden Christusgeschehen. Sie erschließen sich dann „als vor-läufig und insofern vor-läuferisch zum Christentum". In diesem Sinne sind sie „positiv (zu) werten" (S. 17). Ihre andere Seite zeigt sich darin, dass sie sich dieser ihrer finalen Bestimmung dadurch entziehen, dass sie - diese dialogische Öffnung verweigernd - sich selbst als abgeschlossenem, definitem Heil für die Menschheit universale Erfüllungsfunktion zuerkennen. Für Ratzinger bleibt es das „Ungenügende, Christuswidrige, der Wahrheit Entgegengesetzte ..., das dem Menschen Heil vorgaukelt" (S. 17).

Er findet diese beiden Weisen des Verhaltens in der Hl. Schrift wieder. Angefangen von den gegen Israel und sein Verhalten gerichteten Gerichtsreden der Propheten bis zur Areopagrede an die Athener in der Apostelgeschichte finden sich für ihn jeweils im Dialog des Glaubens beide unentbehrlichen Elemente: Dasjenige, das sich als schon geeignet für den Bezug auf Christus herausstellt, und das andere, das sich ihm versperrt. „Fassen wir zusammen so dürfen wir sagen, daß das Christentum nach seinem eigenen Selbstverständnis zu den Religionen der Welt im Verhältnis des Ja und des Nein zugleich steht: Es weiß sich einerseits mit ihnen in der Einheit des Bundesgedankens verknüpft, lebt aus der Überzeugung, daß, wie die Geschichte und ihr Mysterium, so auch der Kosmos und sein Mythos von Gott sagt und zu Gott führen

kann; es kennt aber ebenso ein entschiedenes Nein zu den Religionen, sieht in ihnen Hilfsmittel, mit denen der Mensch sich selbst gegen Gott absichert, anstatt sich seinem Anspruch auszuliefern" (S. 18 f.).

Spricht in diesen Worten des Jahres 2003 der Präfekt der Glaubenskongregation, der in einer missverstandenen nachkonziliaren Dialog-Euphorie die Dinge einseitig ins nur noch Positive verschoben sieht? Stehen dahinter Stimmen, die in einem neuen religiösen Pluralismus die wahlweisen Optionen im Angebot der Religionen heute bereits freigegeben haben? Oder ist es allein die Tatsache, dass – wie er feststellt – „die Theologie unserer Zeit ... den positiven Aspekt (der Religionen) besonders (ich ergänze: und damit einseitig) ins Licht gestellt" hat (S. 18)?

Was bedeutet es, dass er in diesem Zusammenhang noch einmal kritisch in einer Fußnote auf zwei Vertreter des entschiedenen ‚Neins' im Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen verweist: auf den frühen Karl Barth und auf Hendrik Kraemer? Bei ihnen war der für den Dialog unentbehrliche positive Bezug zu kurz gekommen. Ihre Abrechnung mit einer protestantischen Theologie ihrer Zeit, die ihr Thema an eine nur noch religionsvergleichende Methode verloren hatte, hatte die dem katholischen Zugang unentbehrliche Doppelfunktion des Ja und des Nein – des kritischen und des bejahenden und aufnehmenden Dialogverhaltens eingebüßt.

Nicht aus bloß aktuellem Anlass formuliert hier der Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation sein dialogisches Verständnis im Verhältnis zu den Religionen. Was er sagt, liegt auf der Linie dessen, was er bereits 40 Jahre früher seinen Tübinger Studenten in Bezug auf eine Theologie des Logos vorgetragen hat. Korrekturen aus dem Aktuellen erwachsen bei ihm aus der Grundanlage seines bisherigen theologischen Denkens. Ich betone diese Kontinuität, die ein halbes Jahrhundert umspannt, weil heute manche Deutungen seines theologischen Denkens darauf aus sind, hier Wandlungen und Veränderungen feststellen.

Natürlich rücken bei ihm bestimmte Themen in der Vordergrund und andere treten wieder zurück. Das betrifft auch die theologischen Beiträge zu den Weltreligionen. Aber nicht die jeweilige Aktualität bestimmt hier die maßgebenden theologischen Inhalte. Umgekehrt verhält es sich: die zunehmend in den Blick kommenden Religionen und Kulturen einer sich näher gekommenen Menschheit werden zum Thema seiner Theologie. Wie also sehen die Grundlegungen für diesen neuen Dialog der Religionen aus, die sich bereits im frühen Werk deutlich finden?

Der Anstoß Karl Rahners wird aufgenommen

In der bereits erwähnten Festgabe zu Karl Rahners 60. Geburtstag i.J. 1964 nimmt Joseph Ratzinger Anlass, auf den Aufsatz einzugehen, den der große Theologe drei Jahre zuvor im 5. Band seiner Schriften zur Theologie unter dem Titel „Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen" veröffentlicht hatte.

Dort begegnen wir erstmals dem später viel diskutierten Begriff Karl Rahners von den „anonymen Christen". Was war damit gemeint? Rahner hatte die im Konzilsdekret *Nostra aetate* angesprochene neue Weltsituation, in der sich die Menschheit als eine Völkerfamilie immer näher kommt, zu weiterführenden theologischen Überlegungen veranlasst. In dem genannten Aufsatz ging er der Frage nach, was denn diese Weltsituation, „in der jedes Volk und jeder Kulturkreis zum inneren Moment jedes anderen Volkes und jedes anderen Kulturkreises wird", theologisch für das christliche

Verständnis der Nichtchristen bedeutet. In einer kühnen Ausdehnung der altkirchlichen, insbesondere von der Alexandrinischen Schule erarbeiteten *Logos-spermatikos*-Lehre zieht Karl Rahner aktuelle Konsequenzen für seine theologische Bestimmung dieses Verhältnisses. Dieser Lehre lag ursprünglich der Versuch einer Rechtfertigung und Versöhnung des christlichen Glaubens mit dem philosophischen Erbe Griechenlands zu Grunde.

Joseph Ratzinger hatte dieses Thema bereits in seinen Tübinger Vorlesungen beschäftigt. Für ihn war es eine Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie und damit gegen die in Mythen und Kulten verehrte polytheistische Götterwelt der Griechen. Es war für ihn „die Option für den Logos gegen jede Art von Mythos". „...Die frühe Christenheit (hat) ihre Auswahl und ihre Reinigung entschlossen und kühn vollzogen, indem sie sich *für* den Gott der Philosophen, *gegen* die Götter der Religionen entschied". Er bezieht sich mit dieser Unterscheidung auf paulinische Texte. In ihnen findet er „das Geschick der antiken Religion aus diesem Zusammenhang von Logos und Mythos (ge)schildert." So in Röm 1, 19-23: „Es ist ja, was an Gott erkennbar ist, unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen offenbar gemacht. ... Aber, obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihm nicht als Gott Ehre und Dank erwiesen ... Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der Nachbildung eines vergänglichen Menschen, fliegender, vierfüßiger und kriechender Tiere ...".[2] Aber unter der Kundgabe des Evangeliums zeigt es sich nun auch, „daß der Gott der Philosophen ganz anders ist, als die Philosophen ihn gedacht hatten.... daß man ihn erst wirklich erkennt, wenn man begreift, daß er, die eigentliche Wahrheit und der Grund allen Seins, ungetrennt der Gott des Glaubens, der Gott der Menschen ist." [3]

Hier zeichnet sich bereits die „doppelte Einstellung" - jenes Ja und Nein - im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen ab. Sie erst ermöglicht es ihm, den nichtchristlichen Religionen in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen voll gerecht zu werden. In der Frage nach dem Heil allein, wie sie sich im anonymen Christentum Karl Rahners stellt, „erscheint der Unterschied der einzelnen Religionen als letztlich irrelevant." Den „theologischen Qualifikationen der Religionen (müsse) eine phänomenologische Untersuchung vorausgehen". Wir sollen nicht gleich über den „Ewigkeitswert der Religionen befinden". Vielmehr sollen wir „das Panorama der Religionen in seiner innergeschichtlichen und spirituellen Struktur vor den Blick ... bekommen. Das heißt „nicht einfach über eine nicht weiter definierte und gar nicht praktisch in Augenschein genommene Masse ‚Religionen' diskutieren". Nur so kann man dann auch den „theologischen Aussagen von der Einzigartigkeit und Absolutheit des Christentums wieder einen konkreteren Sinn geben." [4]

Der Zugang zum Verständnis einer anderen Religion im Dialog soll also im Blick auf ihr eigenes Profil und Selbstverständnis gewahrt bleiben. Im Sinne der phänomenologischen Forschung könnten wir sagen: Zu den Dingen selber, d.h. zu dem, was sie von sich aus zeigen. D.h. auch ohne eine allgemeine Vorentscheidung in der Frage nach dem Heil der Nichtchristen. Der Religionswissenschaftler kann sich mit dieser Vorgabe des Theologen Ratzinger ermutigt fühlen. Er soll die ihn beschäftigende

---

[2] *Joseph Ratzinger*, Einführung in das Christentum (München 1968), [3]1977, S. 90, 92.
[3] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 95.
[4] *Joseph Ratzinger*, Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 16 ff.

einzelne Religion in ihren jeweiligen geschichtlichen Bedingungen, in ihrem Ursprung und in ihrem Werden, in ihren je unterschiedlichen heutigen, sich rapide wandelnden gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhängen wahrnehmen. Erste Voraussetzung für den Dialog ist also ein genaues unterscheidendes zum Kenntnisnehmen der einzelnen Religion. Nebenbei darf der Religionswissenschaftler feststellen: Hier werden Begründungen für eine Beheimatung der Religionswissenschaften auch in der theologischen Wissenschaft gegeben. Sie ist gefordert, wenn eine „Theologie der Religionen" ihrem Gegenstand gerecht werden will. Sie fordert die ganze, ungeteilte Zuwendung zu ihrem Objekt – d.h. zu dieser anderen, konkret existierenden, und in dieser ihrer Erscheinungsform allein wahrzunehmenden Religion. Hier gibt Ratzingers Ansatz die diakritische Methode an die Hand: Zuerst der Blick auf die Phänomene – dann erst ihre von der christlichen Theologie als Glaubenswissenschaft geforderte Unterscheidung.

Unter dieser Voraussetzung setzt sich Joseph Ratzinger mit jeweils bestimmten Themen im Blick auf die Religionen auseinander. Dazu gehört auch die uns in den letzten Jahren begegnende Diskussion über ein pluralistisches, exklusivistisches oder inklusivistisches Religionsverständnis. Den Exklusivismus sieht er in seiner klassischen Form in der Theologie des frühen Karl Barth vertreten. „Ihr Inhalt wäre, daß exklusiv der christliche Glaube rettet und die Religionen keine Heilswege sind ... Er sieht <Religion> als Gegensatz zum Glauben an: Die Religion ist für ihn ein Geflecht menschlicher Haltungen ...; der Glaube ist demgegenüber eine Gabe von Gott her." [5] Unter diesen Gegensatz fallen für Barth darum nicht allein die fremden Religionen, sondern auch alle religiösen Bemühungen auf Seiten der Christen. Hieran habe Dietrich Bonhoeffer mit seiner These von einem religionslosen Christentum fast drei Jahrzehnte später noch leicht anknüpfen können.

Als Repräsentant der inklusiven Denkweise in Bezug auf die Religionen sieht Joseph Ratzinger Karl Rahner. „Das Christentum sei in allen Religionen schon gegenwärtig, oder umgekehrt: Alle Religionen gehen – ohne es zu wissen – ihm entgegen. Aus dieser inneren Zuwendung beziehen sie ihre Heilskraft: Sie führen zur Rettung, insofern und weil sie verborgen das Geheimnis Christi in sich tragen. ... Was alle Religionen nur ungenau, unter dunklen Chiffren und zum Teil auch entstellt darbieten, ist im Glauben an Jesus Christus sichtbar geworden. Erst er reinigt die Religionen und führt sie ihrem eigenen Wesen, ihrer tiefsten inneren Sehnsucht entgegen."

Anders verhält es sich mit dem pluralistischen Denken: „Der Pluralismus bricht klar mit dem Glauben, daß allein von Christus das Heil kommt und daß zu Christus seine Kirche gehört." Wir müssen uns zum besseren Verständnis dieses Urteils, kurz vergegenwärtigen, worum es den sog. Pluralisten geht. Sie nehmen eine Betrachtungsweise für sich in Anspruch, die es ihnen erlaubt, das Christentum als *eine* Erscheinungsform unter anderen Religionen zu betrachten. Welche Option der Einzelne dabei für sich wählt, hängt von verschiedensten Faktoren ab: kulturelle Beheimatung, gesellschaftliche Faktoren, individuelle Präferenzen. Das setzt einen Beobachterstandpunkt ‚außerhalb' der eigenen religiösen Betroffenheit– also unter Ausklammerung des eigenen Glaubens – voraus. Man muss sich sozusagen selber erst einmal von der Betroffenheit im eigenen Glauben theoretisch freimachen, um in der

[5] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 41 f.

Lage zu sein, in der Frage nach dem Heil alle Religionen in gleicher Weise zu beteiligen.

Die christliche Offenbarung erscheint wie alle anderen als eine unter anderen Annäherungsmöglichkeiten in der allgemeinen Frage nach dem Heil des Menschen. Hierin sieht Joseph Ratzinger eine, "undifferenzierte Behandlung der Religionen, die ja keineswegs den Menschen in die gleiche Richtung führen, die aber vor allem auch in sich selbst nicht in einer Gestalt existieren". Für diese Notwendigkeit einer solchen differenzierten Behandlung bietet der Islam in den unterschiedlichen Erscheinungsformen ein Beispiel: „zerstörerische Formen und solche, in denen wir eine gewisse Nähe zum Geheimnis Christi zu erkennen glauben." Gegen eine undifferenzierte Betrachtung der Religionen einschließlich des Christentums richtet sich auch die zweite Feststellung: die Untrennbarkeit von Christus und Kirche. Eine plurale Betrachtungsweise muss ihn ein- und unterordnen in die Kategorie der sonstigen Religionsstifter. Die alte Trennung von einem vermeintlich ‚historischen' Jesus von Nazareth und dem Christus des Glaubens wird hier in veränderter Weise neu benutzt. Nur sie erlaubt es, der Außensicht der Pluralisten seine Gestalt zu integrieren. Dass wir aber keinen anderen Zugang zu Person und Wirken Jesu haben als den im Evangelium bezeugten Christus, schließt dieses aus. Eben dies gehört dann zu einem notwendigen ‚differenzierten' Umgang mit den Religionen, dass um eines allgemeinen, pluralen Heilsverständnisses willen die zentralen Profile, sozusagen die jeweiligen ‚Herzstücke' einer Religion, nicht amputiert werden.

Im Gespräch mit den Menschen in den nichtchristlichen Religionen verbietet sich darum ein unverbindlicher Zuschauerstandpunkt. Verstehende Zuwendung in der Tiefe eines echten Dialoges darf die Gegenwart des göttlichen Logos nicht ausschließen. Er ist dabei wirksam als der anfänglich Schöpferische und als der in Christus uns Erschienene. Er ist in diesem Dialog der Religionen gegenwärtig. „Die Dynamik des Gewissens und seiner stillen Anwesenheit Gottes darin ist es, die die Religionen aufeinander zuführt und die Menschen auf den Weg zu Gott bringt, nicht die Kanonisierung des jeweils Bestehenden, die den Menschen der tieferen Suche enthebt." [6]

Ausbreitung befreiender Wahrheit

Mit dieser Einheit von dem die Welt und die Menschen erschaffenden göttlichen Wort (*logos*) und dem in Jesus Christus erschienen Logos hängt nun auch die universale Gültigkeit dieser Botschaft zusammen. M. a. W.: der Auftrag zur Mission ist kein Sonderauftrag neben anderen, sondern Ausdruck dessen, was allen Menschen gilt: Bekundung des schöpferischen Ursprungs, dem sich alle und alles verdanken, im menschgewordenen Logos.

Damit ist allen Versuchen der Boden entzogen, den Dialog mit Menschen in anderen Religionen und Kulturen in das unverbindliche, darum letztlich undialogische und beziehungslose Nebeneinander zu verweisen. Der Dialog der Religionen und das weltumspannende Zeugnis (*Missio Dei*) gehören zusammen.

Joseph Ratzinger legt das Sendungswort des Auferstandenen (Mt. 28, 19f.) in diesem Sinne als eine innere, der Sendung Jesu selber entspringende Notwendigkeit aus: „<Geht hinaus und macht alle Völker zu Jüngern; tauft sie ... und lehrt sie alles

[6] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 45.

halten, was ich euch geboten habe>. Das Christentum ist mit dem Bewusstsein eines universalen Auftrags in die Welt getreten ... Die Christen ... sahen im Glauben ein Gut, das ihnen nicht allein gehörte, auf das vielmehr alle einen Anspruch hatten."[7]

An dieser Verpflichtung müssen darum diejenigen Begleiterscheinungen in der Geschichte der Mission gemessen und beurteilt werden, die ihr nicht gerecht geworden sind. In diesem Zusammenhang werden nicht nur die Zweifel an der universalen Gültigkeit des christlichen Glaubens genannt, sondern auch die daraus heute oft fälschlicherweise abgeleitete Ablehnung christlicher Mission. Sie „wird von vielen nicht mehr als Geschichte der Ausbreitung befreiender Wahrheit und Liebe gesehen, sondern weithin als Geschichte einer Entfremdung und Vergewaltigung".

„Von der Wurzel ihrer Sinngebung her" wird darum eine vertiefte Begründung des christlichen Missionsverständnisses gefordert. Wo liegt sie? Hier liegt für Joseph Ratzinger „die Hauptaufgabe einer neuen Missionstheologie."[8] Man findet diese Hauptaufgabe bei ihm in der christologischen Mitte verankert, in der Botschaft Jesu selber. „Wenn man ein Stück tiefer in die Botschaft Jesu eintritt, in den Zusammenhang des Missionsbefehls wie überhaupt des urchristlichen Missionsgedankens, wird man sehr bald sehen, daß das eben Gesagte nicht nur ein grundsätzliches Postulat aus der Struktur der christlichen Botschaft heraus darstellt, sondern in dem Wollen Jesu Verdeutlichung und Klärung findet." Die Botschaft vom Reich Gottes hatte schon bei ihm selber durch die Kreuzigung ihre Ablehnung gefunden. Darum konnte auch diese Botschaft nur „in der Weise des Unterwegssein zu den Völkern hin existieren". ... Aus jener Abweisung der Botschaft heraus, die sie heimatlos machte und zum Unterwegssein zwang, entstand die Mission ... Sie entstand als die neue Gestalt der Verheißung ... Mission als Gestalt des christlichen Universalismus heißt folglich einfach, daß das Wort nach der Abweisung des Reiches ... keine andere Heimstatt hat als das Unterwegssein: ... Es teilt die Situation dessen, der das Wort ist, das in sein Eigentum kam, aber nicht aufgenommen wurde (Joh 1, 11). Mission ist demnach Ausdruck für die irdische Heimatlosigkeit des Wortes und so gerade dafür, daß es zu allen gehört." Mit dieser Orientierung der christlichen Botschaft an der Person selber ist jeglichem falschen Ineinssetzen von Glaube und Volkstum der Boden entzogen. Gerade durch ihre Mission wird die Kirche davor bewahrt, falsche Deckungsgleichheiten mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen Umfeldern zu suchen. „... um der immerwährenden Selbstreinigung des Christlichen willen, die nur im Begegnen mit dem anderen sich vollziehen kann", wird die Mission zur grundlegenden Kraft der Erneuerung der Kirche und zum deutlichsten Zeichen ihrer Christusnachfolge. Wo sie in Geschichte und Gegenwart diesem „Wollen Jesu" „Verdeutlichung und Klärung" schuldig geblieben ist und bleibt, wo sie falschen Deckungen erlag, begegnet ihr dieses in der Gegenwart oft als harsche Kritik, ja - Ablehnung. Aber diese Kritik, die sich in mancherlei Einseitigkeiten und

---

[7] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 46 f. - Von hier aus kann die heute oft einseitig geäußerte Kritik beantwortet werden an negativen Begleiterscheinungen, die sich im Verlauf der Missionsgeschichte mit der Verwirklichung dieses Auftrages verbanden. Leonardo Boff wird stellvertretend angeführt mit seinen Feststellungen wie: „Kreuzweg mit unzähligen Leidensstationen, ... das Evangelium nicht Botschaft der Freude ..., sondern eine üble Nachricht, die Unglück brachte." Damit wird der Geschichte der Mission das falsche Zerrbild ihrer Kritiker genommen, die sie unter heutigen, ganz anderen Gegebenheiten gerne unter das Vorzeichen eines „Kampfes der Kulturen" bringen.

[8] Das Problem der Absolutheit des christlichen Heilsweges, in: *Florian Schuller (Hg.)*, Joseph Ratzinger - Benedikt XVI.: Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, Regensburg 2005, S. 38 ff.

Verallgemeinerungen äußert, wird nun zum Anlass genommen, zu einer „radikalen Besinnung der Christen auf das, was sie sind oder nicht sind, was sie glauben oder nicht glauben, was sie zu geben und nicht zu geben haben." Darüber hinaus bedarf es einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Kultur und Religion.

Was also ist es, das die Christen zu geben oder nicht zu geben haben? Hinter dieser Frage verbirgt sich das grundsätzliche Problem des Verhältnisses von Religion und Kultur. Mit der Erinnerung an den Sendungsauftrag verbindet sich darum ein klares Verständnis dieses Beziehungsgeflechtes. Der Vorwurf, der gegen die christliche Mission geltend gemacht wird, lautet: Hier hätte eine Art geistlicher Kolonialismus Platz gegriffen. Im Namen einer fremden Religion sei auch europäische Kultur exportiert worden. „Der Verzicht auf den Eurozentrismus müsse also auch den Verzicht auf die Mission beinhalten."[9] Gegenüber dieser These stellt Joseph Ratzinger zunächst fest, dass das Christentum selber ja nicht in Europa sondern im vorderen Asien seinen Ursprung hat. Es ist jene kulturelle Drehscheibe, in der sich die drei Kontinente Asien, Afrika und Europa „berühren". Von daher kann gesagt werden, dass dem Christentum von Hause aus eine „Interkulturalität" eigen ist. Der Inkulturierung in die griechische und römische Welt folgten weitere. Germanische, slawische und die neuen lateinischen Völker haben ihren Beitrag im Prozess der Aneignung des Christentums geleistet. Die Geschichte der Mission selber ist ein einziges Kompendium für die unterschiedlichen Antworten, die je auf ihre Weise in den Völkern auf diese eine Botschaft gegeben wurden. „Alle diese Kulturen haben vom Altertum über das Mittelalter zur Neuzeit und zur Moderne hin weite Wegstrecken durchschritten, in denen das Christentum sozusagen immer neu geboren werden musste und nie einfach aus dem Eigenen da war." Damit ist die eine Seite dessen angesprochen, was im Prozess der neuen Beheimatung des Evangeliums in jeweils anderen kulturellen Kontexte sich vollzieht. Daneben aber gilt aber auch das Andere – der Sauerteig- und Salzcharakter des Evangeliums, der verwandelnd Kulturen durchdringt, sie erneuernd verändert. Die Scheidung der Geister, die Trennung von Spreu und Weizen, vollzieht sich aber in der Kraft des Evangeliums selber. Damit ist sie vor Überfremdung bewahrt. Aus der Kraft des universal Gültigen erwächst der Same, der inkulturative Früchte trägt. So kann von der Mission gesagt werden, dass sich in ihr „die Wallfahrt Gottes zu den Völkern" vollzieht. Aber sie „hebt nicht die Wallfahrt der Völker zum Heil Gottes auf"[10]. Sie bleiben auf den Wegen ihrer Religionen die noch Unterwegsbefindlichen, deren Wallfahrtswege in diese Völkerwallfahrt zum neuen Zion einmünden.

Der Glaube selbst ist Kultur

Was bedeutet es, dass „dieses Wesen Mensch ... in der Tiefe seiner Existenz von der Wahrheit selber berührt" ist? Die Bestimmung des Verhältnisses von Religionen und Kulturen setzt also wiederum in der grundsätzlichen Ausrichtung des Menschen auf seine kreatürliche Bezogenheit auf seinen Ursprung, auf Gott an. „Nur aus dem verborgenen Angerührtsein unserer Seelen von der Wahrheit erklärt sich die

[9] *Joseph Ratzinger,* Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 70 ff.

[10] *Florian Schuller (Hg.),* Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.: Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, Regensburg 2005, S. 40.

grundsätzliche Offenheit aller aufeinander und erklären sich die wesentlichen Übereinstimmungen, die es auch zwischen den entferntesten Kulturen gibt. ... Nur im Zueinander aller großen kulturellen Schöpfungen nähert sich der Mensch der Einheit und Ganzheit seines Wesens."[11]

Dieses Zueinander der Kulturen aber stößt immer wieder auf unübersteigbare Hindernisse. Bei allem Ringen um Begegnung stellt sich heraus: Da gibt es einen „Negativ-Faktor" in der menschlichen Existenz. Der Mensch ist immer auch der Entfremdete. Ratzinger weist in diesem Zusammenhang auf die Kritik an der Religion hin wie sie sich nicht nur bei Feuerbach und Marx findet. Auch an die theologische Gegenüberstellung von Glaube und Religiosität wird erinnert, wie sie sich bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer findet. Jede Kultur bedarf darum der Reinigung und ihrer Ausrichtung am wahren Menschentum. Echte Begegnung der Kulturen und Religionen muss sich deshalb an dieser zentralen Bestimmung des Menschen zur Wahrheit orientieren. Es bedarf darum des „Mediums", das die Begegnung der Kulturen und Religionen fruchtbar werden lässt, so dass sie nicht nur äußerlich bleibt. Dieses zueinander führende „Medium" ist „die gemeinsame Wahrheit über den Menschen, bei der Gott und die Wirklichkeit im Ganzen immer im Spiele sind. Je menschlicher eine Kultur ist, je höher sie steht, desto mehr wird sie auf Wahrheit ansprechen, die ihr bisher verschlossen war; desto mehr wird sie fähig sein, solche Wahrheit sich zu assimilieren und sich ihr zu assimilieren."

Wir brauchen hier nicht an die uns heute bedrängenden extremen Beispiele zu denken, die zur Zeit dieses Vortrages 1992 auf den Salzburger Hochschulwochen so noch nicht in Erscheinung getreten waren: Ein Märtyrertum, das im Namen Allahs und um der eigenen politischen und kulturellen Identität willen anderen durch sich selbst den Tod bringt. Was im Extremfall des religiösen Selbstmordattentäters (*shahid*) vor Augen liegt, erinnert an das „besondere Selbstverständnis des christlichen Glaubens... Er weiß ..., daß in seinen einzelnen kulturellen Ausprägungen viel Menschliches am Werk ist, vieles, das der Reinigung und der Öffnung bedarf. Aber er ist auch gewiß, daß er in seinem Kern das Sich-Zeigen der Wahrheit selbst und darum Erlösung ist. Denn das Wahrheitsdunkel ist die eigentliche Not des Menschen. ... Wenn Wahrheit sich schenkt, bedeutet dies Herausführung aus den Entfremdungen und damit aus dem Trennenden; Aufleuchten des gemeinsamen Maßstabs, der keiner Kultur Gewalt antut, sondern jede zu ihrer eigenen Mitte führt, weil jede letztlich Erwartung von Wahrheit ist."

Damit ist im Blick auf Heute noch einmal der Blick des Apostels Paulus aufgenommen, mit dem, er die Religionen in den Lichtkreis der Offenbarung in Jesus Christus rückt. Sie sind Vorgaben des Geschaffenen im Blick auf des Menschen endgültige Bestimmung. Aber sie sind es in gebrochener und oft höchst unvollkommener Weise. Sie teilen das Göttliche des uranfänglichen schöpferischen Logos. Zugleich aber weisen auch sie ihm gegenüber die Defizite einer gottentfremdeten Menschheit auf. Deshalb bedürfen sie der Befreiung zu der Wahrheit, die in sich selbst reine Liebe Gottes ist. Erst sie bringt die Versöhnung auch der getrennten und oft unversöhnlichen Kulturen und ihrer religiösen Wurzeln durch die Öffnung zur Wahrheit, die nur ganze Liebe ist.

---

[11] *Joseph Ratzinger,* Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 54 ff.

Öffnung zur Wahrheit

Was solche „Öffnung zur Wahrheit" bedeutet, wollen wir uns an einem Beispiel deutlich machen. Es betrifft seinen kritischen theologischen Dialog mit dem protestantischen Theologen Ernst Troeltsch (1885-1923) und dessen Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und anderen Religionen und Kulturen. Troeltsch, dessen Denkweise in der protestantischen Theologie bis heute nachhaltige Beachtung findet, hatte einen neuen, zeitgemäßen Zugang zu den außereuropäischen Religionen und Kulturen gewiesen. Er hieß: Verzicht auf alle abstrakten, die Religionsgeschichte schematisierenden und systematisierenden Deutungen. Also Abschied von Hegels Idee einer „absoluten Religion". Sie entsprach Hegels Vorstellung von dem sich in der Geschichte und in den Religionen sich entfaltenden absoluten göttlichen Weltgeist. Nicht mehr Vorstellung vom Christentum als der „vollkommensten unter den am meisten entwickelten Religionsformen". Auch der Gesamtvergleich eines „Wesens des Christentums", wie ihn Adolf von Harnack vorgenommen hatte, schien jetzt überholt. Troeltsch fand das Charakteristische des Christentums im Verhältnis zu den anderen Religionen in seiner, wie er es nannte, „personalistischen Religiosität".[12] Aber dieser Ansatz beim Individuum und seiner personalen Religiosität gewährleistet nicht, damit der relativierenden geschichtlichen Betrachtungsweise zu entgehen. Troeltsch findet den Ausweg aus dieser Relativität in der einzig verbleibenden Gewissheit des „seiner selbst gewissen Glaubens". Darum ergänzt er später dieses Prinzip einer individuellen religiösen Betroffenheit durch die Verflechtung einer Religion mit der sie jeweils bestimmenden Kultur. Damit aber wird das Christentum allein aus seiner europäischen kultur-geschichtlichen Vernetzung heraus verstanden. Die Kulturen der Völker werden zum neuen Maßstab für die Beurteilung ihrer Religionen. Die Frage nach der Wahrheit einer Religion ist damit kulturabhängig geworden. Die Maßstäbe für ihre Beurteilung unterliegen der Kulturgeschichte.

Was bedeutet dies für Troeltsch's Christentumsverständnis ? Weil die Kultur und ihre Werte bei ihm an die Stelle des Kriteriums der religiösen Wahrheit treten, darum rückt auch das Zeugnis der christlichen Wahrheit für ihn in die nicht mehr auszumachende Ferne eines künftigen endgeschichtlichen Gottesurteils. Das Christentum selbst bleibt für Troeltsch die unter den geschichtlichen Gegebenheiten die für Europa angemessene Art der Religion. Es ist die den Europäern zugewandte Seite des Antlitzes Gottes.

In einer Zeit wie der unseren, in der vom „Kampf der Kulturen" und dessen Folgen die Rede ist, erweist sich das religionstheologische Konzept Ernst Troeltsch's als kontraproduktiv.

Wo die Frage nach der offenbarten Wahrheit, die der Menschheit insgesamt gilt, ausgespart bleibt, bleiben die Grenzen von Kulturen, Rassen und Volkstümern unüberschreitbar. Der Ausgangspunkt von der individuellen persönlichen Religiosität führt auch in seiner Erweiterung über seine kulturstiftende Funktion nicht zur der die Menschheit versöhnenden, universalen Wahrheit der christlichen Offenbarung. Sein personalistisches Christentumsverständnis verwehrte ihm den Überschritt in die Allgemeingültigkeit oder, sagen wir, ins *katholikon* des christlichen Glaubens. Auch die spätere Erweiterung im Blick auf die kulturprägenden Faktoren in den Religionen

[12] *Ernst Troeltsch*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen ^{3}1929, S. 88.

konnte diese Grenzen nicht überschreiten. Religion bleibt für Troeltsch spezifisch in die jeweilige Kultur verflochten.

An dieser Stelle setzt Joseph Ratzingers kritischer Dialog mit Ernst Troeltsch ein. Er stellt fest, „daß im Laufe seines Denkweges die kulturelle Bestimmung der Religion immer mehr den Blick auf die Wahrheit überlagert und alle Religionen einer Relativität der Kulturen unterworfen hat."[13]

Die eigene Sichtweite und Bestimmung der Beziehung von Glaube und Kultur entfaltet er an Hand der Enzyklika *Fides et ratio* Johannes Pauls II.. Von ihr sagt er, sie sei „eine Enzyklika, die ganz dem Abenteuer des Wahrheit zugeordnet ist", und „daher auch die Frage nach Wahrheit und Kultur stellen musste. Sie musste fragen, ob es überhaupt eine Kommunion der Kulturen in der einen Wahrheit geben kann - ob Wahrheit sich über ihre kulturellen Gestalten hinweg für alle Menschen auszusagen vermag oder ob sie letztlich immer nur asymptotisch hinter unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen kulturellen Formen zu ahnen ist." In dieser Enzyklika sieht er einen Kulturbegriff überwunden, der für ihn „statisch" ist. Bei diesem müssen die verschiedenen Kulturen „letztlich konstant bleiben", so dass sie „nicht ineinander übergehen können." Hier ist für ihn ein „dynamisches und kommunikatives Verständnis von Kultur" angelegt. Das ist aber allein dadurch möglich, weil es die Kulturen „tief im Humanen verwurzelt" sieht. Es ist ein „Zeugnis der typischen Öffnung des Menschen für das Universale und für die Transzendenz in sich." Wie ist dieses Universale zu gewinnen? Die Antwort liegt in der für alle gültigen Wahrheit selbst. „Weil die innere Offenheit des Menschen für Gott sie (Anm.: die Kulturen) umso mehr prägt, je größer und je reiner sie sind. ... Die Offenbarung ist ihnen nichts Fremdes, sondern sie antwortet auf eine innere Erwartung in den Kulturen selbst."[14] Aus solcher „Öffnung zur Wahrheit" hin erhalten die Kulturen die Fähigkeit, sich nicht nur zu begegnen, sondern sich gegenseitig zu befruchten und über das je Eigene hinauszuwachsen.

Diese noch junge Enzyklika entstand zu einer Zeit, als der damalige Präfekt der Glaubenskongregation auf das Engste mit ihrem päpstlichen Verfasser zusammenarbeitete. Sie verrät deutlich auch seine Denkweise - eine Denkweise, die bei ihm auch aus dem kritischen Dialog mit dem protestantischen Theologen über das Verhältnis von Religionen und Kulturen erwachsen ist. Wir haben dieses Beispiel gewählt, weil hier etwas von der Weite seines Denkens für die Weltkirche erkennbar wird: Erwachsen aus den Herausforderungen des Heute, angereichert durch das Gespräch mit Theologen seiner Zeit gewinnt sie den Rang einer päpstlichen Orientierung für Kirche und Menschheit.

Themen des Dialogs

Im Zugang zu den Religionen nimmt der Theologe Joseph Ratzinger eine Vielzahl von Themen auf. Er beschäftigt sich angesichts der wiederholten Gebetstreffen seines Vorgängers Johannes Paul II. mit Vertretern nichtchristlicher Religionen in Assisi mit den Möglichkeiten und mit den Grenzen solcher multireligiösen Gebete. Er formuliert dafür die Voraussetzungen, „die den Erfordernissen der inneren Wahrheit und einer so

[13] *Joseph Ratzinger*, Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 157 ff.

[14] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 138.

großen Sache entsprechen."[15] Solche Gebete sind ein gemeinsamer Notschrei. Sie setzen Zeichen in einer außerordentlichen Situation, jedenfalls nicht der Normalfall. Sie sind Gebete aus verschiedener Religionszugehörigkeit „im gleichen Kontext". Wahres Beten miteinander setzt darum Übereinkunft im Gottesverständnis voraus. Das erste Gebot gilt gerade auch im interreligiösen Gebet. Bitten, die gegen die Richtung der Vaterunser-Bitten gehen, sind für einen Christen darum nicht mitvollziehbar. Das bedeutet eine klare Absage an eine „relativistische Mißdeutung von Glaube und Gebet". Damit tritt er auch für die Authentizität und Unverwechselbarkeit der fremdreligiösen Inhalte ein. Auch für sie darf nicht „der Eindruck einer Austauschbarkeit von <Religionen>" entstehen. Die „Abwesenheit solcher Irreführung verlangt deshalb auch, daß für den Nichtchristen nicht eine Verdunkelung des Glaubens der Christen" damit verbunden ist.

Die hier genannten Voraussetzungen für gültiges interreligiöses Beten könnten wir uns klar machen an konkreten Beispielen. Sie würden die Spannweite und Vielfalt unter den religiösen Betern verdeutlichen. Sie reicht von der Anrufung eines Ahnengottes im sakralen Blut- und Bodenverbund einer Sippe über die Tempelopfer hinduistischer Lokalgötter, über die Anrufungen an die zahllosen Bodhisattvas des Mahayana-Buddhismus bis zu den Anrufungen Jahves an der Klagemauer in Jerusalem und den islamischen Gebeten an Allah auf dem Tempelberg darüber. Gleichzeitiges, gemeinsames Beten heißt darum nicht auch in gleicher Weise beten. Es führt Gläubige der verschiedenen Religionen zusammen in einer zunehmend säkularisierten Menschheit, die keinen Anlaß mehr zum Beten sieht. Das Phänomen gläubigen Betens führt zusammen. Es ist ein gemeinsames Zeugnis in einer Welt der Gebetslosigkeit. Die unterschiedlichen Inhalte und Glaubensrichtungen sind damit nicht egalisiert, sozusagen zu einer neuen Konfession aller Betenden überhaupt geworden. In diesem Sinne habe ich mich selber einmal zu den aktuellen multireligiösen Gebetestreffen in Assisi geäußert[16]. In seinem Vortrag vor den Salzburger Hochschulwochen 1992 hat Kardinal Ratzinger die expliziten theologischen Kriterien und Voraussetzungen dafür vorgelegt.

Andere Themen sind für das Gespräch und die Begegnung mit den Religionen von Gewicht. Sie können hier nur noch genannt werden, um die Weite seines interreligiösen Dialogfeldes abschließend wenigstens zu skizzieren. Ihre Wahl ist jeweils durch aktuellen Anlass bestimmt. Sie beschränkt sich nicht auf religionsgeschichtliche Vergleiche, sondern bezieht heutige Themenkreise mit ein, die dieses Gespräch bestimmen.

Da wird die Auseinandersetzung mit dem ‚Alles ist relativ' der *New Age* Bewegung aufgenommen. In ihr sieht er eine neue Spielart der antiken Gnosis. Mit ihr hatte sich die Kirche schon in ihrer frühen Zeit auseinander zu setzen. „Das Absolute ist nicht zu glauben, sondern zu erfahren." [17] Hier erscheint Erlösung als ein Eintauchen des Individuums in die Fülle des Kosmos. Ekstatisch erfährt der Einzelne ein neues Harmonie-Bewusstsein. Neues Menschsein als ein „Eintauchen in die Fülle des Lebendigen." Der Kosmos selber wird zu einer umfassenden Heilserfahrung. Die

---

[15] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 88 ff.

[16] *Horst Bürkle*, Das Modell »Assisi 1986« und der interreligiöse Dialog, *Forum der Katholischen Theologie* 5(1989) 117-127.

[17] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 103.- Dazu: *Horst Bürkle (Hg.)*, Kritische Anfragen an eine verlockende Bewegung: New Age, Düsseldorf 1988, S. 105-136.

Anonymität unseres Zeitalters feiert hier ihre Triumphe in der Überwindung alles personhaft Einmaligen. Mit dem personalen Gottesglauben verliert der Mensch auch seine Identität als Person.

Das Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen bezieht auch unser technisches Zeitalter mit ein. „Offenkundig ist, daß man die Menschen nicht zu einer Art von religions- und kulturgeschichtlichem Naturschutzpark erklären kann, in den die Neuzeit nicht eindringen dürfe."[18] Die Religionen sind von der neuen Welterfahrung der Moderne betroffen. Obwohl ihre Ursprünge im abendländischen, christlichen Teil der Menschheit liegen, sind auch sie eminent durch sie herausgefordert. Ratzinger spricht von einem „Erdbeben, das die geistige Landschaft in ihren Grundfesten erschüttert. ... Der religiöse Kosmos kommt durch sie in Bewegung." Wie reagieren die fremden Religionen auf diese für sie neue Konfrontation mit einer Welterfahrung, deren Rationalität nicht den eigenen Wurzeln entsprungen ist? Am Beispiel des lateinamerikanischen *Vodun*-Kultes sieht er ein come-back zur Rettung einer alten Kultur. Mythisches und Magisches werden gegen die Widerfahrnis der neuzeitlichen Welt aufgeboten. Aber sie vermögen nur eine a-rationale Nebenwelt des religiös Irrationalen zu bieten. Der christliche Glaube, „der das ganz große Erbe der Religionen in sich trägt und es zugleich auf den Logos, auf die wahre Vernunft hin öffnet, könnte ihrem tiefsten Wesen neuen Bestand geben und zugleich die wahre Synthese von technischer Rationalität und Religion ermöglichen."

Aber es gibt auch die anderen, sehr viel ernster zunehmenden Reaktionen der großen Weltreligionen. Sie antworten auf die Herausforderungen der technischen und wissenschaftlichen Moderne mit neuen Deutungen ihrer alten Weisheiten. Sie tun das mit gründlicher Kenntnis westlicher Philosophie und christlicher Theologie. Worum es dabei geht, zeigt Joseph Ratzinger am Beispiel des neuhinduistischen Denkers Sarvepalli Radhakrishnan. Bei ihm meldet sich ein Grundelement indischer Religiosität mit dem Anspruch einer Botschaft für alle zu Wort. Es ist die allen unterschiedlichen religiösen Ausdrucksweisen, Kulten und Gottesbildern zu Grunde liegende mystische Identitätserfahrung des Alleinen (*brahman*). Radhakrishnan, langjähriger akademischer Lehrer an der Universität Oxford, erster Staatspräsident des unabhängigen Indiens, entfaltet im kritischen Dialog mit europäischer Geistesgesichte und ihren heutigen Vertretern seine an die Menschheit gerichtete neuhinduistische Botschaft. Die hinduistische yogische meditative Erfahrung erscheint bei ihm als der Gipfel jeder religiöser Erfahrung. Die Religionen sind unterschiedliche Verwirklichungsstufen auf dem Wege zu jener mystischen Einheitserfahrung, die keine Götter, keine trennenden Glaubensinhalte und Kulte mehr kennt. Es ist verständlich, dass diese Deutung hinduistischer Alleinheitslehre dem relativistischen Empfinden unserer Zeit entgegenkommt. Die Religionen der Menschheit erscheinen alle als unterschiedliche Anmarschwege zum Gipfel der inneren Erleuchtung. Er hebt schließlich die Verschiedenheiten auf. Er ist die Vereinigung mit dem Göttlichen schlechthin, macht den Menschen selber göttlich. Joseph Ratzinger stellt sich diesem Dialogpartner und damit allen, die wie Radhakrishnan zu einem Ökumenismus aller Mystiker im Geiste Asiens einladen. Offenbarung setzt voraus, „daß es einen Anruf Gottes gibt und daß dieser Anruf das Absolute in der Menschheit ist, daß von ihm

[18] *Joseph Ratzinger,* Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 62 ff.

dem Menschen Heil kommt."[19] Der Aufhebung menschlicher Personalität in einer umfassenden brahmischen Alleinheit stellt er „die Erfahrung der Aktivität und Personhaftigkeit Gottes" gegenüber. Darum gibt es für ihn auch eine andere, legitime Mystik. Sie ist nicht bloß Gegensatz oder gar Überbietung christlichen Glaubens an den einen Gott, der Mensch wurde. Darum fordert er weiter zu einem „fruchtbaren Gespräch zwischen beiden Wegen" auf. Die „unbefriedigende Dualität von ‚Monotheismus' und ‚Mystik'" soll überwunden werden, „ohne den Monotheismus in einem unfruchtbaren mystischen Synkretismus aufzusaugen und ohne umgekehrt die der Mystik verpflichteten Religionen einem falschen und kleinlichen Absolutismus westlicher historischer Formen zu unterwerfen."

Ein anderes, jüngstes Beispiel zeigt, wie sich Joseph Kardinal Ratzinger auch in die laufende Debatte zum Thema ‚Monotheismus' einschaltet. 2003 veröffentlicht er einen bis dahin unveröffentlichtes Manuskript zu den Arbeiten des Heidelberger Ägyptologen und Kulturtheoretikers Jan Assmann. Im vergangenen Jahr weilte Assmann als Gastprofessor der Münchner Universitätsgesellschaft zu Vorlesungen bei uns in München. Mit seiner These von der „Mosaischen Unterscheidung" hatte Assmann kritische Folgerungen für die negative Beurteilung der monotheistischen Religionen im Allgemeinen gezogen. Mit dieser Formel meinte er die in der alttestamentlichen mosaischen Überlieferung begegnende „Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Bereich der Religionen. Die Religion basierte bis dahin auf der Unterscheidung zwischen rein und unrein oder heilig und profan und hatte überhaupt keinen Platz für die Idee falscher Götter. ... Den antiken Polytheismen", so meint Assmann, „war der Begriff einer unwahren Religion völlig fremd."[20] So wird Ägypten für ihn das idealtypische Beispiel für eine friedliche, konfliktfreie Religion. Mit dem Religionsbeispiel des alten Ägypten verbindet sich dann eine allgemeine Wertung polytheistischer Religionen als im modernen Sinne ‚tolerante' religiöse Traditionen. Erst in der mosaischen Tradition des hebräischen Kanons beginnt dann soz. die konfliktreiche Religionsgeschichte der drei großen monotheistischen Religionen, Judentum, Christentum und Islam. Assmanns These hat nicht nur heftige fachwissenschaftliche Kritik erfahren sondern auch viel Sympathie von einer Zeitgenossenschaft, die Ausschau hält nach Toleranz und friedlicher Koexistenz in einer Zeit zunehmender Religions- und Kulturkonflikte.

Der „mosaischen Unterscheidung", in der Assmann die Wurzel des Übels und der Intoleranz sieht, hält Kardinal Ratzinger entgegen: „Wenn die Unterscheidung von Gott und Kosmos fällt, wenn das Göttliche und die ‚Welt' wieder als ununterschieden ein Einziges werden", dann entfällt auch die Unterscheidung von wahr und falsch in der Religion. Dann entfällt auch, was Assmann den Ägyptern vorbildlich zugute schreibt, die Realität von Sünde und Erlösung. „Wenn das Wahre nicht mehr erkennbar und vom Unwahren nicht mehr unterscheidbar ist, so wird auch das Gute unerkennbar; die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen verliert ihren Grund."[21] Darüber hinaus zeigt ein unvoreingenommener Blick in die Geschichte polytheistischer Religionen: auch sie bieten keineswegs das Idealbild einer

---

[19] *Joseph Ratzinger,* a.a.O., S. 31 f. – Zu Sarvepalli Radhakrishnan: *Horst Bürkle,* Dialog mit dem Osten. Radhakrishnans neuhinduistische Botschaft im Lichte christlicher Weltsendung, Stuttgart 1965.

[20] *Jan Assmann,* Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München-Wien 1998, S. 162.

[21] *Joseph Ratzinger,* Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg 2003, S. 173, 177.

konfliktfreien, gewaltlosen Geschichte. Zu Recht erinnert er darum auch daran: „Übrigens stellt die Bibel selbst durchaus realistisch den Ägyptenträumen des murrenden Israels die ägyptische Realität gegenüber. Das reale Ägypten war nicht ein Land der schönen Freiheit und des Friedens gewesen, sondern ein ‚Sklavenhaus', ein Land der Unterdrückung und der Kriege."

Zusammenfassung

Das große Gespräch mit den Religionen in der Theologie des heutigen Papstes wird von ihm nicht allein in einer nur fundamentalen und systematischen Weise geführt. Der Blick geht von der Bestimmung ihres Wesens jeweils zu ihren realen Erscheinungsformen. Ihre wechselnde und sie verändernde Geschichte wird berücksichtigt. Immer aber bezieht er diejenigen ihrer Vertreter mit ein, die sich als Anwälte einer anderen Religion heute in aktueller Weise an die Menschheit und an den einzelnen Menschen richten. Ihre Botschaften gilt es ernst zu nehmen. Das geschieht bei ihm auf die Weise, dass er sie in Beziehung setzt zu der Botschaft, die vom menschgewordenen Worte Gottes ausgeht. Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sind das Kriterium für Nähe und Ferne, für Bejahung und Verneinung dessen, was in ihnen letzte Erfüllung und Bestimmung findet. Lassen wir ihn im Blick auf das hier nur in Auswahl Vorgetragene selbst abschließend zu Wort kommen:

„So haben sich allmählich verschiedene Schichten des Disputs herausgebildet, in den ich im letzten Jahrzehnt durch vielfältige Anlässe mitten hineingerissen worden bin. Zunächst einmal muss man versuchen zu verstehen, was Kultur ist und wie Kulturen zueinander stehen können. Ebenso muss man das Phänomen <Religion> als solches vor Augen bekommen und darf nicht einfach von einer gleichmäßigen Masse <Religionen> ausgehen. Man muss versuchen, sie in ihrer geschichtlichen Bewegung, in ihren wesentlichen Strukturen und Typen wie in ihrem möglichen Zueinander oder in ihrem drohenden Gegeneinander zunächst aus sich zu begreifen, ehe man Urteile zu formulieren versucht. Endlich steht dabei die Grundfrage nach dem Menschen zur Debatte, was er ist und wie er selber werden oder sich selber verspielen kann. Und dabei ist eben schließlich doch die Auseinandersetzung mit der Frage unerlässlich, ob der Mensch für die Wahrheit geschaffen sei und in welcher Weise er die Wahrheitsfrage stellen kann und auch muss."[22]

Eine „Theologie der Religionen", die im christlichen Verständnis vom *logos tou theou* auszugehen hat, findet in dieser Vorgabe ihre heutige und ihre zukünftige Orientierung[23].

---

[22] *Joseph Ratzinger*, a.a.O., S. 12.

[23] Eine Überarbeitung dieser Vorlesung wurde in der Internationalen Katholischen Zeitschrift »*Communio*« Heft 6 (2006) 573-594 mit dem Titel „»Den Originalton in den Religionen wahrnehmen«. Benedikts XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs" veröffentlicht.

Für eine Vielfalt bewährter Formen. Joseph Ratzingers Liturgie-Verständnis in rechtlicher Sicht

von Wolfgang Waldstein, Salzburg

Mit der Einführung des Missale Pauls VI. ist in der Kirche historisch erstmals ein Problem aufgetreten, das es in dieser Form in der Geschichte der Kirche bis dahin nicht gab. Der damalige Professor Joseph Ratzinger schrieb mir 1976, also vor dreißig Jahren, dazu Folgendes: „Das Problem des neuen Missale liegt demgegenüber", nämlich gegenüber der Entwicklung bis zur Liturgiereform, „darin, daß es aus dieser kontinuierlichen, vor und nach Pius V. immer weitergegangenen Geschichte ausbricht und ein durchaus neues Buch (wenn auch aus altem Material) schafft, dessen Auftreten mit einem der kirchlichen Rechts- und Liturgiegeschichte durchaus fremden Typus von Verbot des Bisherigen begleitet ist. Ich kann aus meiner Kenntnis der Konzilsdebatte und aus nochmaliger Lektüre der damals gehaltenen Reden der Konzilsväter mit Sicherheit sagen, daß dies nicht intendiert war." So Ratzinger schon damals. Seine Aussagen finden auch eine kompetente Bestätigung durch die Konstitution über die heilige Liturgie (Sacrosanctum Concilium = SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst. Denn diese Konstitution hat im Artikel 4 folgendes bestimmt: „Treu der Überlieferung erklärt das Heilige Konzil schließlich, daß die heilige Mutter Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt". Die deutsche Übersetzung hat die lateinischen Worte *fideliter obsequens*, die „treu gehorsam" bedeuten, einfach auf „treu" verkürzt. Die richtige Übersetzung müsste deshalb lauten: „Der Überlieferung treu gehorsam erklärt das Heilige Konzil". Das auszusprechen war den Übersetzern damals nicht mehr möglich. Daher blieb der Art. 4 in der Folgezeit auch faktisch wirkungslos. Ich sage „faktisch", denn rechtlich konnte dieser Artikel durch eine Maßnahme einer Kongregation nicht aufgehoben werden, und er ist natürlich nach wie vor voll in Geltung. Rechtlich ist daher eine Vielfalt bewährter Formen durch das Konzil selbst abgesichert worden. Wir müssten uns daher heute an sich nicht erst um die Anerkennung einer Vielfalt bewährter Formen bemühen. Aber, wie gesagt, es kam faktisch anders.

Um die Entwicklung nach dem Konzil verstehen zu können, muss ich zunächst 1. auf die frühere Rechtslage, vor allem im Zusammenhang mit der Reform Pius V., kurz eingehen, 2. muss ich einige der Gründe für die faktische Verdrängung des Art. 4 SC aufzeigen, damit Kardinal Ratzingers Stellungnahmen zu diesen Vorgängen verständlicher werden. Dabei werde ich auf Tatsachen eingehen müssen, die wenig

bekannt sind und von der offiziellen Sprachregelung verdeckt wurden. Schließlich will ich 3. die Rechtslage darstellen, die Kardinal Castrillón Hoyos bereits im Jahre 2003 klargestellt hat, die aber damals noch von den „Reformatoren" umgehend bestritten wurde.

I. Zur Vielfalt liturgischer Formen nach der Bulle Quo primum

Pius V. hat in der Bulle Quo primum, mit der am 14. Juli 1570 das von ihm überarbeitete Missale Romanum in Kraft gesetzt wurde, im § 2 bestimmt, dass alle Riten, die von Anfang an vom Apostolischen Stuhl approbiert worden waren oder über 200 Jahre in den gleichen Kirchen zur Feier der hl. Messe ununterbrochen gebraucht wurden, weiterhin gültig bleiben. Pius V. hat also mit der Einführung des neuen Missale die Vielfalt liturgischer Formen ausdrücklich bekräftigt. Das Verbot von Riten, die den genannten Kriterien nicht entsprachen, hing mit der Situation der Reformation zusammen. Zu dieser Bestimmung hat Kardinal Ratzinger im Zusammenhang mit der Einführung des Messbuches von 1969/70 folgendes erklärt: „Daß nach einer Zeit des Experimentierens, das die Liturgie oft tief entstellt hatte, wieder ein verbindlicher liturgischer Text vorlag, war zu begrüßen. Aber ich war bestürzt über das Verbot des alten Missale, denn etwas Derartiges hatte es in der ganzen Liturgiegeschichte nie gegeben. Man erweckte zwar den Eindruck, als ob dies etwas ganz Normales sei. Das bisherige Missale sei von Pius V. 1570 im Anschluß an das Konzil von Trient geschaffen worden; so sei es normal, dass nach 400 Jahren und einem neuen Konzil ein neuer Papst ein neues Messbuch vorlege. Aber die historische Wahrheit ist anders. Pius V. hatte lediglich das vorhandene Missale Romanum überarbeiten lassen, wie dies im lebendigen Wachstum der Geschichte die Jahrhunderte hindurch normal ist." Ratzinger sagt dann, dass auch die weitere Entwicklung „ein kontinuierlicher Prozess des Wachsens und Reinigens" war, „in dem doch die Kontinuität nie zerstört wurde. Ein Missale Pius' V., das von ihm geschaffen worden wäre, gibt es nicht. Es gibt nur die Überarbeitung von Pius V. als Phase in einer langen Wachstumsgeschichte"[1].

Ratzinger geht dann auf das „Neue nach dem Konzil von Trient" ein, das „anderer Natur" war als das 1969. Er sagt: „Der Einbruch der Reformation hatte sich vor allem in der Weise liturgischer »Reformen« vollzogen. Es gab ja nicht einfach Römisch-katholische und protestantische Kirche nebeneinander; die Spaltung der Kirche vollzog sich fast unmerklich und am sichtbarsten wie geschichtlich wirksamsten in der Veränderung der Liturgie, die wieder lokal sehr verschieden ausfiel, so daß auch da die Grenzen zwischen noch katholisch und nicht mehr katholisch oft garnicht auszumachen waren." Er sagt dann weiter: „In dieser Situation der Verwirrung, die durch das Fehlen einer einheitlichen liturgischen Gesetzgebung und den an sich bestehenden liturgischen Pluralismus des Mittelalters möglich geworden war, entschied der Papst, daß nun das Missale Romanum, das Meßbuch der Stadt Rom als zweifelsfrei katholisch überall dort einzuführen sei, wo man nicht auf Liturgien verweisen konnte, die wenigstens 200 Jahre alt waren. Wo dies der Fall war, konnte man bei der bisherigen Liturgie bleiben, weil ja dann deren katholischer Charakter als gesichert gelten durfte. Von einem Verbot eines bisherigen und bisher rechtmäßig gültigen

[1] *Joseph Kardinal Ratzinger,* Aus meinem Leben, Stuttgart [3]1998, S. 172.

Missale konnte also keine Rede sein"[2]. Dann kommt die überaus ernste Feststellung: „Das nunmehr erlassene Verbot des Missale, das alle Jahrhunderte hindurch seit den Sakramentaren der alten Kirche kontinuierlich gewachsen war, hat einen Bruch in die Liturgiegeschichte getragen, dessen Folgen nur tragisch sein konnten"[3]. Soweit Ratzinger.

Auf das Problem des „Verbots" werde ich noch näher eingehen müssen, denn es gibt kein im strengen Sinne rechtliches Verbot, das in den Acta Apostolicae Sedis verlautet worden wäre, es gibt vielmehr nur ein administratives und faktisches Verbot, das mit der Fiktion arbeitet, dass die neue Messe keine neue sei, sondern die im Auftrag des Konzils reformierte alte Messe. Daher gebe es die alte Messe nicht mehr, sie exitiere nur mehr in der reformierten Gestalt. Der damalige Erzbischof von Salzburg, Karl Berg, scheute nicht vor dem Vergleich mit der Herausgabe eines neuen Fahrplanes zurück mit der Nutzanwendung, dass nach Herausgabe eines neuen Fahrplanes der alte nicht in Kraft bleiben könne[4].

II. Gründe für die faktische Verdrängung des Art. 4 SC

Die Gründe, die zur faktischen Verdrängung des Art. 4 SC geführt haben und damit zum faktischen Verbot des Missale, das Johannes XXIII. 1962 zuletzt herausgegebenen hatte, sind vielfältig. Sie hier im Einzelnen zu analysieren, würde zu weit führen. Auch wenn es leider schmerzlich ist, müssen jedoch einige Tatsachen erwähnt werden, die sozusagen amtlich dokumentieren, was hinter den Problemen stand und steht, die mit der Liturgiereform aufgetreten sind.

Die erste Tatsache ist, dass bei der praktischen Durchführung der Liturgiereform die Vorgaben des Konzils weithin nicht eingehalten wurden. Dies hatte Professor Ratzinger in dem von mir bereits zitierten Brief 1976 festgestellt. Eingehender hat Kardinal Stickler als Konzilsperitus der Liturgiekommission viele Einzelheiten der Nichtbeachtung der Vorgaben des Konzils dargestellt, noch eingehender Kardinal Antonelli[5]. Die Frage, ob die neue Liturgie als die „des Konzils" bezeichnet werden kann, hat sogar Annibale Bugnini, der als Sekretär der Ritenkongregation die Hauptrolle bei der Schaffung der neuen Liturgie gespielt hat, selbst in seinem Buch über „Die Liturgiereform 1948 - 1975" indirekt beantwortet. Unbestreitbar hat das Konzil nicht die Schaffung einer neuen Liturgie angeordnet oder eine solche gar selbst geschaffen. Vielmehr wurde von Papst Paul VI. bekanntlich ein Rat (*Consilium*) zur Ausführung der Reformen eingesetzt. Das Ergebnis der Arbeit dieses Rates war die sogenannte „missa normativa". Über diese hatten die Väter der Bischofssynode von 1967 zu entscheiden. Wie Bugnini berichtet, fand am 24. Oktober 1967 vor den versammelten Synodenvätern „in der Capella Sistina ein Experiment mit der »missa normativa« statt"[6]. Er schildert auch selbst die Reaktionen der Väter. Bugnini gibt zu, „daß das

---

[2] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 172 f.

[3] *Joseph Kardinal Ratzinger,* a.a.O., S. 173.

[4] Vg. dazu *W. Waldstein,* Hirtensorge und Liturgiereform. Eine Dokumentation, Schaan 1977, S. 178.

[5] Vgl. *A. M. Kardinal Stickler,* Erinnerungen und Erfahrungen eines Konzilsperitus der Liturgiekommission, in: *Franz Breid (Hg.),* Die heilige Liturgie, Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997" des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, S. 160 - 195. *N. Giampietro,* Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970 (Studia anselmiana 121 - Analecta Liturgica 21), Roma 1998. Kardinal Ratzinger hatte mir dieses Buch gütigerweise zukommen lassen.

[6] *A. Bugnini,* Die Liturgiereform 1948 - 1975, Zeugnis und Testament, in: *Johannes Wagner - François Raas*

Experiment mißlang", und fügt hinzu: „Ja, in gewissem Sinn bewirkte es das Gegenteil und wirkte sich negativ auf die Abstimmung aus"[7]. Und er meint: „Die Zelebrationsfeier muss bei vielen Vätern den Eindruck von etwas Künstlichem erzeugt haben, es roch zu sehr nach Wissenschaft, zu wenig nach Pfarrei"[8]. Und dieser Eindruck Bugninis trifft auch zweifellos den entscheidenden Punkt, zu dem Kardinal Ratzinger folgendes sagt: "Denn nun musste der Eindruck entstehen, Liturgie werde »gemacht«, sie sei nichts Vorgegebenes, sondern etwas in unseren Entscheiden Liegendes. Und dann ist es wiederum logisch, ... daß zuletzt jede »Gemeinde« sich ihre Liturgie selber geben will. Aber, wo Liturgie nur selbstgemacht ist, da eben schenkt sie uns nicht mehr, was ihre eigentliche Gabe sein sollte: die Begegnung mit dem Mysterium, das nicht unser Produkt, sondern unser Ursprung und die Quelle unseres Lebens ist"[9]. Soweit Ratzinger.

Wie Martin Mosebach mit Recht betont, „muss es möglich sein", Liturgie „als etwas nicht von Menschen Gemachtes zu erfahren"[10]. Gerade das war jedoch den Vätern bei der Vorführung der „missa normativa" offenbar nicht mehr möglich. Wie Bugnini berichtet, lautete das Abstimmungsergebnis für die Hauptfrage: „Ist man im allgemeinen für die Struktur der »missa normativa«", bei insgesamt 176 Stimmen folgendermaßen: 71 Jastimmen, 43 direkte Neinstimmen und 62 Stimmen „iuxta modum", die den Neinstimmen zugerechnet werden mussten. Damit hatte die „missa normativa" bei einem Stimmenverhältnis von 71 zu 105 nicht die Zustimmung jener Bischofssynode erhalten, die zu ihrer Einführung einberufen worden war. Knapp vier Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution des Konzils gab es also durch die zuständige Bischofssynode nicht die erforderliche Zustimmung dafür, was die Reformatoren als Erfüllung des Auftrages des Konzils darstellen wollten. Daher kann die „missa normativa" noch viel weniger dem Konzil selbst zugerechnet werden. Die mit der Liturgiereform verbundenen Erscheinungen machen es jedoch verständlich, dass man sie gerne mit der Autorität des Konzils unanfechtbar machen wollte.

Weniger als zwei Jahre später wurde das neue Missale Pauls VI. mit der Apostolischen Konstitution Missale Romanum vom 3. April 1969 veröffentlicht und mit Wirkung vom 30. November 1969 in Kraft gesetzt. Es ist jedoch eine wenig bekannte Tatsache, wie in dieser ersten Editio typica die Messe selbst in der Allgemeinen Einführung (Institutio generalis) zum neuen Messbuch definiert wurde und was mit dieser Editio typica dann tatsächlich geschehen ist. Es ist leider nötig, diese Tatsachen zu erwähnen, weil nur so die sich aus diesen Tatsachen ergebende Situation verständlich wird.

Diese Institutio generalis wurde mit Dekret der Ritenkongregation vom 6. April 1969 publiziert. In ihrer Nr. 7 wurde die hl. Messe folgendermaßen definiert: *Cena dominica sive Missa est sacra synaxis seu congregatio populi Dei in unum convenientis, sacerdote praeside, ad memoriale Domini celebrandum.* In der amtlichen deutschen Übersetzung lautet der Satz: „Das Herrenmahl - die Messe - ist die heilige Versammlung des Volkes Gottes, die unter der Leitung des Priesters die Gedächtnisfeier des Herrn begeht"[11].

(Hgg.), Herder, Freiburg im Breisgau 1988, S. 373.

[7] *A. Bugnini*, a.a.O., S. 374.

[8] *A. Bugnini*, a.a.O., S. 375.

[9] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Aus meinem Leben, Stuttgart [3]1998, S. 173. Ausführlich dazu auch: *Ders.*, Der Geist der Liturgie, Freiburg 2000, S. 141 - 144.

[10] *Martin Mosebach*, Haeresie der Formlosigkeit: die römische Liturgie und ihr Feind, Wien - Leipzig [3]2003, S. 66.

[11] Vgl. Dokumente zum Römischen Meßbuch, (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 19), Trier 1970, S. 31.

Auf dem Hintergrund all dessen, was das kirchliche Lehramt bis zu den Art. 7 und 47 der Liturgiekonstitution[12] und in der Enzyklika *Mysterium fidei* über das Wesen der hl. Messe gesagt hat, ist es doch wohl für jeden unbefangenen Betrachter klar, dass diese Definition mit dieser Lehre nicht vereinbar ist. Man ist bei der Beurteilung dieser Definition zum Glück auch nicht auf Vermutungen oder, wie Bugnini meinte, Unterstellungen angewiesen, um zu wissen, welchem Geist sie entstammt. Der wohl maßgeblichste Experte der Deutschen Bischofskonferenz in Fragen der Liturgie, der auch Peritus des Consilium von 1964 - 1969 war, E. J. Lengeling, hat 1975 in einem Aufsatz über Tradition und Fortschritt in der Liturgie zu den Dingen, die er als Fortschritt ansah, folgendes gesagt: „Aus der Allgemeinen Einführung zum Meßbuch von 1969 sei die schon in der Liturgiekonstitution (47)[13] und in der Eucharistieinstruktion (1967) sich abzeichnende, ökumenisch tragfähige sakramentale Theologie der Meßfeier herausgehoben“[14]. Die von Lengeling hier gemeinte Auffassung von der hl. Messe ist die soeben angeführte Definition.

Die Kardinäle Ottaviani und Bacci haben bekanntlich zu dieser "Allgemeinen Einführung" am 25. September 1969 eine kritische Prüfung der neuen Messe Papst Paul VI. zugeleitet, in der zu dieser Definition unter anderem ausgeführt wird: „Sie enthält mit keinem Wort auch nur irgendeinen der wesentlichen dogmatischen Werte (valorum) der Messe, die erst zusammen die wahre Definition ergeben. Diese bewußte Auslassung (dieser dogmatischen Werte) ist gleichbedeutend (aeque sonat) mit ihrer «Überholtheit» («superatio») und deswegen, wenigstens in der Praxis, mit ihrer Leugnung“[15]. Bemerkenswert ist, dass in dieser Definition nur noch die Versammlung des Volkes „heilig“ ist, nicht jedoch die Messe als solche.

Kardinal Stickler sagt zu dieser Definition: „an die Stelle des vom geweihten Priester als *alter Christus* dargebrachten Opfers tritt die Mahlgemeinschaft der versammelten Gläubigen unter dem Vorsitz des Priesters“. Er weist darauf hin, dass die schwerwiegende und sorgfältig dokumentierte Kritik der beiden Kardinäle Papst Paul VI. dazu veranlasste, die Institutio generalis von 1969 einstampfen zu lassen[16] und deren Korrektur anzuordnen. Die neue Fassung ist mit Dekret vom 26. März 1970 „im Auftrag des

---

[12] SC 47: „Unser Erlöser hat beim letzten Abendmahl in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fortdauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier (der lateinische Text hat *memoriale*) seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird“. In Art. 49 ist dann ausdrücklich vom „Opfer der Messe“ (*Sacrificium Missae*) die Rede.

[13] Wenn Lengeling behauptet, bereits in Art. 47 der Liturgiekonstitution zeichne sich jene "ökumenisch tragfähige sakramentale Theologie der Meßfeier" ab, die dann zur Definition der Messe in der "Allgemeinen Einführung" geführt habe, so ist das ein besonders lehrreiches Beispiel für die Umdeutung des Konzils nach den Absichten der Reformer. Der Text selbst sagt klar etwas anderes (vgl. in Anm. 12).

[14] *E.J. Lengeling,* Tradition und Fortschritt in der Liturgie, *LJ* 25 (1975) 218 f. Der Text ist in größerem Zusammenhang abgedruckt in *UVK* 8 (1978) S. 314.

[15] Übersetzt nach dem lateinischen Originalext: Brevi examini critico subicitur Novus Ordo Missae, Fondazione «Lumen gentium», via Esquilino, 38 - 00185 Roma, 1969. Card. Antonelli berichtet über die Kritik von Card. Seper an dieser Definition und über die Art, wie die Korrektur vor sich ging, ein Musterbeispiel manipulativen Verfahrens; vgl. *N. Giampietro,* Il Card. Ferdinando Antonelli, S. 262 f.

[16] *A. M. Kardinal Stickler,* Erinnerungen und Erfahrungen eines Konzilsperitus der Liturgiekommission, in: *Franz Breid (Hg.),* Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, S. 172. Die Diskussion um die Nr. 7 ist ausführlicher dargestellt bei Giampietro, vgl. vorige Anm.

Papstes" veröffentlicht worden[17], also knapp ein Jahr nach der ersten Veröffentlichung der reformierten Liturgie. Dies ist ein in der Geschichte der Kirche beispielloser Vorgang. Trotz dieser Definition der hl. Messe wagte die Kongregation für den Gottesdienst offiziell festzustellen, dass die Prüfung der Institutio durch die Väter des Consilium, also jenes Rates, der die neue Liturgie ausgearbeitet und die Institutio verabschiedet hatte, keinerlei lehrmäßigen Irrtum feststellen konnte. Daher hätte man die Einwendungen gar nicht berücksichtigen müssen und Änderungen wären an sich nicht nötig gewesen. Es wird auch versichert, dass in der Substanz tatsächlich nichts verändert worden sei[18]. Dass die Mitglieder des Consilium in den von ihnen selbst geschaffenen Texten keine Irrtümer finden konnten, kann nicht überraschen. Das Urteil von Kardinal Ottaviani, immerhin des gewesenen Präfekten der Glaubenskongregation, war daher für Bugnini unverständlich[19].

Worum es wirklich geht, sagt jedoch Lengeling ganz offen: „Trotz der von reaktionären Angriffen erzwungenen, dank des Geschicks der Redaktoren Schlimmeres verhütenden Neufassung von 1970 führt sie - ganz im Sinn Odo Casels - aus Sackgassen nachtridentinischer Opfertheorien heraus und entspricht dem Konsens, der sich in manchen interkonfessionellen Dokumenten der letzten Jahre abzeichnet"[20].

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass die Liturgiewissenschaftler jedenfalls im deutschsprachigen Raum, wohl aber auch in Frankreich und anderen Ländern, die Auffassungen Bugninis, Lengelings und anderer Mitglieder des Consilium auch nach der Korrektur von 1970 beibehalten haben. Dies wird auch durch die Beschreibung der „Eucharistie" im „Gotteslob" von 1974 in der Nr. 53 deutlich. Dieses „Gotteslob" wurde „von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich" herausgegeben und ist nun seit über 30 Jahren allgemein im Gebrauch. Die Beschreibung der „Eucharistie" in der Nr. 53 enthält keine einzige Aussage, die nicht

---

[17] Die deutsche Übersetzung in Nachkonziliare Dokumentation Bd. 19 ist in Trier 1974 als „2., veränderte Auflage" erschienen.

[18] Vgl. *Notitiae* 6 (1970) 177: *Quaedam vero obiurgationes factae sunt ex praeconcepta oppositione ad cuiusvis generis novitates, et ideo necessarium visum non est eas considerare, cum omni fundamento careant. Nam Patrum «Consilii» et peritorum examini subiecta Institutione, sive ante sive post eius publicationem, nulla inventa est ratio quaedam mutandi, nec ullus deprehensus est error doctrinalis. ... Attamen, ad vitandas cuiusvis generis difficultates, et ad clariores reddendas quasdam locutiones, statutum est ... textum Institutionis hic vel illic complere aut denuo conscribere ... Nihil autem ex novo confectum est* (Übers. von mir.: Gewisse Vorwürfe sind aus vorgefasster Opposition gegen jede Art von Neuerung erhoben worden. Deswegen erschien es notwendig, diese zu bedenken, obwohl sie jeder Grundlage entbehren. Denn als die Institutio der Prüfung der Väter des «*Consilium*» und der Experten unterbreitet wurde, sei es vor oder nach ihrer Veröffentlichung, fand man keinen Grund, etwas zu ändern, noch wurde ein Lehrirrtum festgestellt. Dennoch wurde entschieden, um Schwierigkeiten jeglicher Art zu vermeiden und um manche Aussagen zu verdeutlichen, den Text der Institutio hie und da zu vervollständigen oder neu zu schreiben. ... Nichts aber ist neu gemacht worden). Das ist die Sprache Bugninis, vgl. *A. Bugnini,* Liturgiereform. 1948-1975. Zeugnis und Testament, Freiburg im Breisgau 1987, S. 308 - 310.

[19] Er sagt: „Es bleibt unverständlich, wie Kardinal Ottaviani, der sich trotz seines bekannten Traditionalismus als intelligenter Mensch und bildungsmäßig seiner Aufgabe gewachsen zeigte, der als Präfekt der Glaubenskongregation die Instruktion über die Verehrung der Eucharistie, von der zum großen Teil die ‚Institutio' des Missale abhängt, approbiert hat, dann auch noch die neuen Eucharistischen Hochgebete, ... wie gerade er seine Unterschrift unter eine Schmähschrift setzen konnte, die sich schon an sich nicht nur durch Parteilichkeit, sondern auch durch theologische Ignoranz hervortat. Und wieso hat er nicht in dieser Opposition ein Attentat auf die päpstliche Autorität gesehen? / Was die erhobenen Vorwürfe betrifft, so braucht man wirklich nicht ihre Haltlosigkeit zu beweisen." *A. Bugnini,* Liturgiereform. 1948-1975. Zeugnis und Testament, Freiburg im Breisgau 1987, S. 309 f.

[20] Vgl. oben bei Anm. 14.

auch von einem evangelischen Christen bejaht werden könnte. Damit ist aber auch der Unterschied zum evangelischen Abendmahl verwischt.

Dass die von Lengeling vertretene Auffassung von Liturgiewissenschaftlern wohl ganz allgemein vertreten wurde, bezeugt auch der 1968 zum Professor an der Theologischen Fakultät in Salzburg ernannte Franz Nikolasch bereits im Januar 1969. Er hat seine Antrittsvorlesung über die „Entsakralisierung der Liturgie" gehalten. Dabei hat er nach meiner Erinnerung behauptet, dass die sakralen Elemente der „vorkonziliaren Liturgie" überhaupt nicht christlich seien, sondern aus persischen Kulten stammten. Die neue Liturgie, die er wegen einer mir nicht näher bekannten Mitarbeit beim Consilium in Rom wohl schon kannte, werde nun endlich die eigentlich christliche Form herstellen, die von der neuen Definition umschrieben sei.

In einem Aufsatz aus dem Jahre 1990 betont Nikolasch mit Recht: „»Lex orandi legem statuit et credendi = das Gesetz des Betens bestimmt auch das Gesetz des Glaubens«. Liturgie ist gelebter Glaube, das Glaubensverständnis konkretisiert sich in der Liturgie, und umgekehrt ist die Liturgie eine unverzichtbare Grundlage für das Glaubensverständnis"[21]. Anschließend an diese klassisch richtigen Feststellungen stellt er, ein gewiss unverdächtiger Zeuge, aber folgende Behauptung auf: „Ein ganz entscheidender Faktor für die Fehlentwicklung des Glaubensverständnisses in den letzten Jahrhunderten (gemeint ist wohl die Zeit seit dem Tridentinum) und damit auch der Frömmigkeit war die Tatsache, daß die Liturgie als Quelle der Glaubenserkenntnis und als Ort des Glaubensvollzuges in Vergessenheit geraten war". Man braucht sich nur die liturgische Bewegung seit Dom Guéranger und die Enzyklika *Mediator Dei* von Pius XII. zu vergegenwärtigen, um die völlige Absurdität dieser und der folgenden Behauptungen zu erkennen. Sie machen nur klar, dass maßgebliche und für die Ausbildung des gesamten Priesternachwuchses verantwortliche Liturgiewissenschaftler davon ausgehen, dass die Entwicklung des Glaubens in der Kirche seit Jahrhunderten eine „Fehlentwicklung" war. Und dafür wieder sei das falsche vorkonziliare „Liturgieverständnis" verantwortlich. Der konziliare Fortschritt habe endlich bewirkt, dass, wie Nikolasch wörtlich sagt, „unser heutiges Liturgieverständnis in diametralem Gegensatz zum vorkonziliaren Verständnis" steht[22]. Das kann jedoch im Klartext nur heißen, dass die neue lex orandi nach diesem Verständnis „in diametralem Gegensatz" zur römisch- katholischen lex credendi steht, die nach dem Konzil keine andere sein kann als vor dem Konzil. Die neue lex orandi soll demnach gerade auch eine neue lex credendi hervorbringen und die Kirche in einen anderen als den katholischen Glauben führen. Dieses Ziel ist inzwischen zweifellos weitgehend erreicht. Das beweist eine 2003 beim Ökumenischen Kirchentag in Berlin veröffentlichte Statistik nur zu sehr erschütternd. Leo Kardinal Scheffczyk musste in „Theologisches" feststellen, dass nach dieser Statistik „88 % der Katholiken Deutschlands keinen Unterschied mehr zwischen der katholischen Eucharistie, dem Hl. Messopfer, und dem evangelischen Abendmahl erkennen würden"[23]. Ob diese Zahl nun wirklich korrekt ist oder nicht, so kann ich jedenfalls aus persönlichen Erfahrungen und vielen Gesprächen auch mit Priestern feststellen, dass die in der Statistik getroffene Feststellung jedenfalls für einen sehr hohen Prozentanteil von Priestern und

---

[21] Vgl. *F. Nikolasch*, Liturgie - gelebter Glaube, in: R. *Schermann (Hg.)*, Wider den Fundamentalismus, Kein Zurück hinter das II. Vatikanische Konzil, Mattersburg - Bad Sauerbrunn 1990, S. 64 f.

[22] Ebd.

[23] *L. Scheffczyk*, Eucharistie und priesterliche Identität im Lichte von "Ecclesia de Eucharistia", *Theologisches* 33 (2003) 347.

Laien zutrifft, die sich formell als Katholiken bezeichnen. Wenn aber der Unterschied „zwischen der katholischen Eucharistie, dem Hl. Messopfer, und dem evangelischen Abendmahl" nicht mehr gesehen und nicht anerkannt wird, folgt daraus zwingend, dass von einem hohen Prozentsatz von formellen Katholiken der katholische Glaube in einer für den Glauben schlechthin entscheidenden Frage inhaltlich nicht mehr gekannt und anerkannt wird. Man kann dann wohl nicht mehr einfach von „Katholiken" sprechen.

Im Hinblick auf alle diese Tatsachen ist entscheidend wichtig, was Kardinal Ratzinger schon immer gesagt und in seinem Buch „Aus meinem Leben" wieder bekräftigt hat. Über das, was in der neuen Reform im Gegensatz zu dem früheren organischen Wachsen geschah, sagt er Folgendes: „Aber nun geschah mehr: Man brach das alte Gebäude ab und baute ein anderes, freilich weitgehend aus dem Material des Bisherigen und auch unter Verwendung der alten Baupläne. Es gibt gar keinen Zweifel, daß dieses neue Missale in vielem eine wirkliche Verbesserung und Bereicherung brachte, aber daß man es als Neubau gegen die gewachsene Geschichte stellte, diese verbot und damit Liturgie nicht mehr als lebendiges Wachsen, sondern als Produkt von gelehrter Arbeit und von juristischer Kompetenz erscheinen ließ, das hat uns außerordentlich geschadet"[24]. Dann folgen die bereits oben zitierten Aussagen zum „Eindruck ..., Liturgie werde »gemacht«, sei nichts Vorgegebenes".

Ratzinger sagt dann: „Eine Erneuerung des liturgischen Bewußtseins, eine liturgische Versöhnung, die wieder die Einheit der Liturgiegeschichte anerkennt, das Vatikanum nicht als Bruch, sondern als Entwicklungsstufe versteht, ist für das Leben der Kirche dringend vonnöten. Ich bin überzeugt, daß die Kirchenkrise, die wir heute erleben, weitgehend auf dem Zerfall der Liturgie beruht, die mitunter sogar so konzipiert wird, »etsi Deus non daretur«: daß es in ihr gar nicht mehr darauf ankommt, ob es Gott gibt und ob er uns anredet und anhört"[25].

Die Realitäten, die Ratzinger hier aufzeigt, machen die Fiktion von der Identität der neuen Messe mit der alten völlig zunichte. Jeder aufmerksame Beobachter und leidvolle Teilnehmer an von Liturgiekreisen oder „autonomen" Geistlichen „gestalteten" Liturgien kann seit Jahrzehnten bezeugen, dass die neue Liturgie tatsächlich eine neue ist, und zwar auch dann, wenn sie korrekt gefeiert wird. Gleichwohl wird an dieser Fiktion nach wie vor festgehalten. Sie ist notwendig, um die Messe, die bis über das Konzil hinaus von der ganzen Kirche und auch noch von den Vätern der Bischofssynode von 1967 gefeiert wurde, nicht unter die Bestimmung des Art. 4 SC fallen zu lassen. Sie musste von der Bildfläche verschwinden. Vor allem die Liturgiewissenschaft konnte im Hinblick auf die hier nur kurz angedeuteten Auffassungen ihren Verbleib im Leben der Kirche nicht dulden.

Gleichwohl gibt es kein kirchenrechtlich wirksames formelles Verbot des Missale von 1962, das in den AAS publiziert wäre. Die Apostolische Konstitution Missale Romanum enthält kein solches Verbot[26]. Indirekte und faktische Verbote finden sich dagegen in einer Instructio und in Notificationes der Congregatio pro Cultu Divino. Die Instructio de constitutione Apostolica »Missale Romanum« gradatim ad effectum deducenda vom 20. Oktober 1969 bestimmte in der Nr. 7, dass die einzelnen Bischofskonferenzen den Tag festsetzen sollen, ab dem der Ordo Missae, ausgenommen

---

[24] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Aus meinem Leben, Stuttgart [3]1998, S. 173 f.

[25] Ebd.

[26] Vgl. dazu *W. Waldstein*, Hirtensorge und Liturgiereform. Eine Dokumentation, Schaan 1977, S. 101 f.

in den in den Nummern 19 und 20 genannten Fällen, in Gebrauch genommen werden muss. In der Nr. 14 wird das etwas verschärft wiederholt. Dieser Tag darf nicht über den 28. November 1971 hinausgeschoben werden. Damit ist in der Instructio selbst kein direktes Verbot ausgesprochen. In der Nummer 19 heißt es: „Priester in fortgeschrittenem Alter, welche die Messe ohne Volk feiern, und die vielleicht größere Schwierigkeiten mit dem neuen Ordo Missae und den zu verwendenden Texten des Missale Romanum und der Leseordnung in der Messe haben, können, mit Zustimmung des eigenen Ordinarius, die jetzigen Riten und Texte weiter gebrauchen." Die Nr. 20 lautet: „Aber besondere Fälle, nämlich von gebrechlichen Priestern, oder von solchen, die durch Krankheiten oder andere Schwierigkeiten behindert sind, sollen dieser Heiligen Kongregation vorgelegt werden"[27]. Das Verbot ergibt sich hier aus dem Umkehrschluss. Wenn es nur den genannten Priestern und nur mit Zustimmung des eigenen Ordninarius gestattet ist, dann ist es allen anderen verboten. Und jene, die es noch dürfen, müssen „die Messe ohne Volk feiern". Das Volk darf mit dieser Messe nicht mehr in Berührung kommen. Die Notificationes vom 14. Juni 1971 Nr. 2 und vom 28. Oktober 1974 enthalten jedoch Gebote, die neue Liturgie ab dem Zeitpunkt der Einführung volkssprachlicher Ausgaben anzunehmen. In der nicht in den AAS, sondern nur in den Notitiae der Kongregation von 1974, S. 353, publizierten Notificatio wurde erklärt, dass von dem Zeitpunkt an, in dem Bischofskonferenzen die volkssprachlichen Ausgaben des Missale Romanum in Kraft gesetzt haben, die Messe, sei es in lateinischer Sprache oder in der Volkssprache, zu feiern nur (*tantummodo*) im Ritus des von Paul VI. am 3. April 1969 veröffentlichten Missale Romanum erlaubt ist. Dies ist in der Tat ein faktisches Verbot, aber nicht nur des klassischen Missale Romanum, sondern stillschweigend eines jeden anderen Ritus. Von den in der Bulle Quo primum formulierten Ausnahmen ist keine Rede, auch nicht vom Art. 4 der Liturgiekonstitution. Weil jedoch eine Notificatio der Kongregation, die auch nicht in den AAS publiziert wurde, nicht als kirchliches Gesetz angesehen werden kann, ist sie auch nur als Verwaltungsmaßnahme zu verstehen. Dabei kommt noch das Problem hinzu, dass nicht die von der Notificatio genannte Editio typica von 1969 maßgeblich ist, sondern die von 1970. Wie immer man die normative Qualität dieser Notificatio beurteilen mag, so vermochte sie keinesfalls den Art. 4 der Liturgiekonstitution aufzuheben. Sie widerspricht vielmehr radikal dieser feierlichen Erklärung des Konzils.

Die Ausnahme für alte und kranke Priester wurde dahin eingeengt, dass nunmehr eine „Erlaubnis vom Ordinarius zugestanden werden kann" (patet facultatem ab Ordinario concedi posse). Der Bischof musste also nunmehr um Erlaubnis gebeten werden. Wie solche Bitten in der Regel faktisch behandelt wurden, ist hier nicht näher zu erörtern. Die Schritt für Schritt zunehmende Einengung einer Erlaubnis macht deutlich, wie sich in der Tat das vollzogen hat, wovon Dr. Reiner Kaczynski in einem Vortrag vor der Katholischen Akademie in Bayern am 17. Okrober 1976 sagte: „Die harte Linie setzte sich durch, wie ich persönlich meine, mit Recht"[28]. Wenn man die Leidenswege vieler Priester und Gläubiger kennt, die mit dieser „harten Linie" begonnen haben, dann weiß man, wie berechtigt die Aussage Kardinal Ratzingers zum

[27] Lateinischer Originaltext bei *W. Waldstein*, a.a.O., S. 103.

[28] Kritische Einwände gegen die Liturgiereform - berechtigt oder nicht? Manuskriptdruck der Katholischen Akademie in Bayern, S. 16. Wiedergegeben bei *W. Waldstein*, a.a.O., S. 105.

Verbot der Liturgie aller Jahrhunderte ist, wenn er sagt: „das hat uns außerordentlich geschadet“[29].

III. Die geltende Rechtslage im Hinblick auf Art. 4 SC

Eine entscheidende Wende in der Frage der Zulässigkeit der Verwendung des Missale von 1962 ist mit dem Motu proprio *Ecclesia Dei* vom 2. Juli 1988 eingetreten. Seit diesem Motu proprio, das vom obersten kirchlichen Gesetzgeber erlassen wurde, kann es keinen Zweifel daran geben, dass das Missale von 1962 zu den rechtlich anerkannten Riten gehört. Es gibt den Ritus in der Editio typica von 1962 noch, den Ritus Romanus, den es seit Jahrhunderten gegeben hat. Es hat daneben auch nach der Bulle *Quo primum* von 1570 ausdrücklich anerkannte andere Riten gegeben und gibt sie noch heute. Aber dieser Ritus Romanus zeichnet sich dadurch aus, dass er seit der Antike zu den „rechtlich anerkannten Riten“ im Sinne des Art. 4 der Liturgie-Konstitution gehört und nicht ein ad hoc „gemachter“ Ritus ist. Wenn es also diesen Ritus in Wahrheit noch gibt, dann kann es nach Sinn und Wortlaut des Art. 4 der Liturgiekonstitution keinen sachlich gerechtfertigten Grund geben, ihn vom Schutz des Art. 4 auszuschließen. Darío Cardinal Castrillón Hoyos hat in seiner Ansprache bei dem feierlichen Pontifikalamt im alten Ritus am 24. Mai 2003 in der Papstbasilika Santa Maria Maggiore ausdrücklich bestätigt, dass Art. 4 der Liturgiekonstitution auch für das Missale von 1962 gilt. Er sprach vom „verehrungswürdigen Ritus des heiligen Pius V.“ und sagte dazu: „Man kann nicht sagen, daß der Ritus des heiligen Pius V. erloschen sei, und die Autorität des Heiligen Vaters hat seine wohlwollende Aufnahme gegenüber jenen Gläubigen ausgedrückt, die, bei gleichzeitiger Anerkennung der Legitimität des römischen Ritus, wie er nach den Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils[30] erneuert wurde, dem vorhergehenden Ritus verbunden bleiben und darin eine solide geistliche Nahrung finden für ihren Weg der Heiligung. Im übrigen hat dasselbe II. Vatikanische Konzil erklärt, dass »... die heilige Mutter Kirche allen rechtlich anerkannten Riten gleiches Recht und gleiche Ehre zuerkennt. Es ist ihr Wille, daß diese Riten in Zukunft erhalten und in jeder Weise gefördert werden, ...« (Sacrosanctum Concilium Nr. 4). Der alte römische Ritus behält also in der Kirche sein Bürgerrecht im Rahmen der Vielfalt der katholischen Riten, sowohl der lateinischen wie der orientalischen. Was die Verschiedenheit dieser Riten einigt, ist derselbe Glaube an das eucharistische Geheimnis, dessen Bekenntnis stets die Einheit der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sichergestellt hat“[31]. Die vorhin geschilderten Tatsachen zeigen jedoch, dass gerade diese Einheit im Zusammenhang mit der neuen Liturgie vielfach sogar ausdrücklich bestritten wird, und zwar auf der Grundlage von Auffassungen, die mit dem katholischen Glauben unvereinbar sind.

Wenn Kardinal Hoyos sagt, dass diejenigen, die dem alten Ritus verbunden bleiben, „darin eine solide geistliche Nahrung finden für ihren Weg der Heiligung“[32], so könnte diese „solide geistliche Nahrung“ auch das Verständnis der neuen Liturgie befruchten und die Katholiken vor dem Abdriften in Richtung der 88 % bewahren, die das katholische

---

[29] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Aus meinem Leben, Stuttgart ^{3}1998, S. 173 f.

[30] Hier folgt Kardinal Castrillón Hoyos leider der offiziellen Sprachregelung. Das *„nach* den Vorgaben“ ist jedoch nur im zeitlichen Sinne richtig. Inhaltlich wurden die Vorgaben dagegen, wie bereits oben bei Anm. 5 bemerkt, weithin nicht beachtet.

[31] Vgl. *Pro Missa Tridentina*, Rundbrief der Laienvereinigung für den klassischen römischen Ritus in der Katholischen Kirche e. V., 26 (2003) S. 75 f.

[32] *Pro Missa Tridentina*, a.a.O., S. 75.

Verständnis der Eucharistie nicht mehr teilen. Papst Johannes Paul II. hatte in einer Ansprache vor den Mönchen von Le Barroux dazu den Art. 37 der Liturgiekonstitution zitiert, der sagt: „In den Dingen, die den Glauben oder das Allgemeinwohl nicht betreffen, wünscht die Kirche nicht eine starre Einheitlichkeit der Form zur Pflicht zu machen, nicht einmal in ihrem Gottesdienst; im Gegenteil pflegt und fördert sie das glanzvolle geistige Erbe ...“[33]. In der Ansprache vor der Plenaria der Kongregation für den Gottesdienst vom 21. September 2001 hat Papst Johannes Paul II. das Missale Pius V. neben verschiedenen orientalischen als Beispiel für eine Liturgie hervorgehoben, deren Texte die eigentliche Substanz jeder Liturgie offenbaren.

Die Aussagen von Kardinal Castrillón Hoyos betreffend den Willen des Konzils sind zweifellos vollkommen wahr. Sachlich kann man gegen sie nichts einwenden. Sie stehen auch vollkommen im Einklang mit dem, was Pius V. seinerzeit hinsichtlich der anderen Riten bestimmt hat und was in der ganzen Tradition der Kirche selbstverständlich war und vom Konzil feierlich bekräftigt wurde. Gleichwohl ist Kardinal Hoyos von den Vertretern der „harten Linie“, wie etwa von P. Rinaldo Falsini OFM, scharf kritisiert worden. Dieser erklärte, es gebe heute nur „einen einzigen legitimen römischen Ritus“, und zwar den ... von Paul VI. in Kraft gesetzten[34]. Damit verlangt er gerade die „starre Einheitlichkeit der Form“, die das Konzil ausdrücklich abgelehnt hat. Die Aussagen von Kardinal Hoyos haben dagegen den Weg zu jener „liturgischen Versöhnung“ gezeigt, von der Kardinal Ratzinger sprach und „die wieder die Einheit der Liturgiegeschichte anerkennt, das Vatikanum nicht als Bruch, sondern als Entwicklungsstufe versteht“. Und weiter: sie „ist für das Leben der Kirche dringend vonnöten“[35]. Kardinal Stickler hatte am Ende seines Vortrages von 1997 die Hoffnung ausgesprochen, dass Papst Johannes Paul II. nach dem Motu proprio *Ecclesia Dei* den dort „aufgezeigten Weg weiter beschreiten wird, um die berechtigte Aussöhnung zwischen der unabdingbaren Tradition und der gerechten zeitbedingten Weiterentwicklung herzustellen“[36]. Dazu ist es nicht gekommen. Jetzt dürfen wir hoffen und Gott bitten, dass Er unserem Hl. Vater die Kraft gibt, das zu realisieren, wovon er klar gesehen hat, dass es „für das Leben der Kirche dringend vonnöten“ ist. Es gibt bereits hoffnungsvolle Anzeichen für eine bevorstehende „liturgische Versöhnung“. Dann könnte endlich die feierliche Erklärung des Konzils im Art. 4 der Liturgiekonstitution wirksam werden. Die Vielfalt bewährter Formen könnte sich dann wieder, unbehindert durch die Ideologie der „harten Linie“, im wirklich katholischen Sinne nach dem feierlich erklärten Willen des Konzils entfalten.

---

[33] Abgedruckt im Brief an die Freunde der Abtei Sainte Madeleine Nr. 41, 8. Dezember 1990, ohne Seitenzahlen, aber S. 11 f.

[34] Vgl. *Die Tagespost* (8. Juli 2003) 4.

[35] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Aus meinem Leben, Stuttgart [3]1998, S. 174

[36] *A. M. Kardinal Stickler*, Erinnerungen und Erfahrungen eines Konzilsperitus der Liturgiekommission, in: *Franz Breid (Hg.)*, Die heilige Liturgie, Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises, Steyr 1997, S. 195.

Das Katholische und das Römische. Eine orthodoxe Perspektive des theologischen Dialogs

von Marios Begzos, Athen

Vom Katholischen zum Römisch-katholischen

Befasst man sich mit der rund zweitausendjährigen Geschichte des Christentums, so ist sie grob in zwei große Zeitabschnitte einzuteilen, die in etwa dem ersten und dem zweiten Jahrtausend entsprechen. Das erste Jahrtausend der Kirche, genauer die Zeit von Pfingsten bis zum Schisma zwischen Ost und West (etwa 33 n. Chr. bis 1054), ist im Grossen und Ganzen von Einheit in Verschiedenheit gekennzeichnet. Hingegen ist das darauf folgende Jahrtausend des Christentums vom Schisma bis zur Ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts geprägt von Verschiedenheit ohne Einheit. Diese Zeitspanne beginnt mit dem Jahre 1054, in dem die Trennung der Kirche in eine Ost- und eine Westkirche festgeschrieben worden war und endet 1948. In diesem Jahr wurde der Ökumenische Rat der Kirchen[1] gegründet und somit ein intensiveres und stärker institutionalisiertes Bemühen aller Christen um Wiedererlangung der Einheit der Kirche sichtbar.

Wer sich mit dem ekklesiologischen Prinzip der Einheit in Verschiedenheit[2] befasst, wird feststellen, dass die Kirchengeschichte folgendes paradoxe Bild liefert: In den ersten tausend Jahren herrscht weitgehend Einheit, wohingegen im zweiten Jahrtausend die Verschiedenheit überwiegt. Die ersten tausend Jahre vereinigen und die folgenden tausend Jahre trennen die Christen voneinander.

Abgesehen vom Auftreten vieler verschiedenartiger Häresien im Osten wie im Westen, wurde für die Dauer des ersten christlichen Jahrtausends die Einheit der Kirche um ein sichtbares Zentrum herum (Rom oder/ und das Neue Rom: Konstantinopel) bewahrt; entweder durch die Institution der Synode im Osten[3] oder der Institution des Papsttums im Westen[4], mal von oben durch das Einschreiten des Kaisers, mal von unten durch Mönchs- und Laienbewegungen. Das zweite Jahrtausend hingegen ist gekennzeichnet durch eine Reihe von Spaltungen des Christentums. Diese Reihe der Spaltungen wird auf der Ost-West-Achse mit dem Großen Schisma von 1054

---

[1] *M. Barot*, Le mouvement oecumenique, Paris 1967. *R. Rouse - S.C. Neill*, A History of the Ecumenical Movement, London 1967. *I. Bria - D. Heller (Hgg.)*, Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation, Geneva 1995.

[2] *K. C. Felmy*, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, S. 147-168. Vgl. *T. Ware*, The Orthodox Church, Pelican Books 1972 (1963), S. 243-268, bes. S. 244: „Unity in diversity - just as each person of the Trinity is autonomous, so the Church is made up of a number of independent Autocephalous Churches; and just as in the Trinity the three persons are equal, so in the Church no one bishop can claim to wield an absolute power over all the rest".

[3] *J. Zizioulas*, Being as Communion, London 1985.

[4] *A. Franzen*, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg 1979 (1965).

- das das griechische östliche Christentum vom lateinischen westlichen absetzt - eröffnet und weitergeführt mit der Reformation, fünfhundert Jahre später. Sie bewegt sich innerhalb des westlichen Christentums auf der Nord-Süd-Achse und trennt das deutschsprachige teutonische Nordeuropa vom lateinischsprachigen romanischen Südeuropa.

Die Weiterentwicklung des westlichen Christentums in den folgenden Jahrhunderten auf europäischer Ebene und schließlich auf Weltebene, läßt sich erklären als der Prozeß der fortlaufenden Differenzierung des Protestantismus[5] in einer Fülle von Bekenntnissen und den Spaltungstendenzen der Römisch-katholischen Kirche von der Gegenreformation, die sich mit Gewalt diesem Phänomen widersetzte, bis hin zum Altkatholizismus, der der Versuchung einer solchen Spaltung, als die Geschichte sie bot, schnell erlegen war.

Auf jeden Fall scheint die Verschiedenheit die Regel des zweiten christlichen Jahrtausends zu sein die zur Trennung führt. Hingegen gilt im ersten Jahrtausend die Regel - sicherlich mit vielen Ausnahmen, die aber die Regel nicht aufheben sondern bestätigen - der Einheit in der Kirche, die auf viele verschiedene Weisen gewahrt wird (durch das Synodalprinzip, die Pentarchie, das Papsttum, den Cäsaropapismus) und dies, obwohl man bei der Ausbreitung des Christentums, etwa durch die Mission und Christianisierung der slawischen Völker und die Evangelisierung der nordischen Stämme Westeuropas durchaus auch eine andere Entwicklung (z.B. hin zum Zentralismus) hätte erwarten können.

Sicherlich versuchen wir hier die Wirklichkeit zu schematisieren und tun so vielleicht der differenzierten Materie der Kirchengeschichte unrecht. Aber wie allen Schematisierungen, so muß man auch dieser hier - obwohl sie sicherlich manches verkürzt darstellt - zugestehen, dass sie doch einige Körnchen Wahrheit enthält. Ohne Unfehlbarkeit beanspruchen zu wollen und ohne zu behaupten, dass diese Einteilung die einzig wahre sei, steht doch fest, dass unsere Schematisierung viel Wahres enthält, und zwar so viel wie nötig, um einige historische Tatsachen theologisch zu verstehen.

Das zweite christliche Jahrtausend setzt mit dem Schisma von 1054 ein und bekommt durch die Reformation 1517 einen deutlichen Einschnitt. Innerhalb von fünfhundert Jahren, in der ersten Hälfte dieses Jahrtausends, wird das Christentum auf zwei Achsen geteilt: der Ost-West-Achse mit dem Schisma und der Nord-Süd-Achse mit der Reformation. Ist das Schisma mit der Orthodoxie verbunden, so die Reformation mit dem Protestantismus und zwar besonders mit der Person Luthers[6]. Was ist nun aber der gemeinsame Nenner von Schisma und Reformation, der in beiden wirksam ist und der uns hier theologisch interessiert, trotz der vielen genannten unterschiedlichen Zähler von Raum, Zeit und Mentalität? Zweifelsohne ist die Gegnerschaft zu Rom der gemeinsame Ausgangspunkt von Schisma und Reformation. Rom impliziert für sie Papsttum, Zentralismus, Autoritätsanspruch und Totalitarismus. Der ekklesiologische Fehler, den sowohl das Schisma als auch die Reformation Rom vorwerfen besteht in der Annahme, dass das Römische in der Römisch-katholischen Kirche das Katholische verdorben habe.

Der Katholizismus, wie er sich in der Auffassung des mittelalterlichen Papsttums darbietet, bedeutet eine Verfälschung des Urkatholizismus durch die Übernahme der

---

[5] *J. Moltmann*, Gott im Projekt der modernen Welt, Gütersloh 1997, S. 175-187 (Protestantismus - Die Religion der Freiheit).

[6] *M. Begzos*, Luther im Licht der orthodoxen Theologie, in: EEThSA 37 (2002), S. 467-479.

römischen Geisteshaltung. Die Übernahme der Geisteshaltung/ Mentalität des heidnischen römischen Staates durch das römische Recht, des Legalismus des römischen Zentralismus, des Totalitarismus des römischen Imperialismus und generell die Übernahme seines autoritären legalistischen Geistes trugen dazu bei, daß die Christianisierung des Westens eine "Romanisierung" des Christentums bedeutete, wo doch eigentlich genau das Gegenteil hätte erfolgen müssen, nämlich eine Christianisierung des römischen Denkens[7]. Im christlichen Rom erfolgte jedenfalls eine "Romanisierung" des Christentums, die vom Katholizismus der Kirche der ersten drei Jahrhunderte deutlich abweicht.

Das Filioque war der sichtbare Auslöser des Schismas und das päpstliche Primat ist die Spitze des Eisbergs an dem sich alle anderen Unterschiede zwischen westlichem und östlichem Christentum kumulieren. Die Ablehnung des Filioque ist für die orthodoxen Christen nicht einfach irgendeine theologische Feinheit, es ist auch keine nebensächliche sprachliche Differenz über die man vielleicht einmal verhandeln könnte. Vielmehr widerspricht das Filioque wesentlichen und fundamentalen Elementen der orthodoxen Theologie.

Es ist hier nicht der Ort, um ausführlich die theologischen Vorbehalte der Orthodoxie gegenüber dem Filioque darzulegen. Es genügt hier anzumerken, dass eine solche nachträgliche Veränderung des Glaubensbekenntnisses von Seiten der Römisch-katholischen Kirche dem Buchstaben und dem Geist des ursprünglichen Katholizismus der Kirche widerspricht. Das Filioque ist Ausdruck der römischen Denkweise der Katholischen Kirche. Es ist zugleich auch mit dem Primat des Papstes verbunden und zwar so, dass diese beiden Elemente, nämlich Filioque und Papsttum, zwei Seiten desselben Phänomens bilden das Römisch-katholische Kirche heißt und in gleicher Weise von der Ostkirche wie von den Reformatoren als Abweichung vom ursprünglichen Katholizismus angegriffen wird.

Vom Römisch-katholischen zum Katholischen

Wie kann man sich heute vom römischen Katholizismus entfernen und dem orthodoxen Katholizismus wieder näher kommen? Um dieser Grundfrage des innerkirchlichen Dialoges Antwort zu geben, wenden wir uns dem theologischen Denken eines berühmten orthodoxen Ökumenikers unserer Zeit zu, Nikos Nissiotis (1924-1986)[8].

---

[7] *H. Küng*, Denkwege. Ein Lesebuch, *hrsg. von K.-J. Kuschel*, München 1992, S. 120-123: „Katholizität" würde zum „Katholizismus" erstarren, wenn diese „gewordene Realität des Katholischen" (J. Ratzinger) einfach hingenommen wird, statt sie unter ein Kriterium zu stellen ... ‚Römisch-Katholisch' ist eine späte und missverständliche Neubildung. Noch einmal: Nichts gegen Rom ... Ob manche unserer Kardinäle und Bischöfe nicht sehen wollen, dass sie in einzelnen Punkten von Lehre und Praxis mehr römisch als katholisch denken? ... Katholische Kirche ja, römische Inquisition nein!". Vgl. *H. Küng*, Kirche im Konzil, Freiburg 1963. *Ders*, Die Kirche, München 1980 (1967). *Ders*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Frankfurt 1980 (1970).

[8] *N. Nissiotis*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog - Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968. Vgl. die Festschrift: *N. Nissiotis*, Religion, Philosophy and Sport in Dialogue, *hrsg. von Marina N. Nissiotis*, Athen 1994, *M. Begzos*, Ο Λόγος ως Διάλογος. Μια Προσωπογράφηση του Νίκου Νησιώτη = *M. Begzos*, Logos als Dialog - Ein Portrait von N. Nissiotis (neugriechisch), Thessaloniki 1991. *Ders*, „Zukunft aus Herkunft - Zur ökumenischen Tragweite der Ostkirche". Theologen des 20. Jahrhunderts, in: *P. Neuner - G. Wenz (Hgg.)*, Darmstadt 2002, S. 204-236. *Ders*, "Nissiotis, Nikos", in: *RGG*$^{4. \text{ Auflage}}$ 6 (2003) 345-346.

Hauptmerkmal der theologischen Leistung von Nissiotis war die Betonung der Trinitätslehre und ganz besonders der Pneumatologie (Lehre vom Heiligen Geist). Die Trinitätslehre kann als Grenzlinie zwischen Ost- und Westkirche verstanden werden. Ein erneuerter „Filioquismus“[9] entsteht heute in der innerchristlichen Ökumene: „so erscheint doch der Filioquismus in einer neuen Form, die Ost und West in gleicher Weise bedroht“[10]. In einem anderen Zusammenhang verwirft Nissiotis die sog. Natürliche Theologie und die Stufen-Theorie von Natur - Gnade bzw. Übernatur: „Die Orthodoxie wird das scholastische System der geschaffenen, d.h. der übernatürlich geschaffenen Gnade, die in Gefahr steht selbst etwas Heiliges zu werden, niemals akzeptieren“[11]. Mit anderen noch klareren Worten gilt Folgendes: „Die Orthodoxie hat sich immer davor gehütet, die Einheit der Welt in einer natürlichen Theologie zu suchen“[12].

Seiner Ansicht nach tendierte die westkirchliche Theologie immer mehr zu einer Einseitigkeit, indem sie die Pneumatologie vernachläßigte. Nissiotis sah in dem „Filioquismus“ der römisch - katholischen Tradition einen sogenannten „unitarischen Patromonismus“[13]. Dies heisst, die einseitige Überbetonung des Vaters bei gleichzeitiger Vernachläßigung des Sohnes und des Geistes. Folge dieser theologischen Haltung ist der Vorrang des Institutionellen vor dem Charismatischen, der Mangel an persönlicher Freiheit und die Herrschaft einer Art kirchlichen Totalitarismus, der das Katholische in den Schatten des Römischen stellt. „Unitarianismus (Unitarismus?) ist das Ergebnis eines falsch verstandenen absoluten Monotheismus ... Hier besteht eine Vermischung von Monarchianismus und Monotheismus“[14].

Auf der anderen Seite und geradezu als Reaktion auf diese typisch römisch-katholische Haltung entstand - Nissiotis nach - die Reformation. Die Reformation bewegt sich von nun an als evangelische Theologie in die entgegengestzte Richtung, welche als „Christomonismus“[15] bezeichnet werden kann. Dabei handelt es sich um den Primat Christi gegenüber dem Vater und dem Heiligen Geist. Weitere Folgen des reformierten Christomonismus sind die einseitige Hervorhebung des Charismatischen auf Kosten des Institutionellen, die Verstärkung des Individuums im christlichen Glauben, die Privatisierung des Christentums bis zum Pietismus sowie die Auflösung der schöpferischen Freiheit in grenzenloser Willkür.

Auf diese Weise wird die Kirche „entweder in Form des massiven Kollektivismus kirchlicher Institutionen oder in Form des zerbrochenen Individualismus“[16] zerteilt und aufgelöst. Diese beiden Extreme des alltäglichen und zeitgeschichtlichen Lebens im 20. Jh. und ganz besonders in der Nachkriegszeit entsprechen den zwei Flügeln der Westkirche, d.h. dem römischen Katholizismus und der Reformation. Wenn der Katholizismus sich mit dem Kollektivismus der Institution identitifiziert, entspricht der Protestantismus dem Individualismus des Charismatischen. Die theologische Basis für beide westkirchlichen Haltungen ist in der Trinitätslehre aufzusuchen.

---

[9] *N. Nissiotis*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, S. 25.
[10] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 26.
[11] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 32.
[12] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 176.
[13] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 22.
[14] ebd.
[15] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 23.
[16] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 27.

Die römisch-katholische Überbetonung des Vaters führt zum Kollektivismus und die protestantische Hervorhebung des Sohnes hat den Individualismus zur Folge. In beiden Fällen wird das Gleichgewicht in der Trinitätslehre zerstört (aufgehoben), denn es fehlt der Heilige Geist als regulatives Prinzip im innertrinitarischen Leben Gottes. „Die Theologie des Hl. Geistes läßt keine reine Objektivierung der Trinität zu, aber auch keine Analyse des göttlichen Wesens oder der göttlichen Substanz in rationalen Kategorien"[17]. Der orthodoxe Beitrag zur christlichen Ökumene besteht gerade darin, daß die Pneumatologie die Grenzen des römisch-katholischen Patromonismus und des reformierten Christomonismus überschreitet. Dies darf auf keinen Fall als eine indirekte Rechtfertigung der Ostkirche gegenüber der Westkirche angesehen werden, weil Nissiotis immer sehr selbstkritisch von seiner eigenen orthodoxen Tradition ausging: „Nicht nur im Westen, sondern auch im Osten versagt die systematische Theologie bei der Ausbildung einer umfassenden Theologie des Hl. Geistes"[18].

Nissiotis entfaltet eine orthodoxe Pneumatologie im Hinblick auf die tatsächliche ökumenische Situation der Theologie: „Ohne diese Vorstellung vom Parakleten gibt es keine wahre christliche Theologie"[19]. Er betont: „Der orthodoxen Pneumatologie nach, kann die Lehre vom Hl. Geist kein besonderes Kapitel der Dogmatik darstellen ... Angesichts der Gefahr der filioque-Theorie im Westen nimmt die Ostkirche das Gespräch über die dritte Person der Trinität wieder auf"[20]. Der Heilige Geist „ist ein Prinzip der Einheit, ein vereinigendes Prinzip. Er wirkt nicht einfach als Organisator, sondern als Erneuerer und somit als Tröster"[21]. In diesem Sinne „können wir sagen, daß innerhalb der Trinität die Einheit weder statisch noch bloß funktional ist. Sie ist hypostatisch ... Der Gedanke der hypostatischen Einheit schließt jede Art von Monismus, der auf eine der Personen zentriert ist (sei es Patromonismus oder Christomonismus) aus"[22].

Endergebnis dieser pneumatologischen Christologie ist für Nissiotis die orthodoxe Ekklesiologie: „Die Kirche, der mystische Leib Christi, ist ein Typus, eine ‚Eikone' (Bild) der hypostatischen Einheit; alles Statische und Ontologische in ihr wird existentiell und dynamisch durch die lebendigmachende Kraft des Heiligen Geistes"[23]. Der Personalismus bestimmt auch seine Ekklesiologie: „Das personale Element sollte dem korporativen nicht untergeordnet werden, wie auch der Leib dem desintegrierenden Einfluß einzelner nicht unterworfen werden sollte ... Die Ekklesiologie muß, mit anderen Worten, jede Teilung innerhalb der Trinität vermeiden"[24].

Was ist die Kirche Nissiotis nach? Sie ist weder eine Sammlung von Individuen im Sinne einer Privatreligion reformierter Besinnung noch eine sakrale bzw. sakramentale Institution heiliger und übernatürlicher Herkunft römisch-katholischer Färbung. „Die Kirche erscheint als die historische Realität durch die das Zeitalter des Parakleten in die Geschichte einbricht. Die Kirche ist nicht nur eine soziologische Gruppe von

---

[17] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 32.
[18] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 25.
[19] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 27.
[20] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 65.
[21] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 30.
[22] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 31.
[23] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 32.
[24] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 53.

Menschen, die die gleichen Grundsätze verfechten“[25] . Weiter bestimmt Nissiotis die Kirche pneumatologisch und christologisch zugleich: „Die Kirche ist also weder eine heilige Institution noch lediglich ein Verein von Gläubigen, sondern vielmehr die erste Wirklichkeit der Geschichte, ihre Achse und ihr Mittelpunkt. Sie bringt die Gegenwart Christi im Hl. Geist unter den Menschen zum Ausdruck hier und jetzt“[26] . Schließlich ist die Kirche ein „Übergang einer anonymen Masse zu einer Gemeinschaft von Personen“[27] .

Die Kirche ist gottesdienstlich, liturgisch und eucharistisch zu verstehen. Die eucharistische Ekklesiologie ist bei ihm klar zu sehen: „Gleichzeitig muß darauf hingewiesen werden, daß die Eucharistie das Zentrum des Gottesdienstes ist“[28] . Nissiotis bemerkt: „Das Gebet ist keine leichte, individuelle Angelegenheit“[29] und betont: „Der Gottesdienst der Kirche wird zum Mikrokosmos des gesamten Universums“[30] . Weiter unterstreicht Nissiotis: „Die Liturgie ist das Herz des Gottesdienstes als die Wirkung der Gnade Gottes ... Die Orthodoxen müssen alle Dogmatik auf die eucharistische Gemeinschaft und auf das Bewußtsein der Kirche, das in der versammelten gottesdienstlichen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, beziehen“[31] . Die Eucharistie bestimmt nicht nur die Dogmatik, sondern auch die Mission: „Mission ist die Kraft der eucharistischen Gemeinschaft ... Ein Orthodoxer würde sagen, daß es keine missionarische Bewegung ohne liturgische Wirksamkeit geben kann“[32] .

In der Ökumene vertrat Nissiotis die Meinung: „So gibt es weder eine Liebe ohne Doktrin noch eine Doktrin ohne Liebe“[33] . Die doppelte Aufgabe der ökumenischen Bewegung ist: „Erneuerung des inneren Lebens der Kirche und Engagement und Dienst der Kirche als die Eine in der Welt und für die Welt von heute, in voller Solidarität mit ihr“[34] . Was die Stellung der Orthodoxie in der Ökumene angeht, meinte Nissiotis: „Die Orthodoxie muß ein vollgültiger Gesprächsteilnehmer werden - und nicht ein Schiedsrichter zwischen Katholiken und Protestanten, wie es manche Phil-Orthodoxe wünschen würden zur Ehre der Orthodoxie - in einer Diskussion, die im Augenblick sehr verwestlicht ist. Ihr Standpunkt könnte der Kirche auf dem Weg zur Erneuerung und Wiedervereinigung helfen“[35].

Die Selbstbestimmung der Ostkirche wird folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Die orthodoxe Kirche ist keine Konfessionskirche mit besonderem Bekenntnis wie etwa die Kirchen, deren historische Existenz mit der Annahme einer speziellen Konfessionserklärung begann, nötig geworden durch die Tatsache, daß sie sich von einer Mutterkirche trennten oder sich aus Menschen bildeten, die die Mutterkirche verlassen hatten“[36] . So wird Treue zur eigenen Tradition mit Offenheit zur Ökumene kombiniert: „Das wichtigste Zeugnis der Orthodoxie wird also sein, daß es nur *eine*

---

[25] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 76.
[26] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 77.
[27] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 99.
[28] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 118.
[29] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 106.
[30] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 109.
[31] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 110.
[32] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 113.
[33] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 138.
[34] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 142.
[35] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 147.
[36] Ebd.

Kirche geben kann ... Dieses Zeugnis klingt ein wenig fremd und paradox für das westliche Christentum“[37] . Und er setzt seine Gedanken weiter fort: „So führt uns heute die Botschaft der Orthodoxie dazu, die historischen Ereignisse der Trennung soweit wie möglich zu minimalisieren und zwischen der Geschichte der Dogmen und der Tradition der Kirche zu unterscheiden ... Dies ist der dynamische Traditionsbegriff, der sich hinter der paradoxen Botschaft der Orthodoxie verbirgt: es gibt nur eine Kirche ... Das Adjektiv orthodox setzt kein Unterscheidungszeichen auf eine bestimmte Konfessionskirche; es bezieht sich auf das grundlegende Charakteristikum der einen katholischen und apostolischen Kirche“[38] .

In einem anderen Zusammenhang definiert Nissiotis seine eigene Stellung zur orthodoxen Teilnahme an der Ökumene: „Die Orthodoxen erwarten von den anderen Christen nicht, daß sie zur orthodoxen Konfession im engeren Sinne zurückkehren, sondern daß sie ihre eigene ‚Orthodoxie' an ihrem Orte als ein Teil der allgemeinen, katholischen und ungeteilten Kirche finden und darin bleiben“[39] . Zugleich mahnt er von der Gefahr eines gewissen Chauvinismus: „Das Selbstgenügen in der Absonderung, in dem nationalen, religiösen oder dogmatischen Chauvinismus muß überwunden werden zum Nutzen der gesamten Welt (Ökumene) mit gleichem Recht“ [40] .

Sein letztes Wort zu diesem Thema auf der allerletzten Seite seines Buches heißt: „Nicht Interkommunion sondern Kommunion ist das Ziel der einzelnen Kirchen, die die Wiedervereinigung erstreben“[41] . Ein solcher Grundsatz kann nur auf Grund seines personalistischen Ansatzes und seines pneumatologischen Einsatzes echt und recht verstanden werden. Die Kommunion, d.h. die Einheit in Freiheit, ist die Identität der Kirche und der Sinn der Ökumene.

---

[37] Ebd.
[38] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 148.
[39] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 234-235.
[40] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 229-230.
[41] *N. Nissiotis*, a.a.O., S. 244.

Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche: Chronik – Bewertung - Aussichten

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Einführung

Der theologische Dialog der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen Kirche, der im Mai 1980 angefangen und bis Juli 2000 angehalten hat, war, wie bekannt, Frucht der standhaften und gegenseitigen Beschlüsse der zwei Kirchen schon seit den 70er Jahren mit dem Ziel, die völlige dogmatische Einheit und kirchliche Gemeinschaft wiederherzustellen[1].

Schon bei der I. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1961) wurde das Thema der Beziehung der Orthodoxen zur Römisch-katholischen Kirche gründlich diskutiert[2]. In der II. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1963) wurde vor allem im Hinblick auf die bevorstehende Sendung orthodoxer Beobachter zum II. Vatikanischen Konzil ausdrücklich betont, dass „unsere östliche Orthodoxe Kirche der ehrenhaften Römisch-katholischen Kirche den Vorschlag macht, den Anfang des Dialoges zwischen den zwei Kirchen auf gleicher Ebene durchzuführen"[3]. Der gleiche Wunsch wurde von orthodoxer Seite auch während der III. Panorthodoxen Konferenz von Rhodos (1964) geäußert, die nach gründlicher Besprechung über das Thema des Dialoges zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche zu dem Entschluss gekommen ist, den verschiedenen orthodoxen Ortskirchen die Empfehlung zu geben, die „brüderliche

[1] Bezüglich dieses theologischen Dialoges siehe genauer *Chrysostomos (Gerasimos) Zafiris (Metropolit von Peristeri)*, Ὀρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 74 ff. Siehe auch *Chr. Zaphiris*, Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 32 (1983) 57.

[2] Siehe diesbezüglich Τὸ μήνυμα τοῦ Πανορθοδόξου Συνεδρίου τῆς Ρόδου, *Ekklesia* 38 (1961) 370. Siehe auch *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία – Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996, S. 19.

[3] Siehe Ἡ ἐν Ρόδῳ Πανορθόδοξος Σύσκεψις, *Ekklesia* 40 (1963) 517. Siehe auch *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 17; *Th. Nikolaou*, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique* (*Hg.*), Les dialogues oecuméniques hier et aujourd´ hui (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 213 ff.; *A. Kallis*, Von der Polemik zum „Dialog der Liebe", *Der Christliche Osten* 60 (2005) 325.

Beziehung zur Römisch-katholischen Kirche" zu fördern, so dass sich geeignete Voraussetzungen für den fruchtbaren Anfang „eines wahrhaftig theologischen Dialoges"[4] entwickeln können.

Von römisch-katholischer Seite aus hat die Wahl und Inthronisation von Papst Johannes XXIII. eine neue Epoche zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche eingeleitet, die durch das II. Vatikanum und besonders durch das daraus hervorgehende wichtige „Dekret über den Ökumenismus", bekannt als „Unitatis Redintegratio"[5], gekennzeichnet wurde. Der Nachfolger von Papst Johannes XXIII, Papst Paul VI., betonte in seinem Brief an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. (31. März 1965), „ein Anlass, der seinen seligen Vorgänger zur Einberufung des II. Vatikanischen Konzils geführt hat, war die Sorge, «ὅπως συμβάλῃ εἰς τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἑνότητος μεταξὺ ὅλων τῶν χριστιανῶν (= die Einheit zwischen allen Christen wiederherzustellen)"[6]. Von großer Bedeutung für die Entstehung des neuen Klimas war natürlich auch das Treffen zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem (5.-6. Januar 1965), das die jeweilige Aufhebung der Anathemata, die zwischen den Vertretern der beiden Kirchen bei dem Schisma von 1054 ausgerufen worden waren (7. Dezember 1965), zur Folge hatte, sowie die gegenseitigen Besuche des Papstes Paul VI. in Phanar (25. Juli 1967) und des Patriarchen Athenagoras I. in Rom (26. Oktober 1967)[7].

In dieser neu entstandenen Aufbruchsstimmung mit dem gemeinsamen Verlangen der zwei Kirchen, die Einheit wiederherzustellen, hat die IV. Panorthodoxe Konferenz

---

[4] Siehe *I. Karmiris,* Ἡ Γ΄ Πανορθόδοξος Διάσκεψις τῆς Ρόδου, *Ekklesia* 41 (1964) 635. Siehe auch *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 17 f.; *Th. Nikolaou,* Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.),* Les dialogues oecuméniques hier et aujourd´ hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 214; *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 21; *A. Kallis,* Von der Polemik zum „Dialog der Liebe", *Der Christliche Osten* 60 (2005) 327.

[5] Bezüglich der Bewertung des „Beschlusses über die Ökumenische Bewegung" des II. Vatikanums aus orthodoxer Sicht siehe die sehr interessanten Ansichten von Prof. G. Galitis, Th. Nikolaou und A. Vletsis: *G. Galitis,* Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen *OFo* 3 (1989) 167 ff.; *Th. Nikolaou,* Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *MThZ* 36 (1985), 110 ff.; *A. Vletsis,* Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht, in: *Chr. Böttigheimer - H. Filser (Hgg.),* Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für *Peter Neuner,* Regensburg 2006, S. 690 ff.

[6] Siehe Τόμος ἀγάπης. Vatican - Phanar (1958 - 1970), Rom - Istanbul 1971, S. 189. Siehe auch *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 25.

[7] Siehe Τόμος ἀγάπης. Vatikan - Phanar (1958 - 1970), Rom - Istanbul 1971, S. 108 ff.; 279ff.; 373 ff.; 410 ff. Bezüglich des neu entstandenen Klimas zwischen den zwei Kirchen siehe auch *Th. Nikolaou,* Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.),* Les dialogues oecuméniques hier et aujourd´ hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 214; *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 23 ff.; *A. Kallis,* Von der Polemik zum „Dialog der Liebe", *Der Christliche Osten* 60 (2005) 325 ff.; *I. Panagopoulos,* Ὀρθοδοξία καὶ Καθολικισμὸς ἐν Διαλόγῳ. Θεολογικαὶ παρατηρήσεις καὶ προοπτικαί, *Gregorios Palamas* 64/681 (1981) 70 und in deutscher Übersetzung: Orthodoxie und Katholizismus im Dialog. Theologische Erwägungen und Perspektiven, *Ostkirchliche Studien* 30 (1981) 303 ff.; *A. Vletsis,* Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht, in: *Chr. Böttigheimer - H. Filser (Hgg.),* Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für *Peter Neuner,* Regensburg 2006, S. 697 ff.

in Genf (1968) beschlossen, die Kontakte und Bekundung der brüderlichen Liebe und der gegenseitigen Ehrfurcht zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche mit dem Ziel aufrecht zu erhalten, die bestehenden Schwierigkeiten zwischen den beiden Kirchen zu beseitigen, damit ein fruchtbarer Dialog zustande kommen kann[8]. So wurde auf panorthodoxer Ebene der „Dialog der Liebe" eingeweiht, um ein Klima des gegenseitigen Vertrauens und des gegenseitigen Verstehens zwischen den zwei Kirchen herzustellen.

Der Dialog der Liebe, der vor allem auf kirchenpolitischer Ebene, durch gegenseitige Besuche hoher kirchlicher Würdenträger beider Seiten sowie durch die Rückgabe von heiligen Reliquien an die Orthodoxe Kirche, die jahrhundertelang im Westen aufbewahrt worden waren, konkretisiert wurde, konnte wichtige positive Ergebnisse erzielen, sodass ein geeignetes Klima für den Anfang eines richtigen theologischen Dialoges entstand[9]. Es ist charakteristisch, dass bei der gemeinsamen Deklaration, die während des offiziellen Besuches des Papstes Johannes Pauls II. beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. im Phanar (30. November 1979) verfasst wurde, beide Kirchenführer feststellten, dass „der Dialog der Liebe ... den Weg für ein besseres Verständnis zwischen den gegenseitigen theologischen Stellungen und so für eine neue theologische Arbeit und für neue Stellungnahmen bezüglich der gemeinsamen Vergangenheit unserer Kirchen eingeschlagen hat"[10], was sie dazu geführt hat, die gemeinsame öffentliche Ankündigung des Anfangs des theologischen Dialoges zu verkündigen, indem sie Folgendes unterstrichen: „Verlangend nur den Ruhm unseres Gottes, damit sein Wille geschehe, verkündigen wir wieder unseren standhaften Willen, alles in unserer Macht Stehende zu tun, um so schnell wie möglich die volle Einheit zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche wiederherzustellen, um gemeinsam die göttliche Eucharistie zu feiern"[11].

Nach der Aufstellung und Veröffentlichung des Kataloges bezüglich der Teilnehmer der Gemischten Theologischen Kommission für die Durchführung des theologischen Dialoges zwischen den beiden Kirchen wurde beschlossen, dass der Dialog offiziell mit der ersten Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission beginnen sollte, die anfangs auf Patmos und später auf Rhodos vom 29. Mai bis 4. Juni 1980 stattfand[12].

a) Die Konvergenz orthodoxer und römisch-katholischer Theologie in den Texten des theologischen Dialoges der ersten Dekade (1980-1990)

Nachdem die erste Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission die bisher erreichten Schritte des Dialoges der Liebe ausgewertet hatte, befasste sie

---

[8] Siehe *I. Karmiris,* Ἡ Ε΄ (sic) Πανορθόδοξος Διάσκεψις, *Ekklesia* 45 (1968) 408.

[9] Siehe. *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 20 ff.; *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 23 ff.

[10] Siehe *G. Martzelos - P. Hofrichter,* Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὀρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 55 ff.

[11] Siehe ebd.

[12] Bezüglich der Entscheidung, Patmos als Ort des Anfangs für den theologischen Dialog zu wählen, siehe *Chrysostomos Zafiris (Metropolit von Peristeri),* Ὀρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 431.

sich verständlicherweise besonders mit Prozessangelegenheiten, nämlich sowohl mit der Methodologie des Dialoges, als auch mit der Bestimmung der Themenbereiche, die die Kommission während der ersten Phase des Dialoges beschäftigen sollten. Es wurde nach Meinung der Gemischten Kommission für notwendig befunden, dass der Dialog in der bestehenden Phase bei jenen Punkten ansetzen sollte, bei welchen die beiden Kirchen einer Meinung sind, ohne damit auszusagen, dass Themen, in denen die Meinungen beider Kirchen auseinander gehen, nicht angesprochen werden sollten. Im Gegenteil, da gerade auf diese Art und Weise ein starkes Fundament errichtet wurde, welches bei den nächsten Schritten des Dialoges, in denen die Unterschiede zwischen den zwei Kirchen besprochen wurden, dazu beitrug, dass ebendiese Probleme leichter überwunden werden konnten.[13] Sehr passend bemerkt Professor Th. Nikolaou: „Bedenkt man die psychologischen Barrieren und die Voreingenommenheiten, aber auch die reellen kirchengeschichtlichen Schwierigkeiten und Enttäuschungen, mit denen dieser Dialog behaftet ist, so scheint mir der eingeschlagene Weg kirchenpolitisch klug und weiterführend. Dieser Weg ist aber auch theologisch sicher und erfolgversprechend ...“[14].

Als eines der Themen, auf das sich die beiden Kirchen einigen können, wurde das Thema der Sakramente angesehen. Diesbezüglich wurde ein gemeinsames Dokument verabschiedet, welches die Grundlage und den Rahmen für die erste Phase des Dialoges bildete. Nach ausführlichen Diskussionen wurde beschlossen, dass das Thema, mit dem sich der Dialog beschäftigen sollte, folgendermaßen lauten sollte: „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Trinität“[15]. An dieser Stelle möchte ich erwähnen, dass dieses grundlegende Dokument für manche Orthodoxe als vollkommen geeignet für den Anfang des Dialoges angesehen wurde, es von anderen jedoch besonders aus dogmatischer Sicht als ungeeignet befunden wurde[16]. Zufriedenstellende Antworten auf solche Vorbehalte gab Prof. Ioannis Zizioulas, der jetzige Metropolit von Pergamon[17].

Das Problem, das vor allem die Interorthodoxe Kommission beschäftigt und das von Anfang an eine negativ aufgeladene Stimmung bezüglich des Fortgangs des Dialoges verursacht hatte und die Fortführung des Dialoges gefährdete, war das

---

[13] Vgl. a.a.O., S. 853ff.; 876 f. Siehe auch *Chr. Zafiris,* Ἡ ἔναρξις τοῦ ἐπισήμου θεολογικοῦ διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς εἰς Πάτμον καὶ Ρόδον (29 Μαΐου – 4 Ἰουνίου 1980), *Episkepis* 233 (1980), 4 f.; *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 51 ff.; *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία – Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki – Athen 1996,S. 43 f.; *Gr. M. Liantas,* Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 147 ff.

[14] Siehe *Th. Nikolaou,* Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.),* Les dialogues oecuméniques hier et aujourd´ hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 218.

[15] Siehe dies bezüglich *Chrysostomos Zafiris (Metropolit von Peristeri),* Ὀρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 450 ff. und *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 52 ff.

[16] Siehe z.B. die Vorbehalte des Metropoliten von Peristeri *Chrysostomos Zafiris,* a.a.O., 589 ff.

[17] Siehe diesbezüglich *Gr. M. Liantas,* Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 149 f.

Problem der Unia und damit zusammenhängend das Problem der Teilnahme der Unierten als Mitglieder der römisch-katholischen Vertretung[18]. Schließlich wurde die Angelegenheit - auf Vorschlag der orthodoxen Seite - in der gemeinsamen Erklärung, die während der Vollversammlung verlesen wurde, geregelt. Dabei wurde ausdrücklich betont, dass a) „die Anwesenheit römisch-katholischer Unierter östlicher Zugehörigkeit in der Vertretung der römisch-katholischen Seite nicht bedeuten kann, dass die Unia von orthodoxer Seite aus anerkannt ist", und b) „das Thema der Unia ein offenes Problem bleibt, welches den Dialog weiterhin beschäftigen wird"[19].

Wenn man die erste Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission von orthodoxer Seite aus bewertet, muss man betonen, dass trotz ihres rein prozessartigen Charakters und der bestehenden Probleme ihr Erfolg offensichtlich und unzweifelhaft ist[20]. Im diesbezüglichen Bericht, den der Präsident der Orthodoxen Theologischen Kommission und Vizepräsident der Gemischten Kommission, Erzbischof von Australien S.E. Stylianos und Prof. Johannes Zizioulas im Ökumenischen Patriarchat eingereicht haben, heißt es: „Und nur das Ereignis als solches, nämlich die Zusammenkunft, ist in seiner Struktur und in seinem Charakter nicht nur akademisch, sondern auch kirchlich; denn nach so vielen Jahrhunderten der Entfremdung und der zahlreichen Feindschaften ist allein diese Versammlung im Rahmen des vor einigen Jahren angefangenen Dialoges der Liebe Grund genug, um sie als erfolgreich und gleichzeitig als historisches Ereignis zu bezeichnen"[21].

Die zweite Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission kam in München vom 30. Januar bis zum 6. Juli 1992 zusammen und beschäftigte sich mit dem Thema, das schon auf Rhodos bestimmt worden war: „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Heiligen Trinität". Die Gespräche stützten sich auf den Text, der von der Gemischten Koordinationskommission verfasst worden war, die sich zu diesem Zweck vom 25. bis zum 30. Mai 1981 in Venedig getroffen hatte (Text von Venedig)[22]. Schließlich entstand eine Fassung, die die

---

[18] Siehe *Chrysostomos Zafiris (Metropolit von Peristeri)*, Ὀρθοδοξία καὶ Ρωμαιοκαθολικισμός. Ὁ ἀρξάμενος Θεολογικὸς Διάλογος. Γεγονότα καὶ σκέψεις, *Theologia* 53 (1982) 442 ff.

[19] Siehe *Chrysostomos Zafiris*, a.a.O., 445 ff.

[20] Siehe auch *Chrysostomos Zafiris*, a.a.O., S. 607 ff.; *N. Schiwaroff*, Der offizielle theologische Dialog der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche hat begonnen, *Ökumenisches Forum* 3 (1980) 103 f.; *Th. Nikolaou*, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.)*, Les dialogues oecuméniques hier et aujourd' hui (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 214 f.; *V. Ionita*, Kontraste und Chancen des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Katholiken, in: M. *Schneider - W. Berschin (Hgg.)*, Ab Oriente et Occidente (Mt. 8, 11). Kirche aus Ost und West, Gedenkschrift für Wilhelm Nyssen, St. Ottilien 1996, S. 206 ff.

[21] Siehe *Stylianos (Erzbischof von Australien) - Ioannis Zizioulas*, Ἔκθεσις περὶ τῆς Α΄ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία (Πάτμος - Ρόδος 1980), Athen 6.6.1980, S. 15. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 157.

[22] Siehe Μόναχον: Αἱ ἐργασίαι τῆς Β΄ ἐν ὁλομελείᾳ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς, *Episkepsis* 277 (1982) 2 ff.; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 57 ff.; *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 45; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν

Vorschläge des Textes von Venedig beinhaltete, welche von beiden Seiten her als ein wahrhaft in sich geschlossener und gleichgewichtiger Text betrachtet werden kann, „dessen Bedeutung als ein gemeinsames theologisches Fundament, auf dem von diesem Augenblick an alle Themen im Dialog diskutiert werden können, von allen Mitgliedern anerkannt wurde“[23].

Der von da an bekannte „Text von München“ wird in eine recht kurze Einführung und drei Hauptteile gegliedert.

In seiner Einführung werden ein paar grundlegende Erklärungen geliefert, welche sich auf den Inhalt des Textes beziehen. „Wir wurden ersucht“, wird betont, „mit den Punkten zu beginnen, die uns einen. Indem wir diese Punkte im Gespräch entwickeln, werden wir uns von Innen heraus und progressiv an alle diese Themen annähern können, in denen wir nicht übereinstimmen. Wir möchten mit dem vorliegenden Text zeigen, dass wir mit diesem Schritt gemeinsam einen Glauben bekennen, welcher die Fortsetzung des Glaubens der Apostel ist. Das gemeinsam verfasste Dokument stellt einen ersten Schritt dieses Versuches dar ... Die Tatsache, dass es sich hier um einen ersten Schritt handelt - der sich dem Mysterium der Kirche nur von einer Seite aus annähert - zeigt, dass viele Punkte noch nicht bereit sind besprochen zu werden. Diese können in den nächsten Stadien des Dialoges besprochen werden ...“[24].

Der erste Abschnitt des Textes bezieht sich auf die sakramentale Natur des Mysteriums Christi, auf die Heilige Eucharistie als Sakrament von Christus selbst, auf die Heilsökonomie Christi, die, wie betont wird, nicht unabhängig vom Heiligen Geist existieren kann, auf die Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie, ohne dass jedoch die Mysterien der Taufe und der Firmung außer Acht gelassen wurden, schließlich auf das Wirken des Heiligen Geistes während der Heiligen Eucharistie, das sich bei der „Verwandlung“ der heiligen Gaben in Leib und Blut Christ während der „Epiklese“ in der Heiligen Liturgie vollzieht.

Im zweiten Abschnitt wird die örtliche Dimension der Kirche in der Geschichte besprochen, in der sich, bei der Eucharistiefeier der einzelnen Ortskirchen, die Kirche als Leib Christi, als das Mysterium der Einheit nach dem Vorbild der trinitarischen Kommunionsgemeinschaft verwirklicht und offenbart, als eine eschatologische, kerygmatische, diakonische und geistliche Gemeinschaft, in der der Bischof als Liturg und Garant der Einheit und der Apostolizität vorsteht. Dieser vertritt die Ortskirche auf der Gemeinschaftsebene der Kirchen und fungiert als Bindeglied zu den jeweils anderen Ortskirchen.

Im dritten Abschnitt wird betont, dass die Kirche eine Einheit ist, da der Leib Christi eins ist. Die Ortskirche, welche die Eucharistie durch den Bischof feiert, ist nicht nur ein Teil des Leibes Christi. Die Vielfältigkeit der örtlichen Versammlungen trennt die Kirche nicht, sondern zeigt im Gegenteil ihre mystische Einheit. Die

---

(Diss.), Thessaloniki 2005, S. 160 f.

[23] Siehe *Stylianos (Erzbischof von Australien) - Ioannis Zizioulas*, Ἔκθεσις ὡς πρὸς τὴν Β΄ Συνέλευση τῆς ὁλομελείας τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Μόναχο 1982), Athen 30.07.1982, S. 10. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 161 f.

[24] Siehe *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 46; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 157.

Ökumenizität und Ortsgebundenheit der Kirche kommen mystisch in der Eucharistie zusammen aufgrund der Tatsache, dass sich die katholische (gesamte) Kirche durch die Eucharistiefeier der einzelnen Ortskirchen offenbart. Damit sich die Ortskirche, welche die Eucharistie feiert, wahrhaftig in eucharistischer Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen befindet, muss einerseits das Mysterium der Kirche, welches im Rahmen der Ortskirche gelebt wird, mit dem Mysterium, das in der frühchristlichen Kirche gefeiert worden ist, vollkommen übereinstimmen, und andererseits muss die gegenseitige Anerkennung zwischen den einzelnen Ortskirchen spürbar sein. Da sich die eine und einzige Kirche als Mysterium auf der Ebene der Ortskirche verwirklicht, kann kein Bischof die Fürsorge für seine eigene Kirche von der Fürsorge für die Gesamtkirche innerhalb der Ökumene trennen. Der Überblick über die Gesamtkirche wird vom Heiligen Geist nicht einfach der Gesamtheit der örtlichen Bischöfe aufgetragen, sondern ihrer Gemeinschaft untereinander, die gemäß der Tradition durch die synodale Institution zum Ausdruck kommt[25].

An dieser Stelle möchte ich mich mit einigen Stellen dieses Textes, die aus orthodoxer Sicht sehr wichtig sind, genauer befassen und gleichzeitig manche Bemerkungen machen:

a) Im Zusammenhang mit dem Werk des Heiligen Geistes während der Göttlichen Liturgie bezieht sich der Text auf die Herkunft des Heiligen Geistes aus dem Vater, indem er eine Formulierung vermeidet, welche die Lehre des Filioque deutlich ausdrücken könnte. Das bedeutet also, dass eine Abfassung formuliert wurde, welche von beiden theologischen Traditionen vollkommen anerkannt werden konnte. So wird charakteristisch erläutert: „Ohne dass wir die Probleme, die es zwischen dem Osten und dem Westen bezüglich der Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist gibt lösen möchten, sind wir in der Lage, gemeinsam zu bekennen, dass der Geist vom Vater ausgeht (Joh 15,26), welcher die einzige Quelle innerhalb der Trinität ist und welcher den einen Geist gesendet hat, der uns zu seinen Söhnen macht (Röm 8,15). Da er ebenfalls der Geist des Sohnes ist (Gal 4,6), wird er uns besonders in der Eucharistie durch den Sohn, auf dem er (der Geist) ruht, in Zeit und Ewigkeit gesendet“[26]. Diese Übereinkunft in den Formulierungen, welche die einzige annehmbare Lehre bezüglich des „Hervorkommens“ des Heiligen Geistes nach östlicher Tradition ist, ist unzweifelhaft[27].

b) Im Text wird ebenfalls die „Wandlung“ der heiligen Gaben in Leib und Blut Christi behandelt und dies sogar nach der „Epiklese“[28], was an sich mehr der orthodoxen liturgischen und dogmatischen Tradition entspricht[29] und nicht so sehr der

---

[25] Siehe *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 50; *D. Salachas*, a.a.O., S. 157 ff.

[26] Siehe *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 50; *D. Salachas*, a.a.O., S. 159.

[27] Siehe *J. Damaskenos*, De fide orthodoxa 7: *PG* 94, 805 B; 8: *PG* 94, 821 BC; 13: *PG* 94, 856 C - 857 A. Siehe auch *Joh. Chrysostomos*, (spur.), De sacrosancta Trinitate 6: *PG* 77, 1140 AB.

[28] Siehe *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 49 f.; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico “s. Nicola” padri domenicani, Bari 1994, S. 159.

[29] Siehe genauer den Segen der Epiklese in der Liturgie des Heiligen Johannes des Chrysostomos (nach dem Kodex Barberinus), in *F. E. Brightman*, Liturgies Eastern and Western, Vol. I. (Eastern Liturgies), Oxford 1896, S. 330: «...καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Ἀμήν. Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Ἀμήν“, sowie auch die erwähnten Stellen des Heiligen Johannes von Damaskus, der die

römisch-katholischen Praxis, in der durch den Einfluss der scholastischen Theologie und mit der Grundlage, wie bekannt ist, der aristotelischen Metaphysik von der „Transsubstantiation", sogar während des Ausrufes der Einsetzungsworte beim Sakrament der Eucharistie, gesprochen wird[30].

c) Wahrhaft gewichtige Bedeutung weist der Text von München in einem Bereich auf, der sehr positive Auswirkungen für eine erfolgreiche Perspektive des theologischen Dialoges darstellt, nämlich der ekklesiologische Fortschritt, der zum ersten Mal von römisch-katholischer Seite in einem offiziellen theologischen Dokument erscheint. Die römisch-katholische Theologie stimmt an dieser Stelle mit der orthodoxen Theologie vollkommen überein. Die eucharistische Ekklesiologie ist, so wie es die neuere Wissenschaft bewiesen hat, ein wesentlicher und charakteristischer Bestandteil der einen und unzertrennlichen Kirche und vor allem der orthodoxen Tradition[31], die das Fundament für die Lösung jeglicher ekklesiologischer Probleme im erwähnten Text bildet[32].

An dieser Stelle möchte ich unterstreichen, dass der im Text weit verstreute Sinn der Kirche als örtliche eucharistische Versammlung einen wichtigen Fortschritt von Seiten der römisch-katholischen Theologie darstellt[33]. Sehr passend hat Prof. G. Mantzaridis festgestellt, dass diese Tatsache, nämlich die Definition der Kirche als örtliche eucharistische Versammlung, aus orthodoxer Sicht sehr wichtig ist, da „diese These nicht ohne weiteres mit der traditionellen römisch-katholischen Ekklesiologie in Einklang gebracht werden kann. Wollte man aus dieser These Konsequenzen ziehen, dann könnte man den Papst nur noch als *primus inter pares* bezeichnen"[34].

Außerdem ist die Erhebung der Bedeutung der Eucharistie als Errichtung, Erscheinung und Einheit der Kirche[35], die den Eckstein für die orthodoxe

---

gesamte Orthodoxe Lehre zusammenfassend darstellt: *J. Damaskenos*, De fide orthodoxa 86: *PG* 94, 1141 A - 1145 A. Siehe auch *P. Rodopoulos*, Ὁ καθαγιασμὸς τῶν δώρων τῆς Θείας Εὐχαριστίας κατὰ τὰ λειτουργικὰ κείμενα καὶ τὰς μαρτυρίας τῶν ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, Thessaloniki 1968, S. 17 f.; 33 ff.

[30] Siehe *G. L. Müller*, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg im Br. - Basel - Wien 1995, S. 695 ff. Siehe auch *N.A. Matsoukas*, Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β΄. Ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστης, Thessaloniki 1985, S. 486 ff.

[31] Siehe diesbezüglich *I. Zizioulas*, Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, Athen ²1990; *Ders.*, Εὐχαριστίας Ἐξεμπλάριον, ἤτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικὰ καὶ Εὐχαριστιακά, Megara 2006; *Ders.*, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church (Contemporary Greek theologians Series 4), New York 1985; *J. - M. R. Tillard*, Chair de l' Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, (Colextion „Cogitatio Fidei" No 168), Cerf 1992 ; *Ders.*, L'Èglise locale, Ecclésiologie de communion et chatolicité (Collection „Cogitatio Fidei" No 191), Les Èditions du Cerf 1995.

[32] Vergl. auch *G. Galitis*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen *OFo* 3 (1989) 174; *A. Vletsis*, Quo vadis Ökumene? 40 Jahre Ökumenismusdekret und der orthodox-katholische Dialog. Rückblick und Perspektiven aus orthodoxer Sicht, in: *Chr. Böttigheimer - H. Filser (Hgg.)*, Kircheneinheit und Weltverantwortung, Festschrift für Peter Neuner, Regensburg 2006, S. 700.

[33] Siehe *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 51 f., 57 f.; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 160f., 163 f.

[34] Siehe *G. Mantzaridis*, Betrachtungen über den Text von München in : *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.)*, Les dialogues oecuméniques hier et aujourd' hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), S. 253 f.

[35] Siehe *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 47 ff. ; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa

Ekklesiologie darstellt, sehr bedeutend; diese stellt für die römisch-katholische Theologie in der Tat eine Neuheit dar mit der Konsequenz, dass diese nun das Thema der Ekklesiologie auf charismatische und sakramentale und nicht mehr auf personell-juristische oder institutionelle Grundlagen stützt und dahingehend betrachtet.

Auch die Betonung darauf, dass die Fürsorge für die gesamte ökumenische Kirche nicht nur einem Bischof zukommt, sondern jedem Ortsbischof, und somit die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander voraussetzt, die durch die Synodalität ausgedrückt wird[36], stellt die grundlegende Voraussetzung für eine erneute Überprüfung der „Primatsfrage" und des „Unfehlbarkeitsdogmas" auf der Ebene der Ekklesiologie der alten und ungeteilten Kirche dar.

Allgemein könnte man sagen, dass die Theologie des Textes von München einen sehr hoffnungsvollen Weg für den theologischen Dialog eröffnet, indem dieser das Vertrauen erweckt, dass das theologische Erbe der alten und ungetrennten Kirche dazu beitragen kann, sogar diejenigen Punkte zu überwinden, die auf den ersten Blick unüberwindbar für die zwei Kirchen untereinander zu sein scheinen. Aus dieser Sicht ist die Bemerkung meines Kollegen Prof. Th. Nikolaou gerechtfertigt, der die wichtige Bedeutung des Textes von München für den ökumenischen Dialog nicht so sehr auf theologischer sondern eher auf psychologischer Ebene festsetzt[37]. Er stellt dennoch fest, dass „der Text auch theologisch gewichtig ist, wie er insgesamt grundlegende dogmatische Aussagen enthält, die von der alten Kirche her gemeinsam gemacht werden". Genau aus diesem Grund können „diese Aussagen orthodoxerseits mit Freude zur Kenntnis genommen werden"[38].

Die dritte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission kam in Chania auf der Insel Kreta zwischen dem 30. Mai und dem 8. Juni 1984 zusammen, um sich mit einem Text, der im Voraus von drei verschiedenen Gemischten Kommissionen verfasst wurde, zu beschäftigen. Das Thema des Textes lautete: „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche". Dieser Text stützt sich direkt auf den Text von München und bildet im Wesentlichen eine Fortsetzung dessen. Gegen bestimmte Stellen gab es von mancher Seite her Einwände sowie auch gewichtige Bemerkungen, denen jedoch im Rahmen der Vollversammlung von Chania keine Beachtung geschenkt werden konnte. Aus diesem Grunde wurde beschlossen, den Text nach seiner endgültigen Abfassung erst in der nächsten, also der vierten Vollversammlung, im Plenum zur Verabschiedung einzureichen[39]. Obwohl es nicht, wie beabsichtigt, zur Einreichung des Textes von Chania kam, wurde trotzdem, wie dies auch aus der offiziellen Stellungnahme der Vertreter des Ökumenischen Patriarchates klar wird, „für alle verständlich, dass man

---

cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 158 ff.

[36] Siehe *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 60 f. ; *D. Salachas*, a.a.O., S. 165 f.

[37] Siehe *Th. Nikolaou*, Gesamtwürdigung der Methode und der Ergebnisse der bilateralen Dialoge, in: *Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique (Hg.)*, Les dialogues oecuméniques hier et aujourd´ hui, (Les études théologiques des Chambésy 5), Chambésy 1985, S. 223.

[38] Siehe *Th. Nikolaou*, a.a.O, S. 224.

[39] Siehe Ἡ Ὁλομέλεια τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου Ὀρθοδόξων - Ρωμαιοκαθολικῶν εἰς Κρήτην, *Episkepsis* 317 (1984) 10; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 70 ff.; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 170 ff.

für wichtige theologische Gespräche zusammen gekommen ist, die nicht nur zum gegenseitigen Kennenlernen beitragen, sondern auch großer Vorsicht und Geduld bedürfen, damit der Dialog nicht zu einem unfruchtbaren akademischen Gespräch wird und auf diese Weise auch das angestrebte heilige und tatsächliche Ziel vergessen wird"[40].

Die vierte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission traf in zwei verschiedenen Phasen in Bari zusammen: die 1. Phase dauerte vom 29. Mai bis zum 7. Juni 1986 und die 2. Phase vom 9. bis zum 16. Juni 1987.

Während der 1. Phase der Vollversammlung in Bari wurden die Arbeiten der gemischten Kommission trotz des Einwandes von orthodoxer Seite, der eine Reaktion auf eine Handlung des Vatikans war, eine Ausstellung byzantinischer und nachbyzantinischer Ikonen mit dem Titel: „Ausstellung der slavomakedonischen Kunst" organisiert zu haben, wobei es sich um Ikonen aus der schismatischen Kirche von Skopia (FYROM) handelte, fortgesetzt. Jedoch konnte der Text von Kreta in seiner endgültigen Abfassung wegen der Abwesenheit vieler orthodoxer Vertreter nicht zur Abstimmung eingereicht werden[41]. Deshalb wurde diese Abstimmung auf die 2. Phase der Vollversammlung, die ein Jahr später -ebenfalls in Bari- stattfand, verlegt. Die Probleme, die während der 1. Phase aufgetaucht waren, haben, wie schon mein Kollege Prof. Feidas festgestellt hat, die verantwortlichen Vertreter beider Kirchen beunruhigt, nicht nur, weil dadurch Unannehmlichkeiten während des Dialoges entstanden waren, sondern auch, weil durch diese Art und Weise ein Klima der Gegensätze aufgekommen war, das dem „Dialog der Liebe" die positive Ausstrahlung entzogen und so einen Schatten über die kirchlichen Beziehungen geworfen hat[42].

Die 2. Phase der Versammlung von Bari fiel auf die Zeit nach der Einberufung der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/Genf, 28. Oktober - 6. November 1986), bei der grundlegende Entscheidungen über die Thematik und die Methoden im Hinblick auf den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche besprochen wurden, die von nun an maßgeblich sein würden. Das wesentliche Werk der Versammlung war schließlich die Abstimmung über das gemeinsam verfasste Dokument mit dem Thema: „Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche", das als eine Fortsetzung des Textes von München angesehen wird[43].

---

[40] Siehe Ἔκθεσις περί τῆς Γ΄ Συνελεύσεως τῆς ὁλομελείας τῆς Μικτῆς Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου τῆς Ὀρθοδόξου μὲ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία (Χανιά - Κρήτη 1984), Athen 15.06.1984, S. 15. Siehe auch *Gr. M. Liantas,* Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 174.

[41] Siehe Ἡ 4η ἐν Ὁλομελείᾳ συνεδρία τῆς Μικτῆς ἐκ θεολόγων Ἐπιτροπῆς Διαλόγου Ὀρθοδόξων - Ρωμαιοκαθολικῶν στὸ Bari, *Episkepsis* 359 (1986) 3; *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 88 ff.; *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 81 ff.; *Gr. M. Liantas,* Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, 175 ff.

[42] Siehe *Vlassios I. Pheidas,* Θεολογικός διάλογος μεταξύ Ὀρθοδόξου καί Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, *Ekklesiastiki Aletheia* (16.01.1987) 3.

[43] Siehe Ἡ Δ΄ Συνέλευση τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Μπάρι, 9 - 16 Ιουνίου 1987). Κοινὸν Ἀνακοινωθέν, *Episkepsis* 382 (1987) 10; *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter

Der Text von Bari umfasst 53 Paragraphen, die sich in eine Einführung und in zwei Hauptteile gliedern. In der Einführung wird das Thema der Beziehung zwischen dem Glauben und der sakramentalen Kommunion besprochen, wobei betont wird, dass die sakramentale Kommunion nicht ohne die Gemeinschaft im Glauben möglich sei. Die Einheit im Glauben wird als Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten angesehen und betrifft besonders das Sakrament der Heiligen Eucharistie. Im ersten Teil, der die Überschrift „Glaube und Gemeinschaft in den Sakramenten" trägt, werden grundlegende Themen zur Wiederherstellung der vollen Einheit behandelt. Dies sind 1) das Bekenntnis des einen Glaubens als Geschenk Gottes und als freie Antwort des Menschen, 2) der liturgische Ausdruck des Glaubens durch die Sakramenten, 3) der Zusammenhang der Sakramente mit dem Heiligen Geist, 4) die Formulierung des Glaubens (die Glaubensbekenntnisse) im Verhältnis zu den Sakramenten, 5) die Voraussetzungen für die Gemeinschaft im Glauben, 6) die Beziehung zwischen dem wahren Glauben und der Gemeinschaft in den Sakramenten und 7) die Einheit der Kirche als Offenbarung der Einheit im Glauben und in den Sakramenten. Der zweite Hauptteil handelt von den Sakramenten der christlichen Initiation, also der Taufe, der Firmung und der Heiligen Eucharistie sowie von deren Beziehung untereinander und zur Einheit der Kirche, wobei auch die existierenden Unterschiede in der liturgischen Praxis der beiden kirchlichen Traditionen erwähnt werden[44].

Von orthodoxer Seite aus sind die Kommentare zu diesem Text meist positiver Art, da erkannt wurde, dass die Theologie des Textes von München noch weiter vorangetrieben wird, mit dem Ergebnis, dass sich die römisch-katholische der orthodoxen Theologie mehr annähert.

Aus orthodoxer Sicht ist sehr bedeutend, dass schon von Anfang an im Text betont wird, dass die Einheit im Glauben Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie ist (§ 2)[45]. Prof. G. Galitis bemerkt dazu charakteristisch: „Was der Text sagen will, ist, dass es keine gemeinsame Feier der Eucharistie, also keine sakramentale Gemeinschaft, die identisch mit der Einheit der Kirche ist, geben kann ohne Gemeinschaft im Glauben (§ 3, Kap. 5.6). Der Glaube wird auf diese Weise nicht als ein privates Anliegen, sondern als kirchliches Geschehen (§ 2) verstanden, das in der Liturgie seinen Ausdruck findet (2. Kapitel)"[46].

Neben diesem wichtigen Thema werden in dem Text auch viele weitere wichtige theologische Punkte angesprochen, die eine bewusste Entfernung der römisch-katholischen Theologie von den traditionellen theologischen Ansichten ihrer

---

e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 95 ff.; *Gr. M. Liantas,* Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 179 ff.

[44] Siehe *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S.167 ff.; *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 86 ff.; *G. Martzelos - P. Hofrichter,* Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὀρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 60 ff.

[45] Siehe ebenfalls auch *G. Tsetsis,* The Question of Christian unity in the bilateral dialogues of the Orthodoxe Church, in: Seventh Forum on bilateral Dialogues (1994 - 1997), (Faith and Order Paper No 179), WCC Publications, Geneva 1999, S. 29 f.

[46] Siehe *G. Galitis,* Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, *OFo* 3 (1989) 174.

scholastischen Vergangenheit zeigen. Besonders hebt dies wieder Prof. G. Galitis hervor: „Ferner muß man den Gebrauch einer traditionellen bzw. patristischen Terminologie begrüßen, die eine Annäherung zur orthodoxen Denkweise bedeutet. So wird z.B. der trinitarische (§ 15), doxologische (§ 30) und soteriologische (§ 31) Charakter des Glaubens wie auch der ungebrochene Zusammenhang der Überlieferung betont und über die Vergöttlichung des Menschen und die Verklärung der Schöpfung gesprochen“[47]. Wertzuschätzen ist laut Prof. G. Galitis auch die Tatsache, dass im Text die „Unfehlbarkeit“ auf die Ökumenische Synode und nicht auf eine Person, wie z.B. den Papst, bezogen wird. Trotz der Gegebenheit, dass seiner Meinung nach diese Formulierungen nicht sehr genau sind und verschiedenen Interpretationen offenstehen, da die Unfehlbarkeit des Papstes *expressis verbis* nicht ausgeschlossen wird, ist dennoch die Tatsache, dass ein Mitglied der Römisch-katholischen Kirche im Bewusstsein der kirchenhistorischen Voraussetzungen zu einer solchen Aussage bereit ist, ein Fortschritt und eine große Hoffnung für die Zukunft[48].

Ebenfalls betont der selige Professor Joh. Kalogirou seine Ansicht, dass dieser Text besonders die Einheitsbestrebungen der beiden Kirchen vorantreibt. „Diese Förderung“, wie er sagt, „versichert, dass die Einheit (und mit dieser Einheit gelungene und ausdrucksreiche kirchliche Fülle) sich nicht mehr - auch von römisch-katholischer Seite aus- auf das Thema des Bischofs von Rom bezieht. Das Verlangen nach einer Übereinkunft in den Themen, die sich auf die Einheit beziehen, wird nun definitiv - zumindest im Text - auf der Grundlage der Beziehung zwischen Glauben und sakramentaler Gemeinschaft gestellt. Aus diesem Grund wird im Text ein durchdachter und erfolgreicher theologischer Versuch übernommen, eine Formulierung über die Lehre der Sakramente zu finden, die sich auf die gemeinsame Tradition, den gemeinsamen Glauben und die gemeinsame überlieferte Ausdrucksweise der Kirche, die den gemeinsamen Glauben bezeugt, stützt“[49].

Trotz der Themenbereiche, in denen die zwei theologischen Traditionen übereinstimmen, ist es wichtig zu erwähnen, dass der Text sich auch, und sogar zum ersten Mal in diesem Umfang, auf Punkte bezieht, welche die zwei Kirchen trennen. Es handelt sich hierbei um die Unterschiede zwischen den drei Sakramenten der christlichen Initiation untereinander (§ 48, 50, 51). Dennoch sind wir der Meinung, dass diese Stelle des Textes sehr wichtig ist, da somit für die beiden im Dialog befindlichen Kirchen auch das Bild nach außen getragen wird, dass trotz des Bestrebens nach Überwindung der trennenden Unterschiede nicht alles reibungslos und ohne Probleme abläuft. Wir möchten hier sogar betonen, dass die Erwähnung dieser Probleme sehr wichtig und hilfreich ist, da sie den Dialog vor zu großen Hoffnungen sichern kann, die seinem Weg und dem erwünschten Ziel schaden könnten[50].

---

[47] Siehe ebd.

[48] Siehe ebd.

[49] Siehe *I. Kalogirou,* Ἡ οἰκουμενική μαρτυρία τῆς Ὀρθοδοξίας. Ἀπὸ τὸ ἀρχέγονον χριστιανικὸν μαρτύριον πρὸς τὸν πατερικὸν διάλογον καὶ τὴν κατὰ τὸ παρὸν ἀξιοποίησιν αὐτοῦ διὰ τὴν χριστιανικὴν ἑνότητα, in: *Metropolie der Schweiz* (Hg.), Ἀναφορὰ εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914 - 1986, Bd. 3, Genf 1989, S. 60 f.

[50] Siehe *G. Galitis,* Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen *OFo* 3 (1989) 174 f. An dieser Stelle siehe auch *I. Panagopoulos,* Ὁ θεολογικός διάλογος τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς. Κριτικὴ ἐκτίμηση τῶν ἐπισήμων κειμένων του, *Epistimonike Parousia Estias Theologon Chalkes* 3 (1994) 516 ff.

Schließlich erachte ich auch die Schlussfolgerungen des Textes, die Bezug nehmen auf die Beschlüsse der Synode von Konstantinopel 879-880, dass „jeder Thron seine alten Gewohnheiten und Traditionen beibehalten kann" als sehr bedeutend (§ 53). Wie Prof. G. Galitis sehr richtig bemerkt hat, kann dieser Paragraph aus orthodoxer Sicht die Grundlage für ein Abkommen sowohl in den dogmatischen als auch in den praktischen Fragen und Differenzen bilden, vorausgesetzt natürlich, dass diese sich nicht gegen die dogmatische Lehre der Kirche wenden[51].

Die fünfte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission traf im finnischen Neu Valamo vom 19. bis zum 27. Juni 1988 zusammen und beschäftigte sich mit der Verabschiedung des gemeinsamen Textes, der sich mit dem Thema „Das Sakrament des Priesteramtes auf der sakramentalen Grundlage der Kirche, und besonders die Wichtigkeit der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes", wie es schon während der dritten Vollversammlung in Chania auf Kreta bestimmt worden war[52].

Der Text gliedert sich in eine Einführung und vier Kapitel, welche insgesamt 55 Paragraphen umfassen. Die Überschriften der vier Kapitel lauten: a) Christus und der Heilige Geist, b) Das Priesteramt in der Heilsökonomie, c) Das Amt des Bischofs, des Priesters und des Diakons und d) Die apostolische Sukzession[53]. So wie es in der Gemeinsamen Erklärung verlautbart wird, ist es nicht der Sinn dieses Textes „eine vollkommene und in sich geschlossene systematische Theologie über dieses Thema zu liefern. Der Text stellt vielmehr Überlegungen dar über die verschiedenen Seiten der sakramentalen Weihe und über die Struktur der Kirche und der apostolischen Sukzession, die entweder auf Widerspruch oder Zustimmung der beiden Kirchen stoßen"[54].

Nach den Schlussfolgerungen von Prof. Joh. Panagopoulos „sucht der dritte Text des theologischen Dialoges auf beschreibende Weise die gemeinsamen Traditionen der Kirche herauszustreichen, betreffend der Stellung und der Rolle des Priesteramtes im Allgemeinen in der Struktur der Kirche. Die Erforschung dieses Themas kann nur auf

---

[51] Siehe *G. Galitis*, Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, *OFo* 3 (1989) 175.

[52] Siehe Ἡ Ε΄ Γενικὴ Συνέλευση τῆς Διεθνοῦς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Episkepsis* 403 (1988) 7 f.; Κοινὸ κείμενο τῆς Διεθνοῦς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Νέο Βαλαμο, 26 Ιουνίου 1988), *Episkepsis* 404 (1988) 9; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 132 ff.; *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 108 f.; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 192 f.

[53] Siehe Κοινὸ κείμενο τῆς Διεθνοῦς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Νέο Βάλαμο, 26 Ιουνίου 1988), *Episkepsis* 404 (1988) 10 ff.; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 178 ff.; *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 110 ff.; *G. Martzelos - P. Hofrichter*, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὀρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 72 ff.

[54] Siehe Ἡ Ε΄ Γενικὴ Συνέλευση τῆς Διεθνοῦς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς καὶ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Episkepsis* 403 (1988) 8; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "St. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 211.

der Grundlage des eucharistischen Verständnisses der Kirche erreicht werden, so wie es in den ersten zwei Texten dargestellt wurde ... Im vorliegenden Text sind die übereinstimmenden Stellungnahmen beider Seiten sehr stark vertreten, und nur Weniges kann aus orthodoxer Sicht angezweifelt werden"[55].

Trotzdem möchte ich betonen, dass in diesem Text wie ebenfalls schon in den Texten von München und Bari Stellen vorhanden sind, die der orthodoxen Theologie näher stehen als der traditionellen römisch-katholischen. Prinzipiell, wie Prof. G. Galitis passend bemerkt, „könnte ein orthodoxer Theologe mit Freude feststellen, daß es (d.h. das Dokument von Valamo) eine Annäherung an die theologische Sprache, die ihm vertraut ist, versucht"[56]. Darüber hinaus gibt es unserer Meinung nach auch noch viele andere Stellen, die aus orthodoxer Sicht sehr wichtig sind.

Genauer betrachtet kann man merken, dass die Beziehung zwischen Sohn und Heiligem Geist wieder auf der Grundlage der orthodoxen Trinitätstheologie beschrieben wird, die das gemeinsame Erbe der ungetrennten Kirche ist: „ Der ewig vom Vater ausgehende und auf dem Sohn ruhende Geist ..." (§ 6). Betont wird auch, dass „die Rolle des Bischofs ihre Erfüllung im Vorsitz der eucharistischen Versammlung findet" (§ 41), dass „durch die Weihe jeder Bischof in der apostolischen Nachfolge steht, egal welcher Kirche er vorsteht" (49), dass ebenfalls sowohl die Pentarchie als auch der *34. Kanon der Heiligen Apostel* als alte und kanonische Institutionen für die Organisation des synodalen Lebens und Dienstes der Kirche (§ 52-53) anerkannt wird. Dadurch eröffnen sich neue Perspektiven für die Art und Weise wie man manchen theologischen Problemen gegenübertreten kann, die sich auf die traditionelle römisch-katholische Ekklesiologie beziehen. Aus dieser Sicht ist es - zumindest auf theoretischer Ebene- ein wichtiger Fortschritt von Seiten der Römisch-katholischen Kirche, dass im Schlussparagraph des Textes betont wird, dass die Untersuchung der Primatsfrage innerhalb der Gesamtkirche und besonders der Primatsfrage des Bischofs von Rom - eine Frage, die für sich einen der grundlegenden Unterschiede zwischen den zwei Kirchen darstellt - in den nächsten Jahren, und zwar im Rahmen der Perspektiven der Gemeinschaft zwischen den Ortskirchen, im Text besprochen werden sollte (§ 55).

Dennoch muss man an dieser Stelle betonen, dass die gemeinsamen Texte bzw. Dokumente des theologischen Dialoges jegliche kirchliche Bedeutung und Perspektive verlieren, wenn in der Praxis einzelne kirchliche Schritte unternommen werden, welche dem Zugestimmten und Unterschriebenen in den genannten Texten keine Beachtung schenken und dies sogar in einem Moment, wo der theologische Dialog nach langer Zeit, wie im September 2006 in Belgrad, wieder aufgenommen wurde. Es ist unbegreiflich, dass einerseits, durch den Text von Neu Valamo die Pentarchie als alte und kanonisch-kirchliche Institution und der Bischof von Rom als erster in der Reihenfolge geltende Patriarch der ungeteilten Kirche anerkannt wird (§ 52), dass andererseits jedoch durch Beschluss von Papst Benedikt XVI. der historische und kanonische Titel, den der römische Pontifex seit jeher trägt, „Patriarch des Westens", einfach aus der Reihe seiner Titel gestrichen wurde, damit wohl seine weltweite

---

[55] Siehe. auch *I. Panagopoulos,* Ὁ θεολογικὸς διάλογος τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς. Κριτικὴ ἐκτίμηση τῶν ἐπισήμων κειμένων του, *Epistimonike Parousia Estias Theologon Chalkes* 3 (1994) 523.

[56] Siehe *G. Galitis,* Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen, *OFo* 3 (1989) 175.

Jurisdiktion auf die Gesamtkirche dargestellt wird[57]. Dieser Akt ist aus orthodoxer Sicht untragbar, da dieser einerseits die historische und kanonische Institution der Pentarchie ohne Zweifel verletzt, und andererseits auf ekklesiologischer Ebene absolut nicht mit den drei gemeinsam beschlossenen Texten bzw. Dokumenten und besonders mit dem beschlossenen und unterschriebenen Text von Neu Valamo übereinstimmt. Aus diesem Grund, haben das Ökumenische Patriarchat und auch die Kirche Griechenlands zu Recht auf die unpassende und unverständliche Entscheidung des Papstes von Rom reagiert und betont, dass sie ein großes Hindernis auf dem Weg des Dialoges darstellt[58].

b) Das Problem der Unia und der theologische Dialog der zweiten Dekade (1990-2000)

Die sechste Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission, die vom 6. bis zum 15. Juni 1990 in Freising/München zusammentraf, stellte einen Wendepunkt in der Geschichte des Dialoges dar, da von dort an das brennende und schwierige Problem der Unia auf die Tagesordnung gesetzt wurde, welches die gesamte folgende Dekade überschatten sollte. Obwohl die Vollversammlung ursprünglich zusammengekommen war, um das theologische Dokument mit dem Thema „Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen in der sakramentalen Natur der Kirche. - Synodalität und Autorität in der Kirche" zu behandeln, das die gemischte Koordinationskommission in Moskau vom 1. bis zum 8. Februar 1990 vorbereitet hatte, wurde schließlich nach ausdrücklichem Verlangen der orthodoxen Vertreter das Problem der Unia und des Proselytismus, der nach dem Fall des Kommunismus unkontrollierbare und sehr gefährliche Dimensionen in den östlichen Ländern Europas angenommen hat, besprochen[59]. Von der gemischten Vorkommission des Dialoges, die vom 26. bis zum 31. Januar 1990 in Wien getagt hatte, wurden Beschlüsse und ein gemeinsam verfasstes Dokument für die Lösung dieser Probleme dargelegt, welches die Unia als Modell und Methode der Einheit der zwei Kirchen verurteilte[60]. Wie aus

---

[57] Es handelt sich hier um die Streichung des Titels „Patriarch des Westens" aus dem pontifikalen Kalender des Jahres 2006. Die anderen Titel jedoch, die der römische Pontifex trägt, wie z.B. „Vikar Christi", „höchster Pontifex der Gesamtkirche", usw. sind bestehen geblieben.

[58] Siehe diesbezüglich die Bekanntmachung des Ökumenischen Patriarchates «Ἐπὶ τῇ καταργήσει ὑπὸ τοῦ Πάπα Ρώμης Βενεδίκτου τοῦ 16ου τοῦ τίτλου «Πατριάρχης τῆς Δύσεως» (08.06.2006), in www.ecpatr.gr/docdisplay.php, sowie auch den Brief des Erzbischofs von Athen *Christodoulos*, Πρὸς τὸν Πάπαν Βενέδικτον 16ον, Περὶ τοῦ τίτλου Πατριάρχης τῆς Δύσεως (17.03.2006), *Ekklesia* 83 (2006) 420. Siehe auch *Vlassios I. Pheidas*, Πατριάρχης τῆς Δύσεως καὶ παπικὸς θεσμός. Μία ὀρθόδοξη προσέγγιση, *Episkepsis* 660 (2006) 18 ff.

[59] Siehe Συνεδρία τῆς Ὑποεπιτροπῆς διαλόγου Ὀρθοδόξων - Ρωμαιοκαθολικῶν γιὰ τὴν Οὐνία (Freising 6 - 15 Ἰανουαρίου 1990) - Κοινὸ Ἀνακοινωθέν, *Episkepsis* 433 (1990) 12ff.; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 146 ff., 214ff.; *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 149 ff.; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 201 ff.

[60] Siehe Συνεδρία τῆς Ὑποεπιτροπῆς διαλόγου Ὀρθοδόξων - Ρωμαιοκαθολικῶν γιὰ τὴν Οὐνία (Βιέννη 26 - 31 Ἰανουαρίου 1990), *Episkepsis* 433 (1990) 5. Siehe auch *Th. Zisis*, Οὐνία. Ἡ καταδίκη καὶ ἡ ἀθώωση (στὸ Freising καὶ στὸ Balamand), Thessaloniki 2002, S. 68 ff.; *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν

diesem Dokument klar ersichtlich wird, „wird die Unia nun nicht mehr als Modell der Einheit zwischen den zwei Kirchen gesehen, da die Ekklesiologie, in der sie entstanden ist, nicht mit den gemeinsamen Traditionen unserer Kirchen übereinstimmt“[61]. Basierend auf dem Dokument von Wien hat die sechste Vollversammlung von Freising eine gemeinsame Erklärung vorgelegt, in der die Unia und der Proselytismus auf ekklesiologischer Grundlage offenkundig verurteilt werden. Wie es in diesem Text heißt, „versteht man hier unter dem Terminus Unia den Versuch, den Prozess der Einheit der zwei Kirchen zu beschleunigen, indem man Gemeinden oder orthodoxe Gläubige von der Orthodoxen Kirche trennt, ohne zu beachten, dass die Orthodoxe Kirche -ekklesiologisch gesehen- eine Schwesterkirche ist, die aus sich heraus Gnade und Rettung bieten kann. In diesem Sinne und übereinstimmend mit dem Dokument, das von der Vorkommission in Wien verfasst worden ist, lehnen wir den Weg der Unia als Modell der Einheit ab, da sich diese im Gegensatz zur gemeinsamen Tradition unserer Kirchen befindet. Wo die Unia als Methode durchgeführt wurde, wurde offenkundig, dass sie das Ziel der Annäherung der Kirchen verfehlte. Im Gegenteil hat sie ihrerseits neue Trennungen verursacht. Die daraus entstandene Lage wurde Anlass zu Konflikten und negativen Erfahrungen, welche das kollektive Gedächtnis und Bewusstsein der zwei Kirchen geprägt haben. Andererseits wurde aus ekklesiologischen Gründen die Überzeugung bestärkt, dass andere Wege zur Einheit gefunden werden müssen. Jetzt, wo unsere Kirchen sich auf der ekklesiologischen Grundlage zweier in Gemeinschaft befindlicher Geschwisterkirchen treffen, wäre es bedauernswert, wenn das durch den Dialog erreichte wichtige Werk für die Einheit der Kirchen durch den Weg der Unia zerstört würde“[62]. Trotz der verhältnismäßig großen Abwesenheit von Vertretern der Kirchen Antiochiens, Jerusalems, Bulgariens, Serbiens, Polens und der Tschechoslovakei, die in ihren Regionen besonders dem Problem der Unia gegenüberstehen, muss man unterstreichen, dass der Text von Freising von der Gesamtorthodoxie positiv aufgenommen wurde. Bedauerlicherweise erfuhr dieser Text jedoch nicht die benötigte Unterstützung von Seiten des Vatikans, was besonders auch dadurch deutlich wurde, dass es nicht erlaubt worden war, dieses Dokument in der Zeitschrift des Vatikans *L' Osservatore Romano* zu veröffentlichen. Das Gleiche trifft auch auf das Dokument von Wien zu, was zur Folge hatte, dass dieses von den Kirchen der Unierten nicht anerkannt wurde, wodurch ihre Beziehungen zu den jeweiligen orthodoxen Ortskirchen größeren Problemen ausgesetzt war. Aufgrund dieser Geschehnisse begannen viele orthodoxe Kirchen ernsthaft am Sinn des Dialoges unter diesen Gegebenheiten zu zweifeln.[63] Es ist nachvollziehbar,

---

Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 197 ff.

[61] Siehe *Th. Zisis,* Οὐνία. Ἡ καταδίκη καὶ ἡ ἀθώωση (στὸ Freising καὶ στὸ Balamand), Thessaloniki 2002, S. 72.

[62] Siehe *G. Martzelos - P. Hofrichter,* Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὀρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 84 und *D. Salachas,* Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 147, 215; *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 151 f.

[63] Siehe charakteristisch *Panteleimon (Metropolit von Korinth),* Πρὸς τοὺς ἐκλαμπροτάτους Καρδιναλίους *Jean-Marie Lustiger, Josef Gleb* καὶ *Eduardo Martinez Somalo,* Προέδρου - Ἐκπροσώπους τῆς Συνόδου τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν Ἐπισκόπων διὰ τὴν Εὐρώπην, in: *A. Papadopoulos,* Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 167 ff. Siehe auch *A. Basdekis,* Neu fremd geworden? Spannungen und Perspektiven zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche, *OFo* 11 (1997) 133 ff.

dass dieses Problem und die Vorbehalte vieler orthodoxer Kirchen bezüglich des Dialoges die innerorthodoxe Einheit, die natürlich wegen des Dialoges nicht aufgegeben werden durfte, einer Gefahr ausgesetzt haben.

Zur Lösung dieses Problems und damit zur Sicherung der innerorthodoxen Einheit rief das Ökumenische Patriarchat im Phanar vom 11. bis zum 12. Dezember 1990 die Interorthodoxe Kommission für den Dialog zusammen, die in ihrer Erklärung betonte, dass „das Problem des Uniatismus die Ziele des Dialoges in Gefahr bringt", und aus diesem Grund „muss das Thema des Uniatismus das einzige Thema des Dialoges heute sein". „Nichts", wird betont „würde den Optimismus für die Fortsetzung des theologischen Dialoges rechtfertigen, wenn nicht die bis jetzt als einzige positive gemeinsame Deklaration von Freising existieren würde, bei der einstimmig der Weg der Unia verurteilt wurde als nicht übereinstimmend mit der Communio-Ekklesiologie (Ekklesiologie der Gemeinschaft) und der Gesinnung der zwei Geschwisterkirchen, besonders wenn diese sich im Dialog befinden. Die gemeinsame Deklaration der Verwerfung der Unia als Methode in Freising muss die Grundlage für dieses Thema im theologischen Dialog bilden"[64]. Es ist bezeichnend, dass als einziges positives Zeichen für die Fortsetzung des Dialoges in dieser Erklärung die gemeinsame Deklaration von Freising gesehen wird.

Die bereits erwähnten Reaktionen der Orthodoxen Kirche zeigten, dass die Unia die größte Gefahr für die Fortsetzung des theologischen Dialoges darstellte, wodurch sich die gemischte Koordinationskommission des Dialoges gezwungen sah, vom 10. bis zum 15. Juni 1991 in Ariccia/Rom zusammenzukommen, um die Lage, die in Ost- und Mitteleuropa durch das Verhalten der Unierten und durch ihren Einfluss auf die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und Römisch-katholischen Kirche entstanden war, zu prüfen. Grundlegende Aufgabe dieses Treffens war die Verfassung eines Textes mit dem Thema „Die Unia als Methode der Einheit in der Vergangenheit und das bestehende Verlangen nach der vollen Einheit"[65]. Dieser sollte der nächsten Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission vorgelegt werden und betonte erstmals die theologischen und ekklesiologischen Grundsätze, welche die Unia heute als unzulässig erklären. Im Folgenden wurden im Text konkrete Beispiele praktischer Natur für eine gerechte Lösung der Probleme vorgelegt, die zwischen den Orthodoxen und den Unierten bezüglich des Anspruches von Kirchengebäuden, kirchlichen Stiftungen usw. bestanden[66]. Obwohl dieses Dokument bezüglich der Verurteilung der Unia weder die Entschlossenheit noch die Dynamik der Texte von

---

[64] Siehe Συνάντηση τῆς Διορθοδόξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν στὸ Φανάρι γιὰ τὸ θέμα τῆς Οὐνίας (11 - 12 Δεκεμβρίου 1990), *Episkepsis* 452 (1991) 2 ff. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 207 f.

[65] Siehe Συνάντηση τῆς Συντονιστικῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Ρώμη, 10 - 15 Ἰουνίου). Ἀνακοινωθὲν καὶ κείμενο τῆς Ἐπιτροπῆς, *Episkepsis* 464 (1991) 6 f. Siehe auch *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 178 ff.; *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 208 f.

[66] Siehe Κείμενο τῆς Συντονιστικῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς (Ρώμη, 10 - 15 Ἰουνίου), *Episkepsis* 464 (1991) 8 ff. Siehe auch *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 182 ff.

Wien und Freising aufweist[67], ist es doch sehr wichtig, dass darin ebenfalls die Methode der Unia als Zukunftsmodell für die Einheit der zwei Kirchen verurteilt wird.

Bedauernswert dabei ist jedoch, dass, trotz der offiziellen Verurteilung der Unia auf der Ebene des theologischen Dialoges, in der „Erklärung für Europa", die von der speziellen Versammlung der Synode der Römisch-katholischen Bischöfe verfasst wurde, die Unia positiv für den Verlauf des Dialoges gewertet wird! Dort heißt es wortwörtlich: „in diesen Kirchen (der Uniaten) erkennen wir alle ein positives Element für die Fortsetzung des ökumenischen Dialoges zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche"[68]. Aus diesem Grund hat die Kirche Griechenlands zu Recht in einem Antwortschreiben, welches vom Metropoliten von Korinth, Panteleimon, unterschrieben wurde, zu dieser Stelle ihre Verbitterung und ihren Schmerz ausgedrückt, indem sie die Inkonsequenz zwischen den gemeinsam gefassten Entscheidungen auf der Ebene des theologischen Dialoges und den einseitigen Handlungen von Seiten der Römisch-katholischen Kirche kritisiert. „Ist es nicht", so wird beklagt, „wahrhaftig schmerzhaft und traurig, dass die Versammlung der Bischöfe die Unia als positiv einschätzt ... in dem Moment, in dem der Beschluss der Gemischten Kommission des Dialoges in den Ohren von allen noch deutlich nachklingt, nach dem die Unia Trennungen und Spaltungen verursachte und immer noch verursacht und so die Einheit zerstört? Was nutzt in einer solchen Lage der Dialog? Warum soll der Anschein der Versöhnlichkeit und der Nachsicht von Seiten der Römisch-katholischen Kirche vermittelt werden, so dass den Orthodoxen wohl vorgeworfen werden kann, sie seien unversöhnlich und hartnäckig und tragen die Schuld für die mögliche Unterbrechung dessen (d.h. des Dialoges)? ... Welchen Sinn hat die theoretische Unterstützung des Dialoges in Schrift und Wort, wenn in der Praxis dieser zunichte gemacht wird?"[69].

Aus diesem Grund hat die Versammlung der Vorsitzenden der Orthodoxen Kirche, die von 13. bis zum 15. März 1992 im Phanar zusammentraf, alle diese Probleme zum Mittelpunkt ihrer Gespräche gehabt, welche für die Orthodoxe Kirche bezüglich der Errichtung und Erhaltung der Unia indirekt oder direkt durch die Römisch-katholische Kirche zustande gekommen waren, um die Einheit der Panorthodoxie zu bewahren[70]. So wurde „in der Nachricht der Vorsitzenden der heiligsten Orthodoxen Kirche", die nach dem Ablauf der Versammlung veröffentlicht wurde, die Unia und der durch sie entstandene Proselytismus ausdrücklich verurteilt mit dem Resultat, dass der

---

[67] Siehe diesbezüglich die Meinung von *K. Kotsiopoulos*, Ἡ Οὐνία στὴν ἑλληνικὴ θεολογικὴ βιβλιογραφία, Ἱστορική, θεολογικὴ καὶ κοινωνιολογικὴ διερεύνηση, Thessaloniki 1993, S. 68.

[68] Siehe *Panteleimon (Metropolit von Korinth)*, Πρὸς τοὺς ἐκλαμπροτάτους Καρδιναλίους Jean-Marie Lustiger, Josef Gleb καὶ Eduardo Martinez Somalo, Προέδρου - Ἐκπροσώπους τῆς Συνόδου τῶν Ρωμαιοκαθολικῶν Ἐπισκόπων διὰ τὴν Εὐρώπην, in: *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 170.

[69] Siehe *Panteleimon (Metropolit von Korinth)*, a.a.O., S. 170 ff. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 214.

[70] Siehe Ἡ Ἱερά Σύναξις τῶν Προκαθημένων τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν (Φανάριον 13 - 15 Μαρτίου 1992), *Episkepsis* 477 (1992) 2. Siehe auch *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 204; *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 215ff.

theologische Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche nur dann fortgesetzt werden kann, wenn es bezüglich der Unia zu einem einheitlichen Ergebnis kommt[71].

Mit diesem Problem konfrontiert kam die siebte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission in Balamand/Libanon vom 17. bis zum 24. Juni 1993 zusammen, um „die theologischen und praktischen Probleme, welche die Aktivitäten der östlichen römisch-katholischen Kirchen verursacht haben"[72], zu lösen. Trotz der Abwesenheit zahlreicher Vertreter der Orthodoxen Kirchen - nur neun Kirchen wurden in Balamand vertreten - wurde besonders der Text, der in Ariccia/Rom von der gemischten Koordinationskommission im Jahre 1991 verfasst worden war, besprochen und ausgewertet[73]. Das gemeinsame Dokument, welches daraufhin erarbeitet wurde, trägt in sich die Struktur des Textes von Ariccia und umfasst insgesamt 35 Paragraphen, die in eine Einführung und zwei Hauptteile eingeteilt sind[74]. Im ersten Teil des Dokumentes, das die Überschrift „Ekklesiologische Prinzipien" trägt, werden zusammenfassend die historischen Beziehungen zwischen den zwei Kirchen von der Zeit des Schismas bis heute dargestellt (§ 6-11). Darauf folgt eine Erklärung der ekklesiologischen Ausgangspunkte und besonders der Grundsatz der Kirche als Communio, die von nun an die zwei Kirchen untereinander prägen sollte (§ 12-18). Im Rahmen dieser Ausgangspunkte werden die beiden Kirchen als „Geschwisterkirchen" bezeichnet (§ 12, 14), sowie auch betont, dass die Unia „weder als zu befolgende Methode noch als Modell der Einheit, welche unsere Kirchen erreichen möchten, anerkannt werden kann" (§ 12). Im zweiten Teil, der die Überschrift „Praktische Richtlinien" trägt, werden die praktischen Anfänge zur Regulierung der Probleme erwähnt, die durch die Anwesenheit der Unia und die verschiedenen Aktivitäten der Unierten in den traditionellen orthodoxen Ländern entstanden sind (§ 19-35).

Der Text von Balamand hat mehr negative als positive Reaktionen in der orthodoxen Welt hervorgerufen. Abgesehen vom dogmatischen Inhalt stützen sich die negativen Reaktionen darauf, dass obwohl im erwähnten gemeinsam abgefassten Text die Unia als „zuverwendende Methode" und „Modell der Einheit" zwischen den zwei Kirchen verurteilt wird, dies in der Praxis von den Behörden der Römisch-

---

[71] Siehe Μήνυμα τῶν Προκαθημένων τῶν Ἁγιωτάτων Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, *Episkepsis* 477 (1992) 7 ff. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 217.

[72] Siehe Συνῆλθε στὸ Balamand τοῦ Λιβάνου ἡ Μικτὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς, *Episkepsis* 493 (1993) 11. Siehe auch *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 149 ff.; *A. Papadopoulos*, Θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών (Ιστορία - Κείμενα - Προβλήματα), Thessaloniki - Athen 1996, S. 205ff.; *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 220 ff.

[73] Siehe Συνῆλθε στὸ Balamand τοῦ Λιβάνου ἡ Μικτὴ Ἐπιτροπὴ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου τῶν Ἐκκλησιῶν Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς, *Episkepsis* 493 (1993) 11 f. Siehe auch *A. Papadopoulos*, a.a.O., S. 208; *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, S. 217 ff.

[74] Siehe Οὐνία, μέθοδος ἑνώσεως τοῦ παρελθόντος, καὶ ἡ σημερινὴ ἀναζήτηση τῆς πλήρους Κοινωνίας (Balamand 1993), *Episkepsis* 496 (1993) 26 ff. Siehe auch *D. Salachas*, Il dialogo teologico ufficiale tra la chiesa cattolico-romana e la chiesa ortodossa. Iter e documentazione, Quaderni di O Odigos, Centro ecumenico "s. Nicola" padri domenicani, Bari 1994, 188 ff.· A. Papadopoulos, a.a.O., S. 209; *G. Martzelos - P. Hofrichter*, Ὁ ἐπίσημος θεολογικὸς διάλογος Ὀρθόδοξης καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, (Οἰκουμένη 3), Thessaloniki 1998, S. 86 ff.

katholischen Kirche nicht ernsthaft beachtet wurde[75]. Dies hatte wiederum zur Folge, dass viele Orthodoxe am Sinn der Fortsetzung des Dialoges unter diesen Voraussetzungen zweifelten, was abermals die innerorthodoxe Einheit gefährdete. So wie der stellvertretende Präsident der Gemischten Theologischen Kommission, Erzbischof Stylianos von Australien, in einem Interview in Santiago de Compostela im Jahr 1993 betonte, „... wir haben keine Klagen gegen unsere Gesprächspartner im Dialog selbst. Wir haben Klagen und wir sind enttäuscht nicht von den Gesprächspartnern im Dialog, sondern von den kirchlichen Behörden, die nicht die Erfolge des Dialogs verfolgt haben. Wenn die Kirchen, die Kirchenbehörden, die Kirchenpolitik die Entwicklung des theologischen Gesprächs im Dialog verfolgt hätten, dann würden wir keine Schwierigkeiten haben"[76].

An dieser Stelle möchte ich betonen, dass die für die orthodoxe Seite belastenden Geschehnisse nach Balamand in den traditionellen orthodoxen Ländern Osteuropas von Seiten der Unierten den Vorbehalt und die Einwände mancher orthodoxer Kirchen und Theologen bezüglich des Abkommens in Balamand gerechtfertigt haben. Aus diesem Grund sah sich der Ökumenische Patriarch Bartholomaios gezwungen, während seines Besuches im Juni 1995 im Vatikan Papst Johannes Paul II. Folgendes mitzuteilen: „Obwohl die Gemischte Theologische Kommission im bekannten Balamand Text die Unia als Methode und Denkweise verurteilt hat und trotz dessen gegenüber den verschiedenen kirchlichen Gemeinden, die durch die Unia entstanden sind, eine menschenfreundliche Nachsicht gezeigt hat, damit sie wieder ihren Platz im orthodoxen Osten finden mögen, scheint es, dass die Kirche von Rom diese Nachsicht nicht genügend wertgeschätzt hat ... Der rein ökonomische und nur vorübergehend akzeptierte kirchliche *Status quo* der östlichen römisch-katholischen Kirchen darf von der Kirche Roms nicht als eine Art ‚Amnestie' gegenüber der Unia von Seiten der Orthodoxen Kirche gesehen werden, damit diese als ein kanonisch-ekklesiologisches Schema in den Beziehungen der beiden Kirchen anerkannt wird. Eine solche Tat wird die Orthodoxe Kirche niemals akzeptieren, trotz ihres unerschütterlichen Verlangens nach Frieden und ihrer Bereitschaft zur Versöhnung"[77]. Außerdem betonte die Panorthodoxe Dialogskommission, die im Phanar genau einen Monat später (Juli 1995) zusammengekommen war, um den Text von Balamand mit den neuen Vorschlägen der päpstlichen Enzyklika „Ut unum sint" anhand der Kriterien des theologischen Dialoges zwischen den zwei Kirchen zu vergleichen und auszuwerten, „dass der Text von Balamand einen Fortschritt bezüglich des theologischen Dialoges darstellt, der wichtige Vorschläge für die konstruktive Überwindung drängender Fragen beinhaltet", die jedoch, wie betont wird, „im Rahmen des Textes von Freising stehen sollten", indem öffentlich und direkt die Unia verurteilt wird[78]. Deshalb hat die folgende Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission einstimmig

---

[75] Bezüglich der Reaktionen in der Orthodoxen Welt die durch den Text von Balamand entstanden sind siehe *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς δμιερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 223 ff, sowie auch *M. Basarab*, Balamand – und wie geht es weiter? Der orthodox-katholische Dialog muss weitergehen, *Una Sancta* 50 (1995) 71 ff.

[76] Siehe Interview mit Erzbischof Stylianos zum Stand des Dialoges, *Ökumenisches Forum* 16 (1993) 118.

[77] Siehe Ἐπίσημη ἐπίσκεψη τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου στὴν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης, *Episkepsis* 520 (1995) 2 ff.

[78] Siehe Συνῆλθε στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἡ Διορθόδοξος Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μετὰ τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, *Episkepsis* 521 (1995) 2.

beschlossen, sich mit dem Thema „Ekklesiologische und pastorale Folgen der Unia" zu beschäftigen[79], welches schließlich von der gemischten Verfassungskommission, die in Rom im April 1997 zusammentraf, folgendermaßen umgeformt wurde: „Die ekklesiologischen und kanonischen Folgen der Unia"[80].

Die innerorthodoxe Dialogskommission, die wiederum im Phanar im Dezember 1997 zusammenkam, um über das erwähnte Dokument der gemischten Verfassungskommission zu diskutieren, kam zu dem Entschluss, dass dieses Dokument, „ein weiterer Schritt auf dem gesamten Weg der theologischen Gespräche über das Problem der Unia darstellt", da sich darin „wichtige Elemente befinden, die jedoch einer weiteren Bearbeitung und Vervollständigung bedürfen, was allein Aufgabe der gemischten theologischen Koordinationskommission ist"[81].

Nach der Prüfung und der darauffolgenden Besprechung der gemischten Koordinationskommission über die Gestaltung des genannten Textes im Juni 1998 in Ariccia/Rom war nun alles für die achte Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission in Emmitsburg/Baltimor der USA vom 9. bis zum 19. Juli 2000 vorbereitet, damit das erwähnte Dokument zur Verabschiedung vorgelegt werden konnte[82]. Während der Gespräche der Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission schien es offensichtlich zu sein, wie der Weihbischof von Trymithous Basileios bemerkte, dass die römisch-katholische Vertretung, wohl auf Druck des Vatikans, „entweder die Ablehnung des Textes der Koordinationskommission oder dessen grundlegende Änderung zu erreichen versuchte -koste es, was es wolle-, weil sie der Meinung war, dass dieser ausschließlich die Stellung der Orthodoxen Kirche wiedergab"[83]. Was sie mehr als alles andere an dem Text von Ariccia (1998) störte war die Formulierung des 4. Paragraphen, demnach, „die Existenz der östlichen katholischen Kirchen ein doppeltes Problem darstellt: a) Als eine Folge der Vergangenheitsgeschehnisse befinden sich diese Kirchen in einer ekklesiologischen Fehlbildung, die sich ihrerseits nicht im Einklang mit der Ekklesiologie der ungeteilten Kirche befindet, b) Abgesehen von den Vergangenheitsgeschehnissen können die Rechte dieser Kirchen nicht dazu benutzt werden, um Proselytismus zu betreiben (§ 4)". Besonders die Bezeichnung der Existenzweise dieser Kirchen als „Fehlbildung" hat die Diskussionen während des gesamten Ablaufes der Gespräche der Gemischten Theologischen Kommission negativ beeinflußt[84]. Um die Bedeutung dieser ekklesiologischen Fehlbildung zu verdeutlichen, brachte die orthodoxe Vertretung eine ältere Meinung des Metropoliten von Ephesus Chrysostomos Konstantinidis vor, welcher von den Unierten direkt verlangte, dass sie sich entscheiden sollten, entweder den Osttypus und das äußere Aussehen der Orthodoxen Kirche abzugeben und vollkommene Anhänger des lateinischen Typus zu werden, oder andererseits, wenn sie

---

[79] Siehe a.a.O., *Episkepsis* 521 (1995) 3

[80] Siehe diesbezüglich a.a.O., *Episkepsis* 533 (1998) 10 f.; Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 234 ff.

[81] Siehe Συνῆλθε στὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο ἡ Διορθόδοξος Ἐπιτροπὴ ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, *Episkepsis* 553 (1998)11. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 238 f.

[82] Siehe *Basileios (Weihbischof von Trimythous)*, Συνάντηση Μικτῆς Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὀρθοδόξου καὶ Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, *Apostolos Barnabas* 61 (2000) 386. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 240 f.

[83] Siehe *Gr. M. Liantas*, a.a.O., S. 388.

[84] Siehe ebd.

den östlichen Typus unbedingt beibehalten wollten, sich von der Römisch-katholischen Kirche und dem Papst von Rom zu entfernen und wieder in die Orthodoxe Mutterkirche zurückzukehren, der sie auch historisch ihre Herkunft verdanken[85]. Dies ist nach dem genannten Metropoliten die einzig wirkliche, richtige und ehrliche Wahl und ein „Ausweg" für die unierten Kirchen aus der ekklesiologischen und persönlichen Sackgasse, in der sie sich befinden[86].

Trotz der scharfen und ausführlichen Gespräche kam die Gemischte Kommission zu keinem einheitlichen Ergebnis bezüglich der ekklesiologischen, pastoralen und kanonischen Konsequenzen der Unia, was dazu führte, dass das Dokument von Ariccia (1998) nicht als gemeinsamer Text verabschiedet wurde, obwohl manche kleinen Änderungen vorgenommen worden waren. Die Verabschiedung dieses gemeinsamen Dokumentes wurde auf einen geeigneteren Zeitpunkt verschoben. Bezeichnender Weise wurde bei der Presseerklärung Folgendes veröffentlicht: „Wegen dessen werden die Mitglieder der Gemischten Kommission ihren Kirchen einen Bericht vorlegen, welcher die Art und Weise zur Überwindung der Hindernisse für die Fortsetzung des friedlichen Dialoges vorschlagen wird"[87].

Nach der oben erwähnten misslungenen achten Vollversammlung in Baltimor hat die innerorthodoxe Vertretung, schwer enttäuscht von der Einstellung der Römisch-katholischen Kirche gegenüber der Unia, festgestellt, dass die Nachsicht und die Nachgiebigkeit, die sie den Unierten gegenüber in Balamand gezeigt hatte, keine wahren Früchte gebracht hat. Daraufhin sah sie sich gezwungen, folgende Bekanntmachung zu verlautbaren: „Die in Balamand beschlossenen Schritte bezüglich der Unia müssen gezwungenermaßen als nicht bestehend angesehen werden, da diese von Rom leider nicht genügend gewürdigt wurden. Dies bedeutet also, dass wir anlässlich des heiklen Themas der Unia wieder auf den Nullpunkt zurückfallen. Ohne wenn und aber müssen wir dieser Tatsache mit aller verpflichtenden Strenge entgegentreten, indem wir keine „Kanonizität" in diesem kirchlichen Schema anerkennen. Jegliche Anerkennung eines solchen Schemas, würde nämlich einer Aberkennung der Kanonizität von den orthodoxen Kirchen des Ostens gleichkommen, welche die Unierten mit der Unterstützung von Rom weiterhin ohne Gottesfurcht und ohne jegliche Scham gegen die historischen Wahrheiten für sich beanspruchen"[88]. So erlitt bedauernswerterweise der theologische Dialog nach einer fast zehnjährigen Periode des Fortschritts seit der gemeinsamen Unterzeichnung des Textes von Freising wegen des Problems der Unia Schiffbruch, wodurch der Dialog wieder am Nullpunkt angelangt war, was die Bewältigung dieses heiklen Problems angeht.

---

[85] Siehe *Gr. M. Liantas*, a.a.O., 389.

[86] Siehe *Chrysostomos (Metropolit von Ephesos)*, Ἡ ἀναγνώριση τῶν μυστηρίων τῶν ἑτεροδόξων στὶς διαχρονικὲς σχέσεις Ὀρθοδοξίας καὶ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ, Katherini 1995, S. 36 f.; Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 244 f.

[87] Siehe Ἀνακοινωθὲν Τύπου, ἐν Βαλτιμόρῃ, τῇ 19ῃ Ἰουλίου 2000, *Orthodoxia* 7 (2000) 512.

[88] Siehe *E. Theodorou*, Οὐσιώδεις διαφωνίες μεταξὺ Ὀρθοδόξων καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν στὴ Βαλτιμόρη τῶν ΗΠΑ, *Ekklesia* 77 (2000) 952. Siehe auch *Gr. M. Liantas*, Διορθόδοξος Διακονία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος καὶ ἡ συμβολὴ τῶν δύο Ἐκκλησιῶν στοὺς διμερεῖς θεολογικοὺς διαλόγους μὲ τὴ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία καὶ τὴν Ἐκκλησία τῶν Παλαιοκαθολικῶν, (Diss.), Thessaloniki 2005, S. 246.

Schlussfolgerung

Im letzten September hat, wie bekannt ist, in Belgrad die zweite Phase des theologischen Dialoges der Orthodoxen mit der Römisch-katholischen Kirche mit scheinbar sehr hoffnungsvoller Perspektive begonnen. Ziel der Gemischten Theologischen Kommission ist es, wiederum das Dokument von Ariccia (1998) in Bezug auf die ekklesiologischen und kanonischen Folgen der Unia zu besprechen. Das Augenmerk sollte jedoch auch auf die Verbindung dieses Textes mit dem theologischen Dokument gelegt werden, das die gemischte Koordinationskommission in Moskau im Februar 1990 zu dem Thema „Ekklesiologische und kanonische Folgen der sakramentalen Natur der Kirche. Synodalität und Autorität in der Kirche" verfasst hatte, welches zu den wesentlichen Themen der Vollversammlung von Belgrad zählte.

An dieser Stelle halte ich es für wichtig zu betonen, dass neben dem heiklen Problem der Unia, mit dem die Vollversammlung gewiss wieder beschäftigt sein wird, allein schon die Formulierung des Themas der Vollversammlung von Belgrad noch zwei andere wichtige Probleme anspricht, über die in den zwei Kirchen verschiedene Betrachtungsweisen existieren: Die Frage nach der Synodalität und die Frage der Autorität in der Kirche. Es scheint, das der Übergang vom „Uns-Einenden" zum „Uns-Trennenden" der beiden Kirchen langsam eine notwendige Etappe auf dem Weg des Dialoges in seiner zweiten Phase, in der er sich befindet, zu bilden anfängt.

Zurückblickend auf die bittere Erfahrung der ersten Phase des Dialoges müssen wir unbedingt, damit seine zweite Phase nicht ebenfalls Schiffbruch erleidet,

a) alle theologischen und vor allem ekklesiologischen Errungenschaften, die wir in der ersten Phase des Dialoges erreicht haben, bedenken und

b) Achtung gegenüber dem gemeinsam Vereinbarten und Unterschriebenen im Rahmen des Dialoges zeigen, damit keine einseitigen kirchlichen Handlungen folgen, die gegen den Geist und das Wort der gemeinsam vereinbarten Texte stehen. Solche Handlungen würden verständlicherweise die Absichten der sich so verhaltenden Beteiligten, dass sie wahrhaftig an dem Dialog interessiert sind, in Frage stellen, wodurch entgegen dem Sinn des gemeinsam Verabschiedeten das gute Klima, welches zwischen den beiden Kirchen herrschen sollte, zerstört würde. Der Dialog der Wahrheit kann nicht ohne den Dialog der Liebe weitergehen und erfolgreich sein.

Zu diesem Zweck muss sich der Vatikan meiner Meinung nach erst vom Problem der Unia loslösen, damit der theologische Dialog kreativ und konstruktiv weitergehen kann. Darüber hinaus ist es notwendig, dass der Vatikan mutige Entscheidungen trifft, die einen direkten, kirchenpolitischen Weg in Richtung eines erfolgreichen theologischen Dialoges anzeigen, damit die in den Reihen der Römisch-katholischen Kirche beobachteten Unstimmigkeiten zwischen den Theologen, die im Dialog teilnehmen, und den verschiedenen hochrangigen Kirchenmännern beseitigt werden, so dass das notwendige Klima des Vertrauens zwischen den zwei Kirchen während der gesamten Dauer des theologischen Dialoges vorherrschend sein kann.

An dieser Stelle erinnere ich mich an die Worte des Erzbischofs Jakovos von Amerika, der sich während seines Besuches in Rom als Vorsitzender der dreiteiligen Vertretung des Ökumenischen Patriarchates, mit den folgenden Worten direkt an Papst Johannes Paul II. wendete, mit denen auch ich meinen Aufsatz beenden möchte: „In früherer Zeit dachte man in Griechenland, dass keine Brücke befestigt werden könne, wenn nicht ein Techniker oder der Vorarbeiter in diese Brücke eingebaut würde. Ich

bin sicher, dass für die Wiedervereinigung der getrennten christlichen Welt, auch Sie persönlich bereit sind, Dinge zu opfern. Bauen Sie sich also ein, wenn es notwendig ist, damit die Brücke befestigt wird, die den Osten mit dem Westen wieder vereint. Haben sie keine Angst davor, einzelne Methoden des Brückenbauens zu revidieren. Heutzutage gibt es fortgeschrittene technologische Methoden. Keine Technik jedoch überschreitet die Technik der Liebe, die Apostel Paulus im 13. Kapitel seines I. Korintherbriefes beschreibt"[89]. Mit diesen prophetischen Worten des Erzbischofs Jakovos erübrigt sich von orthodoxer Seite, meiner Ansicht nach, jeglicher Kommentar zum Verlangen, die Einheit zwischen den zwei Kirchen wieder herzustellen.

[89] Siehe Ἡ συμμετοχὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κωνσταντινουπόλεως στὴ Θρονικὴ ἑορτὴ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ρώμης, *Episkepsis* 481 (1992) 4.

Kirchenrechtliche Bestimmungen über die Funktion des Patriarchen im Westen und im Osten am Beispiel der Kirche Russlands

von Anargyros Anapliotis, München

Der Verzicht des Papstes auf den Patriarchentitel: Anlass für neue kirchenrechtliche Überlegungen

Die neuerliche Entscheidung des Papstes Benedikt XVI. einen seiner Titel, die im päpstlichen Jahrbuch (Annuario) von 2006 erwähnt sind[1], nämlich den Titel „Patriarch des Westens" abzulegen und andere Titel, wie „Vikar Christi", „Oberster Pontifex der Universalkirche", etc. zu behalten, die darauf folgenden Erklärungen des Präsidenten des päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, und die Reaktion des Ökumenischen Patriarchates durch sein Kommuniqué vom 8. Juni 2006 bilden die Ausgangslage einer eingehenden Diskussion über den Inhalt des Begriffes „Patriarch" in der Kirche aus dogmatischer, ekklesiologischer, kirchenrechtlicher und historischer Sicht.

Die teilweise scharfe Reaktion von orthodoxen Theologen und Kirchenvertretern[2] basiert insbesondere auf der Annahme der orthodoxen Ekklesiologie und des orthodoxen Kirchenrechts, dass die Orthodoxe Kirche den Bischof von Rom immer als Patriarchen des Westens angesehen hat, der als erster in der Rangordnung der primus inter pares ist. Gerade im Vorfeld des neuen Dialogs und im Zusammenhang mit der strittigen Primatsfrage sei dieser Schritt von „besonderer Bedeutung", heißt es auch in der theologischen Erklärung des Ökumenischen Patriarchates. Von allen Titeln des Papstes sei dieser der einzige, der auf die Periode der ungeteilten Kirche zurückgehe. Trotz etlicher „neuer" Patriarchate spielten die fünf „alten Patriarchate" in der Orthodoxie stets eine besondere Rolle. Und dem Patriarchat des Westens und damit Rom habe man, auch nach dem Schisma von 1054, den ersten Platz eingeräumt. Von

[1] Vgl. auch *Ufficio Centrale di Statistica della Chiesa (Hg.)*, Annuario Pontificio 2007, Rom 2007.

[2] *Christodoulos Paraskevaidis* (Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland), Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Πάπαν Βενέδικτον 16ον, Περὶ τοῦ τίτλου Πατριάρχης τῆς Δύσεως (17-3-2006), *Ekklesia* 83 (2006) 420. *Vlasios Pheidas*, Πατριάρχης τῆς Δύσεως καί παπικός θεσμός. Μία ὀρθόδοξη προσέγγιση, *Episkepsis* 660 (2006) 18 ff. *Anastasios Kallis*, Abschied von der Pentarchie? Ein orthodoxer Zwischenruf zur Abschaffung des abendländischen Patriarchats, *Der christliche Osten* 61, 3-4 (2006) 189-91. = *St. Andreas-Bote* Juni 2006, S. 9ff.

„extremer Wichtigkeit" für die Orthodoxie sei, dass der Papst auf den Patriarchentitel verzichte, gleichzeitig aber seine Bezeichnungen als „Stellvertreter Christi" und „Oberster Hirte der Universalkirche" beibehalte. Mit diesen Titeln habe die Orthodoxie „ernste Schwierigkeiten"; dies vertrage sich schwer mit dem Konzept von „Schwesterkirchen", so die Erklärung.

Prof. Anastasios Kalis[3] zitiert den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras in seiner Stellungnahme zu der an ihn persönlich gerichteten Botschaft des Papstes Paul VI. vom 8. Februar 1971, wo er bezüglich der Einheit der Kirche bemerkte: „Es handelt sich nicht um Einheit, da wir vereint sind in der historischen Person Christi, noch um eine organische Vereinigung, da wir niemals vereinigt waren. Osten und Westen bildeten von Anfang an und ununterbrochen fünf unabhängige Kirchen mit absoluter innerer Jurisdiktion und Selbstständigkeit. Es handelt sich also um eine Rückkehr zu dem, woher wir herausgetreten sind, mit dem Ehrenprimat des Papstes, wie er immer bestand." Anschließend kritisiert er den Verzicht des Papstes als eine Haltung, die den ökumenischen Beziehungen mit der Orthodoxie schadet und zieht folgende Schlussfolgerung daraus: „ ... das zugrunde liegende Prinzip jener Gemeinschaft war das System der Pentarchie, das den Eckpfeiler des orthodoxen Hauses als Gemeinschaft von Schwesterkirchen darstellt. Insofern wage ich nicht zu vermuten, dass der Verzicht des Papstes auf den Titel ‚Patriarch des Abendlandes' die Ankündigung einer pyramidalen Kommunio-Theologie bedeutet, denn in diesem Fall wäre es vergebliche Mühe, den Dialog mit der orthodoxen Kirche aufzunehmen. Wäre Benedikt XVI. ein Papst, der in solchen Fragen auf seine theologischen Berater angewiesen wäre, könnte man meinen, er sei schlecht beraten."

Aus kirchenrechtlicher Sicht muss man betonen, dass der Titel „Patriarch" für den Bischof von Rom schon längst aufgehoben wurde. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen und Definitionen des römisch-katholischen Kirchenrechts sind einerseits klar, andererseits sehr weit entfernt von den entsprechenden kanonischen und kirchenrechtlichen Bestimmungen der Ostkirche. Der „Patriarch" ist keine hierarchische Instanz, sondern ein bloßer Ehrentitel für einige Metropoliten (z. B. dem Patriarchen von Jerusalem, dem Patriarchen von Venedig usw.)[4]. Die wichtigste Vorschrift des kanonischen Rechts der Römisch-katholischen Kirche zum Thema Patriarch ist der Canon 438 CIC. Sie formuliert deutlich das Selbstverständnis dieser Kirche über die Patriarchen, wobei der Begriff der „gebilligten Gewohnheit" interpretationsbedürftig ist: „Can. 438 CIC — Der Titel eines Patriarchen und eines Primas bringt, abgesehen von dem Ehrenvorrang, in der lateinischen Kirche keine Leitungsgewalt mit sich, soweit nicht bei einigen aufgrund eines apostolischen Privilegs oder einer gebilligten Gewohnheit etwas anderes feststeht"[5].

---

[3] *Anastasios Kallis,* Abschied von der Pentarchie? Ein orthodoxer Zwischenruf zur Abschaffung des abendländischen Patriarchats, *Der christliche Osten* 61, 3-4 (2006) 189-91. = *St. Andreas-Bote* Juni 2006, S. 9ff.

[4] Vgl. *Ilona Riedel-Spangelberger,* Grundbegriffe des Kirchenrechts, (Uni-Taschenbücher 1618), Paderborn 1992, S. 184f.

[5] S. auch den Original Text des CIC in www.vatican.va/archive oder Codex Iuris Canonici - Codex des kanonichen Rechtes, 5. neu gestaltete und verbesserte Auflage, Kevelaer 2001. Vgl. Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II. promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Città del Vaticano 1989.

Nach den Bestimmungen der Canones 43-45 des römisch-katholischen Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium[6] ist der Bischof der Kirche von Rom, in dem das vom Herrn dem Petrus, dem Ersten der Apostel, übertragene und seinen Nachfolgern zu vermittelnde Amt fortdauert, das Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden[7]; deshalb verfügt er kraft seines Amtes in der Kirche über die höchste, umfassende, unmittelbare und universale ordentliche Vollmacht, die er immer ausüben kann. Der Papst hat kraft seines Amtes nicht nur Vollmacht im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern besitzt auch über alle Eparchien und deren Verbände einen Vorrang ordentlicher Vollmacht, durch den zugleich die eigenberechtigte, ordentliche und unmittelbare Vollmacht gestärkt und geschützt wird, die die Bischöfe über die ihrer Sorge anvertrauten Eparchien haben. Der Papst steht bei der Ausübung seines Amtes als oberster Hirt der Gesamtkirche stets in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen, ja sogar mit der ganzen Kirche; dennoch ist es sein Recht, entsprechend den Erfordernissen der Kirche darüber zu bestimmen, ob er dieses Amt persönlich oder kollegial ausübt.

Dagegen ist nach den Bestimmungen der Canones 55-57 des römisch-katholischen Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium ein Patriarch „der Bischof, dem nach Maßgabe des von der höchsten Autorität der Kirche gebilligten Rechts (hier ist nicht Jesus Christus gemeint, sondern der Papst! So die Rechtsdefinition des Canons 42 des gleichen Codices) die Vollmacht über alle Bischöfe, die Metropoliten nicht ausgenommen, und über die übrigen Christgläubigen der Kirche zukommt, der er vorsteht“[8]. Das römisch-katholische Kirchenrecht erkennt natürlich, dass die Institution des Patriarchats gemäß ältester Tradition der Kirche, die schon auf den ersten Ökumenischen Konzilien Anerkennung gefunden hat, in der Kirche existiert. Im Canon 59 finden wir die römisch-katholische Fassung der Pentarchie rechtlich festgeschrieben. Die Patriarchen des Ostens sind gleichrangig hinsichtlich der patriarchalen Würde, unbeschadet des Ehrenvorranges untereinander. Der Canon 59 Abs. 2 und 3 ordnet wörtlich an[9]:

---

[6] Text der Kanones in: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, *hrsg. von L. Gerosa - P. Krämer, übers. v. G. Ludwig - J. Budin*, Paderborn 2000.

[7] Vgl. zum Thema u.a. *Walter Kasper*, Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis, *hrsg. v. S. Hell u. L. Lies*, Innsbruck 2000, S. 211–233, 220; *N. Weigl*, Petrusdienst: Chance oder Hindernis? Die Aussagen der Enzyklika „Ut unum sint“ im Lichte einiger Reaktionen orthodoxer Theologen, *Catholica* 57 (2003) 287–308.

[8] Text der Kanones in: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, *hrsg. von L. Gerosa - P. Krämer, übers. v. G. Ludwig - J. Budin*, Paderborn 2000, S. 96ff. Zur Auslegung und Literatur: *Stephan Haering - Heribert Schmitz (Hgg.)*, Lexikon des Kirchenrechts, (Lexikon für Theologie und Kirche kompakt), Freiburg im Breisgau 2004, S. 725-730. *W. Schulz*, Die katholischen orientalischen Patriarchen und ihre Rechtsstellung, Iustus Iudex. Festschrift für *P. Wesemann*, Essen 1990, S. 675-692. Vgl. *Ilona Riedel-Spangelberger*, Grundbegriffe des Kirchenrechts, (Uni-Taschenbücher 1618), Paderborn 1992, S. 184f.

[9] Text der Kanones in: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen. Lateinisch-deutsche Ausgabe, *hrsg. von L. Gerosa - P. Krämer, übers. v. G. Ludwig - J. Budin*, Paderborn 2000, S. 96ff. Vgl. *Markus Wentink*, Patriarch, in: *Axel Frhr. von Campenhausen - Ilona Riedel-Spangenberger - Reinhold Sebott (Hgg.)*, Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Band 3, Paderborn u.a. 2004, S. 174-176. *Stephan Haering - Heribert Schmitz (Hgg.)*, a.a.O., S. 725- 728. *Ilona Riedel-Spangelberger*,

„ § 2. Die Ordnung des Vorranges unter den alten patriarchalen Stühlen der orientalischen Kirchen ist so, dass an erster Stelle der konstantinopolitanische Stuhl kommt, danach der alexandrinische, dann der antiochenische und schließlich der jerusalemische.

§ 3. Unter den übrigen Patriarchen der orientalischen Kirchen ist der Vorrang nach dem Alter des patriarchalen Stuhls geordnet."

Trotz dieser „Ähnlichkeiten" mit dem orthodoxen kanonischen Recht stellt der Codex fest, dass die Errichtung, Wiederherstellung, Veränderung und Aufhebung von Patriarchatskirchen der höchsten Autorität der Kirche (= dem Papst) vorbehalten ist (Can. 57 Abs. 1)[10]. Überdies kann den einer Patriarchatskirche rechtmäßig zuerkannten oder zugestandenen Titel nur die höchste Autorität des Papstes verändern.

Es ist demzufolge offensichtlich, dass sich die lateinische Kirche rechtlich nicht als Patriarchat versteht. Von römisch-katholischer Seite wird mit Recht kritisch angemerkt, dass der Titel „Patriarch des Westens" nicht mit dem schon lange geltenden kanonischen Recht der Römisch-katholischen Kirche vereinbar und schon längst ein Titel ohne rechtlichen Inhalt ist. Kardinal Walter Kasper geht darauf in seinem Buch „Wege der Einheit"[11] näher ein. Obwohl Joseph Ratzinger als Theologieprofessor überzeugend dargelegt habe, „dass die Unterscheidung zwischen der Primatsfunktion des Papstes als Bischof von Rom und dem Nachfolger Petri innerhalb der Gesamtkirche und seine Funktion als Patriarch des Westens für die künftige Struktur des Petrusamtes von fundamentaler Bedeutung ist"[12], hat sich eine vom kanonischen Recht geprägte Auffassung in der Kongregation für die Glaubenslehre durchgesetzt. Nach dieser habe „sich die lateinische Kirche nie als Patriarchat im Sinn der Ostkirchen verstanden" und der Westen habe „nie die östliche Vorstellung vom Patriarchat oder der Pentarchie (das heißt von den fünf ursprünglichen Patriarchaten) übernommen"[13]. Mit der Rolle eines Patriarchen lassen sich wohl schwer der Anspruch eines Jurisdiktionsprimates und der Anspruch auf Unfehlbarkeit vereinbaren.

Die Christenheit des Ostens räumt dem Papstamt zwar eine hohe moralische Autorität ein, der die Einheit der Kirche und Glaubensgemeinschaft wahren soll. Doch sprechen sie dem Papst die Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche ab. Pater Adriano Garuti, kritisiert diese Position und wird von manchen katholischen Autoren als der „geistliche Urheber" des Verzichts des Papstes auf den Patriarchentitel bezeichnet[14]. Garuti interpretiert die Lehre des ersten Vaticanums dahingehend, dass

---

Grundbegriffe des Kirchenrechts, (Uni-Taschenbücher 1618), Paderborn 1992, S. 184f.

[10] Vgl. den Text des Kanons in: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, ebd.; *Markus Wentink*, Patriarch, in: *Axel Frhr. von Campenhausen - Ilona Riedel-Spangenberger - Reinhold Sebott (Hgg.)*, Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Band 3, Paderborn u.a. 2004, S. 174-176. *Stephan Haering - Heribert Schmitz (Hgg.)*, a.a.O., S. 725- 728.

[11] *W. Kasper*, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg i. Breisgau 2005, S. 116–118.

[12] Ebd.

[13] Ebd.

[14] *F. Gahbauer*, Der Papst als Patriarch des Westens. Eine theologische Auseinandersetzung mit Adriano

dem Papst der Jurisdiktionsprimat immer zustand. Das Pentarchiesystem im Osten sei somit mit der Aussage des ersten Vaticanums nicht vereinbar. Betrachtet man die Themen des zweiten Vaticanums, so kann man feststellen, dass die Diskussion um die Konzeption des päpstlichen Primates und der Pentarchie mehr Raum einnahm, aber die Konzilstexte verwenden den Titel „Patriarch des Westens" nicht. Demzufolge meint Garuti, dass ein direkter Vergleich zwischen Patriarchaten und Bischofskonferenzen nicht gegeben sei.[15]

Es ist offensichtlich, dass die begriffliche Verunschärfung und die Schaffung faktischer Gegebenheiten seitens der Römisch-katholischen Kirche ein größeres Problem bildet. Die genaue Funktion des Patriarchen in der Kirche stellt damit eines der wichtigsten und aktuellsten Themen des orthodoxen Kirchenrechts, Verwirrung stiftet aber auch der ökumenischen Beziehungen dar. In diesem Beitrag wird versucht, die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Rolle und die Funktion eines Patriarchen in der Orthodoxen Kirche am Beispiel der Kirche Russlands zu analysieren und zu erläutern.

Die Patriarchate als autokephale Kirchen im orthodoxen Kirchenrecht

Die Kirche ist nach der orthodoxen Definition des Großen Katechismus „die von Gott gestiftete Gemeinschaft von Menschen, welche untereinander durch den Glauben, das göttliche Gesetz, die Hierarchie und die Sakramente verbunden ist" [16]. Der Glaube ist die Dogmatik, die Lehre, welche jeder annehmen muss, der ein Mitglied der Kirche werden möchte. Die Sakramente sind die sichtbaren Zeichen der himmlischen Gnade. Das kirchliche Recht ist schließlich nach den Theologen des Ostens die Summe der Gesetze, die direkt von Christus oder durch die Inspiration des Heiligen Geistes geoffenbart wurden, und die alle Mitglieder der Kirche beachten müssen.

Die weltweite Orthodoxe Kirche bildet einen Organismus mit einem einzigen Haupt, Jesus Christus selbst. Nach orthodoxem Verständnis hat der Logos Gottes „den Leib der Kirche angenommen"[17]. Somit ist diese nun die Trägerin der Wahrheit, die durch den Logos offenbart wurde, und Vermittlerin des Heils, das durch denselben Logos dem Menschen geschenkt worden ist. Jesus ist als Haupt nicht von dem Leib der Kirche wegzudenken. Beide zusammen gelten als Ganzes oder Vollkommenheit, die sich als Ortskirche auf verschiedenen Ebenen verwirklicht. Die im vollen Sinne katholische Ortskirche ist dabei nach innen hin unabhängig und selbstständig.[18]

Garuti: „Il papa patriarca d'occidente", *Der christliche Osten* 12 (Würzburg 2007) 101 – 114.

[15] *Adriano Garuti* O. F. M., Il papa patriarca d' Occidente? Studio storico dottrinale, Bologna 1990; Ferdinand Gahbauer (a.a.O.) sieht bei der Sichtweise von Garuti die Gefahr, dass das Amt des Papstes auf die Aufgabe der Kircheneinheit eingeschränkt wird, die Garuti nicht wahr zu nehmen scheint. Außerdem widerspricht diese Auffassung dem Bild der „Schwesterkirchen", so Gahbauer. Er beschließt seine Kritik an Garuti, indem er feststellt, dass „weder das Erste noch das Zweiten Vaticanum ... die Zuordnung der beiden obersten Kirchenämter für die christlichen Konfessionen überzeugend erklärt" haben.

[16] *Nikodemus Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. v. *Alexander R. v. Pessic*, 2. verb. u. vermehrte Aufl., Mostar 1905, S. 206 Fn. 1. Hier wird Prostr. hristianski katihizis (größter christlicher Katechismus), LX. Aufl., S. 46 zitiert.

[17] *Johannes Chrysostomos*, Antequam iret in exsilium 2: *PG* 52, 429.

[18] Siehe *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (*VIOTh* 8), St. Ottilien 2005, S. 65.

Diese Unabhängigkeit und Selbstständigkeit innerhalb der einen katholischen Kirche nennt man Autokephalie. Autokephalie besteht auf mehreren Ebenen[19]. Die erste Ebene, die *Ortskirche* selbst, gilt als Gemeinschaft der Gläubigen untereinander und mit Christus. Um einer Isolation einzelner Ortskirchen vorzubeugen, ist es wichtig, dass alle in dem einen Glauben und der einen Liebe der katholischen Kirche bleiben. Garant dafür ist der Bischof, um den sich Klerus und Volk einen. Zusammen bilden sie die nächste selbständige Einheit auf lokaler Ebene, *das Bistum*. Dabei ist zu beachten, dass die Bischöfe der verschiedenen Bistümer alle untereinander absolut gleichberechtigt sind.

Die Kirche sieht sich in der heutigen Welt, die in viele Nationen und Völker zersplittert ist, v.a. zwei Aufgaben verpflichtet. Einerseits soll die Einheit der Völker durch die ökumenische Erfahrung eines gemeinsamen Glaubens gestärkt werden, andererseits die Kultur eines jeden Volkes bejaht und durch das Christentum bereichert werden[20]. Im Autokephaliesystem der Orthodoxie verwirklicht sich die dritte Ebene der Selbstständigkeit der Ortskirche, *die Lokalkirche*, wo beide Aufträge Berücksichtigung finden. Im Singular („die Orthodoxe Kirche") spiegelt sich die Einheit der Orthodoxie in Glaube, Kult und Verfassung wieder, das Ziel der ersten Aufgabenstellung. Während der Plural („die orthodoxen Kirchen") die jeweilige Inkulturation des Christentums in den verschiedenen Kulturen zum Ausdruck bringt[21], wie sie nach dem zweiten Auftrag angestrebt wird. Die interorthodoxe Vorbereitungskommission für die Heilige und Große Synode vom 7.-13. November 1993 in Chambésy/Genf drückt in authentischer Weise das ekklesiologische und kirchenrechtliche Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche in Bezug auf die Institution der Autokephalie aus: „Die Perichorese zwischen **lokal und weltweit (Örtlichkeit und Ökumenizität)**, welche sich aus der orthodoxen Ekklesiologie konsequent ergibt, bestimmt die liturgische Beziehung zwischen der verwaltungsmäßigen Organisation und der Einheit der Kirche. Aus diesem Grunde wurde bezüglich des Stellenwerts der Institution der Autokephalie im Leben der orthodoxen Kirche volle Übereinstimmung festgestellt."[22]

Die Autokephalie bedeutet für diese Kirchen eine Freiheit *„nach innen"*, d.h. in den inneren Angelegenheiten, so das Recht der eigenen Gesetzgebung, die unabhängige Rechtssprechung und Verwaltung. Sie bedeutet aber auch eine Bindung *„nach außen"*, nämlich eine Pflicht an die Bewahrung des gemeinsamen Glaubens[23], der Liturgie[24] und des gesamten gemeinsamen kanonischen Rechts[25].

Nach der klassischen Definition der Autokephalie von Nikodemus Milasch besteht diese Freiheit in den inneren Angelegenheiten[26]:

---

[19] Siehe *Theodor Nikolaou*, a.a.O., S. 66.
[20] Siehe *Theodor Nikolaou*, a.a.O., S. 78.
[21] Zur Inkulturation des Christentums s. ausführlich *Theodor Nikolaou*, a.a.O., S. 30ff.
[22] S. den ganzen Text übersetzt in die deutsche Sprache von *Athanasios Basdekis* in: *OFo* 8 (1994) 116-120.
[23] III. allgem. Konz. 7. Kan.; 1. Trull. Kan.
[24] III. allgem. Konz. 8. Kan.; 39. Trull. Kan.; Basilius d. Gr. 1. Kan.
[25] 2. Trull. Kan.; VII. allgem. Konz. 1. Kan.
[26] *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. v. *Alexander R. v. Pessic*, 2. verb. u.

„a) in der Unabhängigkeit der Hierarchie einer Kirche von der anderen (siehe 8. Kanon des III. allgem. Konzils, mit welchem die Autokephalie der Kirche von Zypern bestimmt und das bezügliche kanonische Prinzip zum Ausdruck gebracht wird.),

b) in den hierarchischen Rechten und Privilegien, welche einigen Kirchen vor den anderen zukommen (7. Kanon des I. allgem. Konzils und 28. Kanon des IV. allgem. Konzils. Vergl. 131. Nov. Justin. 2. Kap.),

c) in den Rechten der eigenen Gesetzgebung und der unabhängigen Gerichtsbarkeit (37. Kan. Apost.; II. allgem. Konzil 2. Kan. Vergl. das erwähnte Sendschreiben der afrikanischen Synode und

d) in den besonderen lokalen Gebräuchen und kirchlichen Riten".

Oberstes Verwaltungsorgan eines Patriarchates ist die patriarchische Synode, deren Gerichtsbarkeit sich auf alle Angelegenheiten erstreckt. Nach dem kanonischen Recht stehen dem Patriarchen nur die Rechte zu, die durch den 6. Kanon der ersten sowie durch den 9. und 17. Kanon der IV. Ökumenischen Synode bestimmt wurden. Nach der Meinung des anerkannten Kirchenrechtlers Nikodemus Milasch standen dem Patriarchen deshalb im Vergleich zum Erzbischof als Vorsitzendem einer autokephalen Kirche folgende Rechte zu[27]:

(1) Der Patriarch ist nicht nur ein Mitglied, sondern der Vorsteher der patriarchischen Synode. Für die Stellung des Patriarchen in einer Synode aber gilt der Grundsatz: Der Patriarch ist in einer Synode nur ein „primus inter pares". Deshalb lässt sich die Stellung der Patriarchen in der orthodoxen Kirche nicht mit der des Papstes in der katholischen Kirche vergleichen.

(2) Der Patriarch bestimmt in den Synoden das Strafmaß für einen Metropoliten oder Bischof, welcher sich eines Deliktes schuldig gemacht hat.

(3) Ihm obliegt die Bestätigung der Wahl des Oberhauptes einer autonomen Kirche seitens des Mutterkirchen-Patriarchates.

(4) Er hat das Recht zur Kommemoration seines Namens durch die untergeordneten Metropoliten beim Gottesdienst.

(5) Schließlich kommt ihm auch nach Milasch das Recht des Stavropegion zu, d. h., dass, wenn der Patriarch bei der Gründung einer Kirche oder eines Klosters in irgendeiner Eparchie das Patriarchalkreuz entsendet, ihm diese Kirche oder dieses Kloster unmittelbar untergeordnet wird und die Abhängigkeit dieser Kirche oder dieses Klosters von dem betreffenden Bischof aufgehoben ist[28]. Dieses Recht ist strittig und viel diskutiert trotz der Existenz von vielen Stavropegialklöstern. Nach einer anderen Meinung steht das Stavropigialrecht nur dem Bischofsthron von

---

vermehrte Aufl., Mostar 1905, S. 302-303.

[27] *N. Milasch*, a.a.O., S. 326-329. Vgl. auch *Anargyros Anapliotis*, Patriarch, in: *Axel Frhr. von Campenhausen - Ilona Riedel-Spangenberger - Reinhold Sebott (Hgg.)*, Lexikon für Kirchen und Staatskirchenrecht, Band 3, Paderborn u.a. 2004, S. 172-174.

[28] Vgl. auch den Kommentar von Theodoros Balsamon in: *G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 2, Athen 1852 (Nachdruck 1966), S. 41f.

Konstantinopel zu und die Existenz aller anderen Stavropegialklöster ist Frucht einer „verkehrten Rechtsgewohnheit“[29].

Alle anderen Zuständigkeiten, welche die Verwaltung eines Patriarchates betreffen, unterstehen der Gerichtsbarkeit der patriarchischen Synode.

Die einzelnen Patriarchen sind autokephal und im Rahmen dieser Autokephalien gilt der Grundsatz der Nichteinmischung[30].

Kurze Geschichtliche Einführung

Im Laufe der Geschichte wurden aufgrund politischer Gegebenheiten mehrere dieser Bistümer zusammengefasst. Es entstand das Metropolitansystem, wobei eine kirchliche Metropolie deckungsgleich mit einer politischen Provinz ist. Das Verhältnis der Bischöfe untereinander war auch auf dieser Ebene durch absolute sakramentale Würdegleichheit, der Kollegialität und Gleichberechtigung in der synodalen Verfassung, der gegenseitigen Kommemoration in der Eucharistiefeier (Diptychen) und der Ablehnung eines sichtbaren Hauptes der Kirche gekennzeichnet[31]. Wenn die Bischöfe einer Provinz zu einer Synode auf Provinzebene zusammenkommen, so steht der Metropolit an ihrer Spitze[32].

Das erste ökumenische Konzil von Nikaia bestätigte in seinem sechsten Kanon diese Befugnisse der Exarchen als bestehendes Gewohnheitsrecht von alters her und stellte die Exarchen von Rom, Alexandreia und Antiocheia eigens heraus, und zwar indem es wie folgt definiert:

„Die althergebrachten Rechtsgewohnheiten Ägyptens, Libyens und der Pentapolis sollen beibehalten werden. Der Bischof von Alexandreia soll die Obergewalt über diese gesamten Gebiete haben, und zwar entsprechend dem Recht, das auch gewohnheitsmäßig dem Bischof von Rom zusteht. Ebenso sollen für Antiocheia und die übrigen Provinzen die Vorrangstellungen unter den jeweiligen Ortskirchen aufrechterhalten werden. Das soll ganz eindeutig so sein. Wenn da jemand ohne die Zustimmung des jeweiligen Metropoliten Bischof geworden ist, dann hat das große Konzil entschieden, daß dieser Mann nicht weiter Bischof sein darf. Wenn aber zwei oder drei Bischöfe durch ihren persönlichen Protest der Wahl widersprechen, die durch das gemeinsame Votum aller gutgeheißen worden ist, so wie es den kirchlichen Regeln entspricht, soll das Mehrheitsvotum weiterhin gelten."[33]

---

[29] *Maximos (Christopoulos) Metropolit von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche. Auftrag zur Einigung, übersetzt von *J. Strauß - Fr. v. Halem*, Freiburg u. a. 1980, S. 327f. Vgl. auch den Kommentar von Zonaras, in *G. Rhalles - M. Potles*, Band 3, a.a.O., S. 228f.

[30] Vgl. ausführlich zur Nicht-Einmischung: Autonomie und Autokephalie, Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 4 (Wien 1980).

[31] Wichtig in diesem Zusammenhang sind die Forschungsergebnisse des Metropoliten von Pergamon *Ioannis Zizioulas*, Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰώνας, Athen ²1990. *Ders.*, Εὐχαριστίας Ἐξεμπλάριον, ἤτοι Κείμενα Ἐκκλησιολογικὰ καὶ Εὐχαριστιακά, Megara 2006. *Ders.*, Being as Communion. Studies in Personhood and the Church, (Contemporary Greek Theologians Series 4), New York 1985.

[32] Anhand des Kanons 34 der Apostel. Siehe *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (*VIOTh* 8), St. Ottilien 2005, S. 91ff.

[33] Originaltext des Kanons: *Hamilkar Alivizatos*, Οἱ ἱεροὶ κανόνες, 3. Auflage, Athen 1997, S. 30 und

Dabei ist zu beachten, dass es zur Zeit des Konzils von Nikaia noch keinen eigenen Titel zur Bezeichnung des ranghöchsten Metropoliten gegeben hat. Der Kanon legt kirchenrechtlich fest, den drei in dieser Zeit schon anerkannten Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien Befugnisse einer „patriarchischen Jurisdiktion", und zwar die Befugnisse: a) die Metropoliten zu weihen und b) die Bischofsweihen zu bestätigen, welche unmittelbar von den Metropoliten vorgenommen worden waren[34].

Der Zusammenschluss solcher Metropolien wiederum führte schließlich zur Entstehung größerer Verwaltungsdistrikte, der fünf alten „Patriarchate" (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem). Der Titel „Patriarch" stammte aus der antiken Familiensoziologie. Als Patriarch bezeichnete man das autoritäre Familienoberhaupt bzw. den autoritären Stammvater einer Sippe[35]. Schon im 3. Jahrhundert und mindestens bis zur Zeit Gregors des Großen nannte man auch in der Westkirche ältere Bischöfe Patriarchen[36]. Im 5. und 6. Jh. bestand ein Patriarchat als Föderation von Lokalkirchen, die sich um eine Mutterkirche gruppierten. Die Mutterkirche vereinigte alle Teilkirchen im Glauben, im Ritus und in der Disziplin[37].

Nach dem Organisationssystem der Pentarchie sind die fünf Patriarchen mit der Leitung der gesamten Kirche und im Besonderen mit der Wahrung ihrer Einheit betraut[38]. Gemeinsam waren die fünf Patriarchen auf die Reinerhaltung der Lehre verpflichtet. In der kirchenrechtlichen Praxis der ökumenischen Konzilien soll die Ökumenizität eines Konzils durch die Vertretung aller fünf Patriarchate gewährleistet sein[39]. Wird über die Verbindlichkeit einer Lehre befunden, so empfiehlt sich ebenfalls die Zustimmung der fünf Patriarchen, wenngleich eigentlich die Synode und nicht die Pentarchie in letzter Instanz für Lehrfragen zuständig ist. Die Patriarchen oder deren Legaten übernahmen auf den ökumenischen Konzilien den Vorsitz[40].

Die Patriarchen hatten jedoch verwaltungsmäßig ihren Wirkungsbereich innerhalb eines bestimmten Territoriums. Die Grenzen der Territorien wurden hauptsächlich durch die Kanones der großen Konzilien festgelegt. Somit hatte der Patriarch, als

---

Prodromos Akanthopoulos, Κώδικας ἱερῶν κανόνων (Κείμενο-Ἑρμηνεία-Σχόλια) καὶ ἐκκλησιαστικῆς νομοθεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2. Auflage, Thessaloniki 2006. S. auch *K. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 2, Athen 1852 (Nachdruck 1966), S. 171.

[34] S. ausführlich u.a. *Maximos (Christopoulos) Metropolit von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche. Auftrag zur Einigung, übersetzt von *J. Strauß - Fr. v. Halem*, Freiburg u. a. 1980, S. 77-94.

[35] *Ferdinard Gahbauer*, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, (Habilitationsschrift), Frankfurt am Main 1993, S. 51.

[36] Ebd.

[37] *Ferdinard Gahbauer*, a.a.O., S. 59.

[38] *Vlasios Pheidas*, Ἱστορικοκανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, Athen 1970, S. 27-37, schildert hier die Entwicklungsgeschichte der Titel Erzbischof, Exarch und Patriarch. Nach Pheidas hat der Patriarch von Konstantinopel den Titel „Patriarch" unmittelbar nach dem Konzil von Chalcedon erhalten. Er vertritt die Meinung, dass der Patriarch Akakios (472-488) erster als Patriarch bezeichnet worden ist.

[39] Zum Thema s. *Vl. Pheidas*, Ὁ θεσμὸς τῆς πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, 2 Bde., Athen 1977. Siehe auch *Th. Nikolaou*, Patriarchalstruktur und Kircheneinheit, in: Primum Regnum Dei, Festgabe für Abt *Johannes Hoeck*, Ettal 1987, S. 32-36. *John Meyendorff*, Rom und Konstantinopel, *OFo* 6 (1992) 189-207.

[40] Oft im Namen des Kaisers, *Ferdinard Gahbauer*, a.a.O., S. 60.

höherer Prälat, Jurisdiktionsgewalt über die Metropoliten und Bischöfe seiner territorialen Kirche. Der Patriarch hatte die Befugnis, Kleriker abzusetzen und ihnen Strafen aufzuerlegen. Dem Patriarchen oblagen umfangreiche gesetzgeberische und richterliche Kompetenzen. Novelle 6 Cap. 3 verhinderte eine Reisefreiheit der Geistlichen und setzte die Metropoliten unter die direkte Kontrolle des Patriarchen. Wenn ein Bischof in die Reichshauptstadt Konstantinopel reisen wollte, brauchte er dazu ein Empfehlungsschreiben seines Metropoliten. Ein Metropolit musste sich vor einer Reise nach Konstantinopel die Erlaubnis des Exarchen bzw. des Patriarchen seiner Diözese einholen.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts rückte die nationale Frage in den Vordergrund und in ganz Europa und auch auf dem Balkan entstanden Nationalstaaten. Aufgrund politischer Gegebenheiten war nun im zweiten Jahrtausend der Kirchengeschichte die Einberufung ökumenischer Konzilien nicht mehr möglich. In dieser Zeit trat die Endemusa Synode in Konstantinopel als oberstes Verwaltungsorgan der ganzen Orthodoxie auf und proklamierte Autokephalie oder Autonomie gemäß verschiedener geographischer und faktischer Gegebenheiten. Spyros Troiannos schreibt in seinen „Vorlesungen im Kirchenrecht": „diese Erteilung der Autokephalie oder Autonomie durch die Endemusa Synode in Konstantinopel ist nicht in kanonischem Sinn, d.h., de iure, sondern nur de facto ... Diese Ablösung geschah aber, ... nur um jene im Laufe der Zeit entstandenen Probleme der Kirchenverwaltung, die wegen ihrer Wichtigkeit im Vordergrund standen, zu lösen"[41]. Der Patriarch von Konstantinopel erteilt in allen diesen Fällen seine Einwilligung „in Erwartung einer Ökumenischen oder auch einer anderen großen Synode, welche bei den nächsten Gelegenheit zusammentreten und alle diese Fragen mit kanonischer Genauigkeit endgültig beurteilen soll"[42].

Der Patriarch von Konstantinopel und die Endemusa Synode von Konstantinopel proklamierten im 19. und 20. Jahrhundert Autonomie oder Autokephalie gemäß der Oikonomia. D.h., dass die Proklamationen aller autokephaler oder autonomer Kirchen eine Abweichung von dem geltenden kanonischen Recht waren. Sie waren aber gemäß der Oikonomia gerechtfertigt, weil sie absolut erforderlich (in dieser Zeit gab es keine Möglichkeit, ein allgemeines Konzil zu organisieren) und im Rahmen der orthodoxen Dogmatik blieben.

Diese Denkweise ist heute in allen Bekanntmachungen und kirchenrechtlichen Entscheidungen des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel zu finden: In der offiziellen Bekanntmachung des Sekretariats der heiligen und ständigen Synode des Ökumenischen Patriarchates bezüglich des Verzichtes des Papstes Benedikt XVI. von Rom auf den Titel „Patriarch des Westens" lesen wir: „Es ist natürlich eine unbestreitbare Tatsache, dass die Pentarchie, die auf der geographischen Struktur der bekannten ‚Ökumene' während der byzantinischen Zeit basierte, nach dem Fall des byzantinischen Reiches kirchenrechtlich durch die Gründung anderer Patriarchate und Autokephaler Kirchen innerhalb der Orthodoxen Kirche an Bedeutung verlor. Jedoch wurde in der Orthodoxen Kirche die Unterscheidung zwischen den sogenannten alten

---

[41] *Spyros Troiannos*, Παραδόσεις ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Athen - Komotini 1984, S. 130. Vgl. *Spyros Troiannos-Georgios Poulis*, Ἐκκλησιαστικὸ δίκαιο, 2. Auflage, Athen - Komotini 2003, S. 199.

[42] Vgl. *P. Trempelas*, Ἀρχαὶ κρατήσασαι ἐν τῇ ἀνακηρύξει τοῦ αὐτοκεφάλου, *Theologia* 28 (1957) 28 ff.

Patriarchaten, die auf die Institution der ‚Pentarchie' zurückgehen, und den Patriarchaten, die später entstanden, nie aufgehoben"[43].

Im Rahmen dieses Prozesses entstanden die sogenannten „neuen Patriarchate", nämlich die Patriarchate von Russland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien und die neuen autokephalen Kirchen von Griechenland, Polen und Albanien.

Dieser „Schwebezustand" der Oikonomia - Anwendung wurde auf der Interorthodoxen Vorbereitungskommission für die „Heilige und Große Synode" bei ihrer Tagung vom 7.-13. November 1993 in Chambésy/Genf intensiv diskutiert. Die Kommission hat eine Lösung für die zukünftigen Autokephalieproklamationen gefunden. Die o. g. Prämissen mussten aber weiterhin gelten: Die Lösung ist eine Übergangslösung, die „in Erwartung einer Ökumenischen oder auch einer anderen großen Synode, welche bei der nächsten Gelegenheit zusammentreten und alle diese Fragen mit kanonischer Genauigkeit endgültig beurteilen soll", zu verwirklichen ist. Nach dem Text gilt folgendes Verfahren für die Autokephalieproklamation[44]:

a) Willenserklärung des Volkes und Antrag an die Mutterkirche: Damit ist die Willenserklärung des betreffenden Volkes, d.h. der Mitglieder der orthodoxen Gemeinde, die zur autokephalen oder autonomen Kirche erhoben werden soll, gemeint. Unter dem Begriff „Volk" muss man sowohl den Klerus als auch die Laien verstehen. Diese Voraussetzung wird in allen Patriarchalakten des 19. Jahrhunderts, durch welche Autokephalie oder Autonomie proklamiert wurde, ausdrücklich genannt. Der Begriff „Willenserklärung des Volkes" lässt sich aber nicht genau bestimmen, und er ist von den jeweiligen politischen und sonstigen Verhältnissen im betreffenden Ort abhängig.

b) Die lokale Synode als das höchste kirchliche Organ der Mutterkirche überprüft die bestehenden ekklesiologischen, kanonischen und pastoralen Voraussetzungen zur Verleihung der Autokephalie. Wenn sie dem Antrag zustimmt, leitet sie einen entsprechenden Vorschlag an das Ökumenische Patriarchat zur Feststellung der panorthodoxen Zustimmung.

c) Das Ökumenische Patriarchat sendet Patriarchalschreiben an die Synoden der autokephalen Kirchen und fragt nach der panorthodoxen Zustimmung. Die panorthodoxe Zustimmung gilt nur dann als gegeben, wenn eine Einstimmigkeit zwischen den autokephalen Kirchen entsteht.

d) Wenn die Zustimmung aller autokephalen Kirchen eingegangen ist, proklamiert der Ökumenische Patriarch durch die Herausgabe des entsprechenden Synodal-Tomos offiziell die Autokephalie. Dieser Tomos wird vom Ökumenischen Patriarchen und vom Vorsteher der betreffenden Mutterkirche unterzeichnet. Es ist erwünscht, dass dieser auch von den Vorstehern der anderen autokephalen Kirchen unterzeichnet wird.

Dieses Verfahren ist **geltendes Recht** in der Orthodoxen Kirche, da diese Entscheidung konform mit dem kanonischen Recht ist und eine breite Zustimmung gefunden hat. Diese Entscheidung hat viele technische und rechtliche Fragen hinsichtlich einer wichtigen Verwaltungsinstitution der Orthodoxen, die der

---

[43] *A.Anapliotis*, OFo 20(2006) 241-243.

[44] S. den ganzen Text übersetzt in die deutsche Sprache von *Athanasios Basdekis* in *OFo* 8 (1994) 116-120.

Autokephalie, erfolgreich gelöst. Anhand dieses Verfahrens wurde die Kirche von Tschechien und der Slowakei im Jahre 1998 autokephal[45].

Alle Bischöfe zusammen mit dem Ehrenprimas bilden eine organische Einheit, die dem Kirchenvolk dient und sich in einem gewissen geographischen Rahmen bzw. staatlichen Gebilde verwirklicht[46]. Der Primus trägt den Titel eines Patriarchen, wenn er Vorsteher eines Patriarchates ist oder eines Erzbischofs, wenn er der Vorsitzende einer autokephalen Kirche ist.

Ähnlich wie bei den alten Patriarchaten erhielten die Patriarchen der neuen Patriarchate einen Ehrenvorrang unter den Bischöfen und einen Vorrang in manchen jurisdiktionellen Fragen. Diese Macht wird auch weiterhin immer hinsichtlich eines durch die gesamte Kirche bestimmten Territoriums ausgeübt. Der Patriarch ist ein Bischof, der die höchste Position auf der hierarchischen Stufenleiter der Orthodoxen Kirche hat. Aber diese erste Position bezeichnet nur einen Ehrenvorrang: Die Patriarchen haben grundsätzlich keinerlei Vorrechte gegenüber den übrigen Bischöfen, sondern führen nur den Ehrentitel „Patriarch" und haben in einer Synode lediglich die gleichen Rechte wie die anderen Bischöfe auch[47].

Kirchenrechtliche Funktion des Patriarchen in der Orthodoxen Kirche am Bespiel des Statuts der russischen Kirche

Wie bei allen Patriarchaten, die selbstständige autokephale Kirchen sind, steht auch in Russland der Patriarch als Kirchenoberhaupt „protokollarisch" an der Spitze der Kirche. Er ist das Verfassungsorgan, das die russische orthodoxe Kirche nach innen und nach außen repräsentiert. Dies geschieht, indem der Patriarch durch sein Handeln und öffentliches Auftreten die Kirche selbst - ihre Existenz, Legitimität, Legalität und Einheit - sichtbar macht. Darin kommen zugleich die Integrationsaufgabe sowie die Recht und Glauben wahrende Kontrollfunktion seines Amtes zum Ausdruck. Diese Aufgabe wird durch eine kirchenpolitische „Reservefunktion" für Krisensituationen im Bereich der Durchsetzung der synodalen Entscheidungen ergänzt [48].

Die Aufgaben und Befugnisse des Patriarchen von Moskau sind erheblich mehr als die Kompetenzen, die ein Patriarch oder Erzbischof in anderen orthodoxen autokephalen Kirchen besitzt. Sein Amt erschließt sich allerdings nicht nur aus dem Vergleich mit dem der anderen Oberhäupter. Sein Amt wird vielmehr auf dem Boden des kanonischen Rechts, insbesondere durch die Regelungen des 34. apostolischen Kanons, des Kanons 9 des Konzils von Antiocheia und des Kanons 6 des Konzils von

---

[45] Vgl. z.B. Patriarchal- und Synodaltomos zur Segnung der Autokephalie der Heiligen orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei vom 27. August 1998 in: *OFo* 14 (2000) 73ff.

[46] Vgl. *J. Meyendorff*, Imperial Unity and Church Divisions. The Church 460-680 A.D., Crestwood, New York 1989, S. 59 ff., 127 ff.

[47] Vgl. *Spyros Troiannos*, Einige Bemerkungen zu den Materialien und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon* 5 (1981) 158; und auf Griechisch: Παρατηρήσεις ἐπὶ τῶν τυπικῶν καὶ οὐσιαστικῶν προϋποθέσεων τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τοῦ αὐτονόμου ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, in: Honorary Dedication to the most Rev. *Barnabas*, Metropolitan of Kitros, Athen 1980, S. 337-353.

[48] S. unten., vgl. auch Absatz IV Nr. 7a des Statuts, nachdem der Patriarch „be responsible for the imlementation of the decisions of the Consils and the Holy Synod".

Nikaia begründet. Das Patriachatsamt ist aber faktisch (genauso wie bei allen anderen Patriarchaten) durch das Statut und andere landesspezifische Regelungen konkretisiert bzw. neu ausgestaltet worden und gewinnt seine Konturen im Wesentlichen mit Blick auf die anderen kirchlichen Verfassungsorgane (Landeskonzil, Bischofssynode, Ständige Synode).

1. Der Patriarch als „Repräsentant" der russischen Kirche nach innen und nach außen und seine Aufgaben

Das Statut der russischen Kirche enthält einen eigenen Abschnitt (Abschnitt IV) über den Patriarchen. Außer in diesem Abschnitt sind seine Aufgaben und Befugnisse teils verstreut im ganzen Statutstext, teils in anderen kirchliche Verordnungen, teils haben sie sich im Laufe der Zeit durch die Kirchenpraxis entwickelt.

Zu den klassischen Funktionen, die der Patriarch als Ehrenoberhaupt hat, gehören:

a) die Repräsentation der russischen orthodoxen Kirche nach innen und außen (durch sein öffentliches Auftreten bei staatlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Veranstaltungen, durch Reden, durch Besuche in Ländern und Gemeinden, durch Staatsbesuche im Ausland und den Empfang ausländischer Staatsgäste),

b) die Einheit der Hierarchie der russischen orthodoxen Kirche in seiner Person darzustellen.

c) die kirchenrechtliche Vertretung der russischen orthodoxen Kirche in panorthodoxen Gremien. Er soll, im Sinne der Entscheidungen der Konzile oder der Heiligen Synode sowie mit Rücksicht auf sein eigenes Gewissen, mit den Primas der orthodoxen Kirchen kommunizieren.

Überdies entspricht es guter Tradition der russischen Kirche im Bereich der Funktion des Patriarchen als Repräsentant, dass sich das Kirchenoberhaupt mit öffentlichen Äußerungen zu tagespolitischen Fragen, die parteipolitisch umstritten sind, zurückhält. Die ihm auferlegte politische Neutralität und Distanz zur Parteipolitik des Alltags geben ihm die Möglichkeit, klärende gesellschaftliche Kraft zu sein, die öffentliche Diskussion zu beeinflussen, Kritik zu üben, Anregungen und Vorschläge zu machen.

Der Name des Patriarchen von Moskau und Ganz Russland soll im Ablauf der Gottesdienste in allen Kirchen der russisch orthodoxen Kirche mit den folgenden Worten genannt werden: „Für unseren großen Herrn und Vater, Seine Heiligkeit den Patriarchen von Moskau und Ganz Russland".

Der Patriarch von Moskau und Ganz Russland soll Acht geben auf das inländische sowie das ausländische Wohl der russischen orthodoxen Kirche. Er soll sie zusammen mit der Heiligen Synode als deren Vorsitzender leiten.

Der Patriarch ist das einzige Verfassungsorgan, das aus nur einer Person besteht. Die Persönlichkeit des Amtsinhabers prägt deshalb zwangsläufig die Amtsführung in

besonderem Maße, insbesondere in seiner repräsentativen Funktion. Nicht zuletzt aus diesem Grunde hat die Praxis der Kirche in ihrer Geschichte maßgeblichen Einfluss auf die heutige kirchenrechtliche Stellung des Patriarchen genommen.

2. Der Patriarch als Vorsitzender der Heiligen Synode der russischen Kirche

Die heilige Synode besteht aus dem Vorsitzenden - dem Patriarchen von Moskau und Ganz Russland (oder dem Stellvertreter), sieben permanenten Mitgliedern und sechs temporären Mitgliedern der Diözesanbischöfe[49]. Der Patriarch von Moskau ist ex offizio Vorsitzender der heiligen Synode. Nach Abschnitt IV Abs. 2 des Statuts soll „der Patriarch von Moskau und Ganz Russland den Ehrenprimat unter dem Episkopat der russischen orthodoxen Kirche haben und verantwortlich für die lokalen Versammlungen und die Bischofsversammlungen sein".

Die Rechte des Patriarchen als Vorsitzenden der Synode ergeben sich aus dem Statut der russischen Kirche und aus den allgemeinen Bestimmungen des kanonischen Rechts. Kanonische Bestimmungen sind kirchliche Gesetze, die für die ganze Orthodoxie gelten und durch Entscheidungen von ökumenischen Konzilien unter dem Beistand des heiligen Geistes entstanden sind. Die hier direkt anzuwendenden Kanones sind die Kanones 19 des IV. Ökumenischen Konzils, 34 der Apostel und 9 von Antiochien, obwohl der Statut der russischen Kirche selbst nur auf die beiden letzteren *direkt verweist*[50].

Kanon 19 des IV. Ökumenischen Konzils

Kanon 19 des IV. Ökumenischen Konzils bestimmt das Einberufungs- und Führungsrecht des Vorsitzenden und gilt unmittelbar für alle orthodoxen autokephalen Kirchen: „Es ist uns zu Ohren gekommen, dass in den Provinzen die kanonisch vorgeschriebenen Synoden der Bischöfe nicht stattfinden und daher viele der regelungsbedürftigen kirchlichen Angelegenheiten vernachlässigt werden. Daher hat die heilige Synode entschieden: Gemäß den Kanones der Väter versammeln sich die Bischöfe in jeder Provinz *zweimal im Jahr*, und zwar dort, *wo es der Bischof der Provinzhauptstadt für gut befindet, und regeln jedes der anfallenden Probleme. Die Bischöfe, die sich nicht einfinden, obwohl sie zuhause in ihrer Stadt verweilen und dabei gesund und von allen unausweichlichen und notwendigen Aufgaben frei sind, werden brüderlich getadelt.*"

Die Trullanische Synode (Trullanum, Quinisextum bzw. Πενθέκτη) bestätigte verschiedene Kanones von vorangegangenen Lokalsynoden und Kirchenvätern und verlieh ihnen eine ökumenische höchste kirchliche Autorität (Kanon 2). In dem Statut der russischen Kirche wird auf die vom Trullanum bestätigten Kanones 34 der Apostel

[49] *Spyros Troiannos - Georgios Poulis*, Εκκλησιαστικό δίκαιο, 2. Auflage, Athen - Komotini 2003, S. 204.

[50] Abschnitt IV § 5. www.mospat.ru/index.php (englische und russische Version). Die Beziehungen zwischen dem Patriarchat von Moskau und Ganz Russland und der Heiligen Synode sollen festgelegt sein durch den Kanon 34 der Heiligen Apostel und den Kanon 9 des Konzils von Antiochien in Übereinstimmung mit anerkannter Orthodoxer Tradition.

und 9 der Lokalsynode von Antiochien Bezug genommen, in denen die Rolle des Primus verhandelt wird. Diese Kanones bilden nach dem Selbstbewusstsein der russischen Kirche die Basis für die weitere kirchliche Gesetzgebung und für das Verständnis der Rolle und der Zuständigkeiten des Patriarchen in der Orthodoxen Kirche.

Der Kanon 34 der Apostel

„Die Bischöfe eines jeden Volkes (ἔθνος) sollen den Ersten unter sich anerkennen und ihn als Haupt (κεφαλὴν) ansehen; sie sollen ohne seine Meinung nichts Außergewöhnliches tun; ein jeder aber soll nur das tun, was sich auf sein Bistum (παροικία) und die Gemeinden dort bezieht. Aber auch jener (der Erste) soll nicht ohne die Meinung aller etwas tun. Denn nur so wird Eintracht herrschen und Gott durch den Herrn im Heiligen Geiste verherrlicht".[51]

Zur Auslegung dieser Vorschrift merkt Prof. Nikolaou folgendes an: „Es fällt direkt auf, dass der Kanon auf die Ordnung und die Einheit der Ortskirche abzielt. Die Christen und ihre Bischöfe haben diese Einheit in den verschiedenen Ortskirchen als ein hohes kirchliches Gut zu achten und zu pflegen. Konkret wird die Einheit in den jeweiligen Ortskirchen gewährleistet, *erstens*, wenn die Bischöfe unter sich einen als ihr ‚Haupt', als ihren Ehrenprimas, anerkennen und *zweitens*, wenn sie alle in vollem Einverständnis miteinander leben und handeln; besonders betrifft dies das Verhältnis der Bischöfe der Ortskirche zum Ehrenprimas und umgekehrt" [52].

Der Kanon 9 von Antiochien

Das Statut der Kirche Russlands zitiert den Kanon 9 von Antochien als einen wichtigen altkirchlichen Kanon, der heute für die Zuständigkeit des Patriarchen von Moskau von Bedeutung ist.

„Die Bischöfe einer jeden Eparchie (καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν, d. h. in jeder kirchlichen Eparchie = Bistum) sollen den in der Metropolie vorstehenden Bischof (τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον) anerkennen ....Deshalb scheint uns, dass er in der Ehre einen Vorrang hat und die anderen Bischöfe nichts mehr ohne ihn tun, entsprechend dem alten Kanon, der in der Zeit unserer Väter galt, außer nur solche Dinge, die ausschließlich ihre eigenen Diözesen und Bezirke betreffen. Jeder Bischof hat Autorität über seine eigene Diözese und verwaltet sie mit der notwendigen Frömmigkeit und ihm obliegt die Fürsorge für den ganzen Bezirk, der von seiner Stadt abhängig ist. Er kann Presbyter und Diakone ordinieren; und soll alles mit gerechtem

[51] Der Originaltext lautet: „Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλήν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις· ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι· οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς διὰ κυρίου ἐν ἁγίῳ πνεύματι" (*BEP* 2, 175 [*SC* 336, 284-285]). Vgl. zum Kanon auch *Pant. Rodopoulos*, Ecclesiological review of the thirty-fourth apostolic canon, *Kanon* 4 (1980) 92-99.

[52] *Theodor Nikolaou*, Die Orthodoxe Kirche im Spannungsfeld von Kultur, Nation und Religion, (*VIOTh* 8), St. Ottilien 2005, S. 91ff. Hier ausführliche hermeneutische Bemerkungen zur Bedeutung des Begriffes Ethnos im Kanon. Vgl. auch *Maximos (Christopoulos) Metropolit von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche. Auftrag zur Einigung, übersetzt von *J. Strauß - Fr. v. Halem*, Freiburg u. a. 1980 , S. 407.

Urteil erledigen. Aber Sie lassen ihn nichts Außerordentliches (περιττόν) ohne den Bischof der Metropolie unternehmen; und der Metropolit darf nichts ohne die Zustimmung der Anderen unternehmen“[53].

In Anwendung dieser Kanones werden die Sitzungen der heiligen Synode vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland (oder dem Stellvertreter) einberufen (Einberufungsrecht) und er führt die Sitzungen entsprechend den allgemeinen Regeln des Verfahrens, die im Statut konkret geregelt sind (Führungsrecht).

Nach dem Statut der russischen Kirche sollen im Prinzip alle Probleme in der heiligen Synode durch einen allgemeinen Konsens von allen Mitgliedern, die an der Sitzung teilnehmen, gelöst werden. Falls das nicht der Fall ist, entscheidet die Synode mit Mehrheitsbeschluss. Im Fall einer Pattsituation hat der Patriarch von Moskau und Ganz Russland als Vorsitzender die entscheidende Stimme.

Kein Mitglied der heiligen Synode und auch nicht der Primus kann sich der Stimme enthalten (§ 17).

Alle Mitglieder der Synode können im Falle von Uneinigkeit mit der genommenen Entscheidung ihre jeweilige Meinung vorlegen. Sie müssen ihre Argumente in schriftlicher Form bis spätestens drei Tage nach der Sitzung darlegen und begründen. Einzelne Meinungen sollen den Akten beigefügt werden, aber die Lösung der Angelegenheit darf nicht verschoben werden (§ 18). Der Vorsitzende Patriarch ist nicht berechtigt, die von seiner eigenen Autorität für die Tagesordnung vorgeschlagenen Angelegenheiten herauszunehmen, ihre Lösung zu verhindern oder die Durchführung von solchen Entscheidungen zu verschieben (§19)[54].

Im Fall, dass der Patriarch von Moskau und Ganz Russland erkennt, dass die getroffene Entscheidung weder zum Wohl der Kirche ist, soll er Einspruch erheben. Der Einspruch muss während derselben Sitzung erhoben werden und dann in schriftlicher Form innerhalb von sieben Tagen eingereicht werden. Im Fall, dass es für den Patriarchen von Moskau und Ganz Russland nicht annehmbar ist, mit einer neuen Entscheidung übereinzustimmen, soll sie zur Überlegung zurückgeschickt und dem Rat der Bischöfe vorgelegt werden. Wenn es unmöglich ist, die Überlegung der Angelegenheit zu verschieben, und die Entscheidung sofort getroffen werden muss, kann der Patriarch von Moskau und Ganz Russland seine Rechte nicht voll ausüben. Die getroffene Entscheidung soll auf diese Weise dem Rat der außergewöhnlichen

---

[53] Die Formulierung dieses Kanons sollte mit dem berühmten, so oft vom Heiligen Irineos von Lyon zitierten, Satz verglichen werden: „Ad hanc enim ecclesiam [i.e. of Rome] propter potentiorem principalitatem necesse eat omnem convenire ecclesiam, hoc est, cos qui aunt undique fideles, in qua sempter ab his, qui aunt undique, conservata eat eaque est ab Apestolis traditio“.

[54] www.mospat.ru/index.php (russische und englische Version), ÜvV. Eine Zusammenfassung in griechischer Sprache findet man in: *Spyros Troiannos – Vassiliki Leontaritou*, Οργάνωση των Εκκλησιών και διεθνείς σχέσεις, 2. Auflage, Athen-Komotini 1997, S. 63-74. Vgl. auch das alte Statut der russischen Kirche in der Zeit des Kommunismus Polozenie ob upravlenii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi und die griechische Übersetzung in *Barnabas Tzortzatos*, Οἱ βασικοὶ θεσμοὶ διοικήσεως τῶν ὀρθοδόξων Πατριαρχείων μετὰ ἱστορικῶν ἀνασκοπήσεων, Athen 1972, S. 175- 185.

Bischöfe nochmals zur Betrachtung vorgelegt werden, von dem die letzte Lösung der Angelegenheit abhängen soll (§ 20)[55].

Alle Regelungen und Entscheidungen der heiligen Synode sollen nach der Sitzung zuerst vom Vorsitzenden unterschrieben werden und dann von allen Mitgliedern unterzeichnet werden, unabhängig davon, ob sie für die Entscheidung gestimmt haben oder nicht. Falls der Patriarch oder andere Mitglieder der Synode nicht einverstanden sind, sollen sie die Entscheidung unterzeichen und separat ihre eigene Gegenmeinung schriftlich vorgelegen; die Gegenmeinung wird dann beigefügt (§ 22)[56].

Zu den wichtigsten weiteren Aufgaben des Patriarchen zählen[57]:

a) Er ist für die Durchsetzung der Entscheidungen des Konzils und der Heiligen Synode verantwortlich.
b) Er soll das Pleroma der russischen orthodoxen Kirche mit Pastoralnachrichten versorgen.
c) Er soll allgemeine Kirchendokumente nach ihrer Bestätigung durch die Heilige Synode unterzeichnen.
d) Er soll die Gesetze der selbst regierenden Kirchen, Exarchate und Diözesen bestätigen.
e) Er soll die Anliegen der Diözesanbischöfe der selbst regierenden Kirchen wahrnehmen.
f) Er muss das Recht haben, in wichtigen Fällen alle Diözesen der russischen orthodoxen Kirche zu besuchen (Visitationsrecht, Kanon 34 der Heiligen Apostel; Kanon 9 des Konzils von Antiochien, das Konzil von Karthago 52 (63).
g) Er kann den Bischöfen erlauben, von ihrem Sitz für mehr als 14 Tage wegzugehen, insbesondere kann er ihnen einen Auslandsaufenthalt genehmigen.
h) Der Patriarch von Moskau und Ganz Russland soll der Diözesanbischof der Diözese Moskau sein, welche Moskau und die Region Moskau einschließt. Er soll in der Verwaltung der Diözese Moskau von dem Stellvertretenden Patriarchen mit den Rechten eines Diözesanbischofs und dem Titel eines Metropoliten von Krutitsy und Kolomna unterstützt werden. Die territorialen Regierungsgrenzen, die durch den Stellvertretenden Patriarchen ausgeübt werden, legt der Patriarch von Moskau und Ganz Russland fest (§ 9).
i) Der Patriarch von Moskau und Ganz Russland soll ein heiliger Archimandrit der Laura, der Heiligen Trinität und von St. Sergius sein und von einer Anzahl an Moskauer Klöstern von bestimmter historischer Wichtigkeit und soll alle stavropegialen Klöster leiten. Die Bildung/Gestaltung der stavropegialen Klöster und der Kirchenrepräsentanten der Moskauer Diözese soll durchgeführt werden gemäß den Erlässen des Patriarchen von Moskau und Ganz Russland (§10).

---

[55] Ebd.
[56] Ebd.
[57] Ebd.

j) Dem Patriarchen von Moskau steht als richterliche Instanz das Begnadigungsrecht zu: das Recht Gnadenerweise zu erteilen (Begnadigung, Begnadigungsrecht, Gnadenrecht) umfasst die Befugnis, rechtskräftig verhängte Strafen (in Ausnahmefällen auch Maßregeln der Besserung und Sicherung) zu erlassen, umzuwandeln, zu mäßigen oder durch Gnadenerweis auszusetzen. Die Begnadigung ist meistens Befugnis, die im Einzelfall Tätern die ihnen strafrechtlich zuerkannte Strafe erlässt. In dieser Praxis hat sich ein Rest des mittelalterlichen Gerechtigkeitsverständnisses erhalten, dass Autoritäten geltende Regeln willkürlich außer Kraft setzen können („Gnade vor Recht"). Die entsprechende generelle Maßnahme im weltlichen Recht ist als Amnestie oder Absolution bekannt.

3. Die Wahl des Patriarchen in Russland

Der Patriarch wird auf Lebenszeit in sein Amt berufen. Das Recht auf eine Gerichtsverhandlung gegen den Patriarchen sowie die Entscheidung, ihn aufgrund von kanonischen Verfehlungen oder Straftaten abzusetzen, obliegt der Bischofsversammlung. Gleich nach dem Tod oder der kanonischen Absetzung des Patriarchen wird der Patriarchenstuhl von der Bischofssynode als vakant erklärt.

Nach spätestens sechs Monaten, nachdem der Stuhl des Patriarchen vakant geworden ist, müssen die Lokalen Synoden und die Heilige Synode, nach dem Gesetz II, 2 der aktuellen Statute, die Lokale Ratsversammlung einberufen, um einen neuen Patriarchen zu wählen. Die Voraussetzungen, die ein Kandidat für das Amt des Patriarchen erfüllen muss, werden in § 17 des Statuts geregelt[58]:

a) Der Kandidat muss ein Bischof der russischen orthodoxen Kirche sein.
b) Er muss eine höhere theologische Ausbildung genossen haben, muss ausreichend Erfahrung in der Verwaltung einer Diözese gesammelt haben und muss durch seine Treue zum kanonischen Gesetz ausgezeichnet sein.
c) Er muss einen guten Ruf und das Vertrauen bei den Bischöfen, bei den Geistlichen und beim Volk genießen.
d) Außenstehende müssen gut von ihm denken (1 Tim 3,7)
e) Er darf nicht jünger als vierzig Jahre sein[59].

---

[58] Ebd.

[59] Bei der Patriarchenwahl sind die Unterschiede zum römisch- katholischen Kirchenrecht ganz deutlich. Vgl. die Regelungen des orientalischen Kirchenrechts der Katholischen Kirche und die Zusammenfassung in: *Richard Potz*, Patriarch; in: *Stephan Haering - Heribert Schmitz (Hgg.)*, Lexikon des Kirchenrechts, Freiburg im Breisgau 2004, S. 727. Die Synode der Bischöfe des Patriarchats führt die Wahl durch. Es ist eine Zweidrittelmehrheit nötig. Als Kandidaten können nur Bischöfe gewählt werden, somit ist der generelle Absenz des Papstes nötig, durch welchen ein Kandidat auf die Bischofskandidatenliste gelangen kann. Die Synode proklamiert und inthronisiert den Patriarchen und muss alsdann in einem Schreiben den Papst und die anderen Patriarchen über die Wahl informieren. Der neu gewählte Patriarch soll den Papst dann in einem Schreiben um die kirchliche Gemeinschaft bitten. Vgl. auch *Ilona Riedel-Spangelberger*, Grundbegriffe des Kirchenrechts, (Uni-Taschenbücher 1618), Paderborn 1992, S. 184f.

Die Bedeutung des offiziellen Besuchs des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland Christodoulos im Vatikan (13.-16.12.2006) für die Einheit der Christen

von Ignatios Sotiriadis, Brüssel

Als Antwort auf die Einladungen des seligen Papstes Johannes Paul II. und des Papstes Benedikt XVI. hat Seine Seligkeit, der Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland Herr Christodoulos, vom 13. bis 16. Dezember 2006 seinen offiziellen Besuch im Vatikan und der Kirche von Rom verwirklicht. Es handelte sich tatsächlich in mehrfacher Hinsicht um einen historischen Besuch von Bedeutung, auch wegen der negativen Gefühle des orthodoxen griechischen Volkes gegenüber der Römisch-katholischen Kirche, die sie, nicht ohne Grund, schon immer für die Kreuzzüge und die Zerstörung des Byzantinischen Reiches im Jahre 1204 verantwortlich macht. Selbstverständlich gingen diesem Besuch zwei andere Besuche voraus: der Besuch von Johannes Paul II. am 4. Mai 2001 in Athen und der Besuch der Delegation der Kirche von Griechenland im Vatikan am 11. Februar 2002. Es handelt sich dabei um zwei Begegnungen, die nun zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Kirche von Griechenland und der Römisch-katholischen Kirche zählen, da sie die Vorläufer des Besuches von Erzbischof Christodoulos im Vatikan waren.

Schon bei seiner Ansprache an Papst Johannes Paul II. im Jahre 2001 hat Seine Seligkeit ausführlich auf die christlichen Wurzeln Europas Bezug genommen, wie auch auf die Rolle des Evangeliums im 21. Jahrhundert: *„Die Zeit ist gekommen, unsere Bestrebungen zu koordinieren, damit Europa ein christliches Land bleibt, weit ab von der augenscheinlichen Neigung, die Staaten Europas zu atheistischen Staaten (état laïque) umzuwandeln und ihre christliche Identität zu verneinen. Die Zeit ist gekommen auf ein vereintes Europa hin zu arbeiten, das die Minderheiten respektiert, aber auch die Freiheit eines jeden Volkes, seinen Glauben, seine Sprache, seine Bildung und seine Tradition, mit einem Wort seine spirituelle Identität zu bewahren ... unsere Unersättlichkeit nach Ungerechtigkeit zu zügeln, den Schmerz der Kinder Gottes zu mildern, dem Menschen des 21. Jahrhunderts das eine Evangelium des Lebens, der Gnade und der Freiheit zu geben ... die Hoffnung des Glaubens an den von materiellen Gütern und technologischen Errungenschaften überfluteten heutigen*

Menschen zu vermitteln, der trotz alledem von der Abwesenheit der Hoffnung, der innerlichen Stille und der Zuversicht heftig versucht wird".

Danach folgte die Nachricht des Erzbischofs an den Papst, der ihm am 11. März 2002 von dem Metropoliten von Attika Panteleimon, Anführer der offiziellen sechsköpfigen Delegation, die den Vatikan besuchte, übergeben wurde. Dort wurde angegeben, dass *„der Zweck der Sendung der Delegation unserer Kirche an die Kirche von Rom die Bildung einer Brücke der Kommunikation, der Versöhnung und des gegenseitigen Vertrauens in der Europäischen Union ist, so dass unser Zeugnis als Christen deutlicher, glaubenswürdiger und wirksamer erscheint, in einer Gesellschaft, die dazu neigt ihre traditionellen Werte an den Retter Christus zu verlieren.*"

Der Besuch des Erzbischofs Christodoulos bei Papst Benedikt XVI. im Dezember 2006 hatte zunächst den Charakter eines Pilgerns. In seiner Ansprache an den Papst sagte er: *„Wir kommen heute von der Apostolischen Kirche von Athen, um die Denkmäler der Heiligen zu verehren und vor allem des Apostels der Nationen, Paulus, dem Gründer unserer Kirche, die in der ehrenvollen Stadt des alten Rom(s) sind. Wir kommen, um das Grab des Heiligen Apostel Petrus zu verehren und um die Märtyrer der Katakomben und der griechischen Heiligen und Gleichapostel Kyrillos und Methodios zu ehren.*"

Der Erzbischof versäumte aber nicht, sich auf die beiden vorangegangenen Besuche von 2001 und 2002 zu beziehen und den Willen der beiden Oberhäupter für den Beginn einer neuen Zeit der Versöhnung und der Zusammenarbeit zwischen den beiden apostolischen Kirchen in verschiedenen Bereichen im Rahmen der Europäischen Union zu unterstreichen: *„Der Besuch jenes unvergesslichen großen Papstes in Athen und die Begegnung mit uns am 4. Mai 2001 ... hat unserer beider Willen gebrandmarkt einen Grundstein zu legen, auf dem das Verständnis, die Vergebung, die Versöhnung und die Reinigung des kirchlichen Gedächtnisses gebaut wird ... Zu unserer großen Zufriedenstellung weisen wir darauf hin, dass inzwischen offizielle Sendungen verschiedener Delegationen der Kirche von Griechenland an den Heiligen Stuhl stattgefunden haben, vor allem seit 2002, mit Zweck sich besser kennen zu lernen, sich zu informieren und im sozialen, kulturellen, Erziehungs-, ökologischen und bioethischen Bereich zusammenzuarbeiten.*" Grosse Bedeutung wurde von Seiten des Erzbischofs dem gegenseitigen Austausch von Stipendien beigemessen, sowie der kulturellen Zusammenarbeit, deren Produkt die Ausgabe des Faksimile des berühmten Menologions des Basileios II. aus dem 10. Jh. ist, das in der apostolischen Bibliothek des Vatikans aufbewahrt wird.

Obwohl die dogmatischen Themen nicht zu den Gründen des Besuches zählten, da sie Diskussionsstoff der Internationalen Gemischten Dialogs-Kommission zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche sind, hat Erzbischof Christodoulos seinen Wunsch ausgesprochen, dass die Arbeit der Kommission gute Ergebnisse bringen möchte und formulierte damit *„den Wunsch die volle Einheit zu erleben ... und den Leib und das Blut des Herrn vom gleichen Kelch des Lebens zu empfangen*".

Letztendlich wurde detailliert auf Themen gemeinsamen Interesses der beiden Kirchen hingewiesen: pastorale, spirituelle, soziale, ethische, interreligiöse und kulturelle, die eine gemeinsame Annäherung und Bewältigung von Seiten der Kirchen in Europa verlangen (Entchristianisierung Europas, Migranten, religiöser Fanatismus,

Bioethik, finanzielle Ungleichheit, Jugend, Gefahr des Zusammenstoßes der Zivilisationen und der Religionen, Familie, Menschenrechte, Konsum).

Das gemeinsame christliche Zeugnis der Kirchen in Europa, ist natürlich unerlässliche Voraussetzung für eine beiderseits erfolgreiche Bekämpfung aller oben erwähnter sozialer und ethischer Gefahren, deshalb ist die Gemeinsame Deklaration, die Papst Benedikt XVI. und Erzbischof Christodoulos am 14. Dezember 2006 beide unterschrieben haben von besonderer Wichtigkeit.

In diesem bedeutenden Text wird hingedeutet auf *„unsere gemeinsame Mission ... für die Wiederherstellung der Glaubensgemeinschaft im Bund der Liebe"* und es werden die bis jetzt erfolgreichen Schritte des offiziellen theologischen Dialogs anerkannt, der von beiden Oberhäuptern als *„der wahrscheinlich erfolgreichste Weg der Kirche zur Wiederherstellung der gewünschten Einheit des kirchlichen Leibes um den Tisch des Herrn und zur Bekräftigung der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft in einer kritischen Zeit der schnellen politischen Umwälzungen und der heftigen spirituellen Konfusionen", bezeichnet wird.*

Der gemeinsame Wunsch beider Seiten ist die Ankündigung der Rettungsbotschaft des Evangeliums an die Menschen unserer Zeit und vor allem an die Jugend, denn leider *„entfernen viele ideologische Ströme den Menschen von Gott und berauben ihn des Gefühles der Existenz."*

Besonderer Wert wurde auf die Weiterführung und die Bekräftigung des Interreligiösen Dialogs gelegt, *„zur Schaffung einer Gesellschaft des Friedens und der Geschwisterlichkeit zwischen den Personen und den Völkern."*

Natürlich durfte ein Appell an die Wissenschaftler unserer Zeit, die sich mit Themen der gesunden Nachkommenschaft und der Biotechnologie befassen, nicht fehlen, *„dass sie den heiligen Charakter der menschlichen Person und seine Würde respektieren, denn das Leben ist ein göttliches Geschenk."*

Die Menschenrechte, *„die in der Würde der menschlichen Person, als Schöpfung im Bilde Gottes begründet liegen"*, verlangen eine größere Sensibilität, *„sowohl im europäischen, wie auch im internationalen Bereich"* und die christlichen Wurzeln Europas müssen für die Menschen unserer Zeit wieder definiert werden, deshalb ist die fruchtbare Zusammenarbeit zwischen den Kirchen notwendig.

Schließlich wird die Solidarität zu den ärmsten Ländern der Erde ausgedrückt und die Glocken der Gefahr werden geläutet wegen des unüberlegten Gebrauches der Schöpfung, die ein *„Werk Gottes"* ist und als solches von den Großen der Erde, aber auch von allen Menschen guten Willens, fordert, diese mit dem Respekt zu verwalten, der ihr gebührt.

Angesichts der Tatsache, dass das griechische Volk eine große Frömmigkeit für die heiligen Reliquien aufweist, ist die Gabe eines Teiles der Kette des Apostels Paulus, am 14. Dezember, von Seiten der Kirche von Rom an die Kirche von Griechenland, die den Apostel der Nationen als ihren Gründer und Beschützer ehrt, von großer Bedeutung für den Erfolg dieses historischen Besuchs. Deswegen hat Seine Seligkeit am Ende des Pilger-Besuchs in seiner Verabschiedungsrede an Kardinal Kasper folgendes gesagt: *„Wir gehen fort und nehmen mit uns als kostbaren Schatz für den frommen Klerus und das gottfreundliche Volk, die Reliquie der ehrenwerten Kette des Gründers und Beschützers unserer Kirche, des Apostels der Nationen, Paulus, die uns mit großer Bereitschaft und Großzügigkeit von unserem Heiligen Bruder, dem Papst Benedikt gegeben wurde. Unsere gemeinsame Tradition der heiligen Väter des ersten christlichen*

Jahrtausends soll unser Wegweiser sein. Wir gehen fort und lassen hinter uns Brüder, denen wir weiterhin begegnen werden und mit denen wir im Dialog der Wahrheit und der Liebe bleiben werden. Und wir sind gewiss, dass der Geist Gottes, der lebensspendende Geist und der Geist der Wahrheit unsere Anstrengungen befruchten wird und unsere Gebete erhören wird, so dass alle eins werden."

Der Besuch Seiner Seligkeit des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland Herrn Christodoulos und seiner ehrbaren Eskorte im Vatikan im Dezember 2006 hat, trotz der erfolglosen und übertriebenen Reaktionen von einigen in Griechenland, die Linie eine neuen Epoche in den Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Kirche von Griechenland eröffnet. Die Vergangenheit wird nicht gelöscht, die Geschichte nicht vergessen, aber die Anführer, und vor allem die kirchlichen, haben die Pflicht, die Völker auf den Wegen der Versöhnung, der Zusammenarbeit und der Kreativität zu leiten, denn dies ist der Wille Jesu Christi, der die Vergebung und die Liebe gelehrt hat. Unser Zeitalter, das 21. Jahrhundert, ist eine Zeit des Dialogs zwischen den Völkern und den Religionen und die Orthodoxie fürchtet sich nicht, sich zu erheben und zu dialogisieren. In der Linie des martyrischen Laufs und der ökumenischen Gabe des ersten Thrones, unseres Ökumenischen Patriarchats, hat die Kirche von Griechenland durch das Zeugnis und die Freimütigkeit ihres verehrungswürdigen Vorstandes zur Wieder-Annäherung der beiden apostolischen Kirchen sehr viel beigetragen, indem neue Wege eröffnet wurden und feste Brücken der Zusammenarbeit in den sozialen und ethischen Problemen unseres gemeinsamen Hauses Europa geschlagen wurden, das in einer Zeit des Unglaubens und des Atheismus ein gemeinsames Zeugnis und einen gemeinsamen Kampf aller Christen braucht. Es bleibt beim Geiste Gottes, dem Geist der Wahrheit, diese ehrlichen und gottfreundlichen Bestrebungen der Kirchen zu segnen und zum guten Verlauf beizutragen *„für die Einheit aller"*, für eine bessere Welt, gegründet auf dem Gesetz des Evangeliums, dem Gesetz der Liebe.

Maßgebendes Fundament Europas? Das Bild vom Menschen bei den griechischen Kirchenvätern*

von Theodor Nikolaou, München

Es ist bekannt, dass sich die christliche Botschaft in ihren Anfängen der griechischen Sprache und Kultur bedient hat. Nicht nur die Schriften des Neuen Testaments, sondern die gesamte christliche Literatur bis Ende des 2. Jh.s ist fast ausschließlich auf Griechisch verfasst worden. Den geistesgeschichtlichen Rahmen dieser ersten und unüberholbaren Inkulturation des Christentums lieferte der Hellenismus, jener große kulturelle Strom, der mit Alexander dem Großen im 4. Jh. v. Chr. begonnen hatte und auf die Kultur der Menschheit bis heute vielfältig nachwirkt. Diese Nachwirkung verdankt der Hellenismus nicht zuletzt seiner Begegnung und passenden Synthese mit dem Christentum. Nach den Worten des Apostels Paulus kam die Botschaft des Evangeliums, als „die Fülle der Zeit kam" (Gal 4, 4). Damit ist nicht nur die heilsgeschichtliche, sondern auch die rein geschichtliche und vor allem die geistesgeschichtliche Fülle gemeint. Dass aus der Sicht von Paulus darunter in erster Linie die heilsgeschichtliche Fülle zu verstehen ist, bedarf wohl nicht der Erläuterung. Aber auch die rein historische Fülle ist für jeden offenkundig, der ein wenig mit der Geschichte vertraut ist. Denn das Imperium Romanum, das die damals bekannte Welt vereinte, gab den sozial-politischen Rahmen ab, innerhalb dessen Bewegungsfreiheit herrschte und somit philosophische Ideen und religiöse Ansichten und Strömungen leichter verbreitet werden konnten. Die geistesgeschichtliche Fülle lieferte aber der Hellenismus. Ohne den Hellenismus wäre die christliche Botschaft mit der Gefahr konfrontiert gewesen, als eine der vielen jüdischen Sekten in Palästina unterzugehen und in Vergessenheit zu geraten. Die christliche Botschaft fand in dem damals verbreiteten Koine-Griechisch und den Kategorien der griechischen Philosophie den

---

* Das Fragezeichen in der Formulierung des Themas stammt nicht von mir, sondern von den Organisatoren der Ringvorlesung „Theologische Anthropologie: Christliche Interpretation der Condition Humaine" der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., im Rahmen derer der vorliegende Text am 1. Juni 2006 vorgetragen wurde. Ich habe diese Frage aber gerne in die Thematik dieser Abhandlung aufgenommen, weil sie meiner Ansicht nach weitgehend bejaht werden kann. An der Ringvorlesung haben auch Karl Kardinal Lehmann, Eberhard Jüngel u. a. teilgenommen. Bei der Abfassung des Textes wurden u. a. auch einige meiner früheren einschlägigen Publikationen zugrunde gelegt: *Th. Nikolaou*, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, *Φιλοσοφία* 7 (1977) 384-403. *Ders.*, Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, (Diss.), Thessaloniki 1981. *Ders.*, Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen, *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 24-31. *Ders.*, Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ ἡ ἐν Χριστῷ σωτηρία, *Θεολογία* 59 (1988) 490-506. *Ders.*, God's Creation and Human Responsibility, in: Justice, Peace and the Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy, Geneva: WCC Publications 1990, S. 100-110. *Ders.*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Orthodoxes Forum* 10 (1996) 77-92. *Ders.*, Οἱ ἀντιλήψεις γιά τήν ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καί τά πάθη τῆς ψυχῆς στήν ἑλληνική φιλοσοφία, *Ἐπιστημονική Παρουσία Ἐστίας Θεολόγων Χάλκης* 4 (1997) 431-484.

passenden Schlüssel, mit Hilfe dessen sie sich aus der engen Atmosphäre von Judäa befreien und ihre Universalität behaupten konnte. In der geistesgeschichtlich unausweichlichen und gegenseitig nützlichen Begegnung des Hellenismus mit dem Christentum wurde jenes Fundament gelegt, das zum einen als griechisch-römisch-christliche Kultur bekannt ist. Gerade auf der Grundlage dieses dreifachen Pfeilers (christliche Botschaft, griechische Sprache und Kultur und römisches Staats- und Rechtsdenken) wurden Ideen und Werte begriffen, artikuliert und realisiert, die den Menschen zum Menschen machen. Zum anderen erfolgte auf diesem Fundament die Festlegung des christlichen Glaubens, welcher seitdem die Kirche Christi nicht nur in West-, sondern auch in Osteuropa, ja in der ganzen Welt trägt und eint. Insbesondere eint dieses Fundament die im Entstehen begriffene Europäische Union.

Der christliche Glaube, so wie dieser in den ökumenischen Konzilen der einen ungeteilten alten Kirche festgehalten wurde, bedeutet weder Hellenisierung und Verfälschung des christlichen Dogmas, wie einige Forscher spätestens seit dem 19. Jh. feststellen zu müssen meinten, noch eine bloß äußere Übernahme griechischer Begrifflichkeit. Diese beiden entgegengesetzten Meinungen sind eine Verkürzung der geistesgeschichtlichen Vollzüge. Die übernommenen Begriffe wurden des Öfteren umgewandelt und inhaltlich den biblischen Vorgaben angepasst. Dies bedeutet, dass sie oft eine z. T. neue Bedeutung erhalten haben.

Dies möchte ich in diesem Vortrag am Beispiel folgender vier Gesichtspunkte veranschaulichen: A. Mikrokosmos bzw. die Stellung des Menschen im Kosmos, B. Der Mensch als psychosomatisches Wesen, C. Die Erschaffung des Menschen von Gott „nach seinem Bilde" und „Gott ähnlich" (κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν) und D. Der Mensch als verantwortliche Person.

A. Mikrokosmos bzw. die Stellung des Menschen im Kosmos

Eine der brennenden Fragen der philosophischen Anthropologie des 20. Jh.s war die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos. Verschiedene Denker konstatierten eine Sonderstellung des Menschen in der Welt und entdeckten sie in unterschiedlichen Richtungen: z. B. Max Scheler in der geistigen Weltoffenheit, Helmuth Plessner in der Exzentrizität und Arnold Gehlen im Handeln des Menschen.

Auf diese hoch aktuelle anthropologische Frage haben sich auch mehrere Kirchenväter eingelassen. Dies ist nicht überraschend, da derselben Frage bereits in der Heiligen Schrift nachgegangen worden war. Dort wurde dem Menschen eine besondere, ja eine erhabene Stellung innerhalb der Schöpfung bescheinigt. Auf dieser Grundlage und in Anlehnung an die griechische Philosophie definierten mehrere Kirchenväter die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung als „Mikrokosmos" (μικρὸς + κόσμος). Bevor ich aber auf die Bedeutung und das Verständnis dieses Begriffs eingehe, möchte ich hier einige biblische Gegebenheiten einblenden, welche die Sonderstellung des Menschen im Kosmos ansprechen und für die Kirchenväter den Anlass für ihre Auffassung gaben:

Nach der Deutung der christlichen Offenbarung (Altes und Neues Testament) durch die griechischen Kirchenväter wird der Mensch nicht für sich allein verstanden, sondern in seiner Beziehung zu Gott bzw. in der Beziehung Gottes zum Menschen. Vom Menschen kann man demnach nicht sprechen, ohne Gott in dieses Sprechen

einzubeziehen. Denn die christliche Offenbarung ist nichts anderes als das Heilshandeln Gottes am Menschen bzw. mit dem Menschen, d. h. in Bezug auf den Menschen. Aus dieser Perspektive betrachtet beschreibt die Theologie nicht Gott an und für sich (zumal er jenseits jeder menschlichen Kategorie ist), sondern in seinem anthropozentrischen Handeln. Deshalb kann man von einer **anthropozentrischen Theologie** sprechen. In der Einbeziehung Gottes in die Anthropologie gemäß der Offenbarung besteht der grundlegende Unterschied der Anthropologie der Kirchenväter im Gegensatz zu den Versuchen moderner Anthropologie, die sich gewöhnlich als theoretische Deutung der Ergebnisse der Naturwissenschaften verstehen.

Die gesamte Wirklichkeit besteht nach patristischer Auffassung im Schema: Schöpfer - Schöpfung. Schöpfer und Schöpfung sind zwar voneinander völlig verschieden, aber nichtsdestotrotz nicht voneinander zu trennen. Denn es ist der Schöpfer, d. h. der dreieinige Gott, der durch sein Wort und sein Wirken (seine Energien) die Schöpfung entstehen lässt. Diese Energien sind das Wirken aller drei Personen, ohne dass das Entstandene dreifach ist. Athanasios der Große[1] hat dies treffend in dem Satz formuliert: „Der Vater schafft alles durch den Logos, im Heiligen Geist". Die Schöpfung ist also das geschaffene Werk Gottes; sie enthält die unsichtbare Welt der geistigen Mächte und die sichtbare Welt der lebendigen und nicht lebendigen Natur. Jede christlich-anthropologische Betrachtung bewegt sich notwendigerweise in diesem Schema: Schöpfer - Schöpfung. Dem Leser der Heiligen Schrift wird dies sofort klar. Vor allem wird ihm die Sonderstellung des Menschen innerhalb der sichtbaren Schöpfung deutlich. Diese Sonderstellung hat die patristische Anthropologie durch die bekannte Bezeichnung des Menschen als der Krone der Schöpfung hervorgehoben. Diese Bezeichnung, die allen Konfessionen gemeinsam ist, lässt sich anhand verschiedener Stellen der Heiligen Schrift begründen. Die wichtigsten dieser Stellen, auf die ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen kann, sind:

a. Gen 1, 26-29 (erster Schöpfungsbericht, Priesterschrift).

b. Gen. 2, 7. 15. 18-24 (zweiter Schöpfungsbericht, jahwistische Schrift).

c. Psalm 8, 5-9.

An diesen Stellen wird die Sonderstellung des Menschen durch mehrere Einzelheiten unterstrichen: z. B. dass der Mensch das letzte göttliche Werk war; dass Gott die Erschaffung des Menschen nicht bloß durch sein Wort, durch einen Schöpfungsbefehl, sondern durch Gesinnung, Entschluss und Tat bewirkte; dass die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes geschah; dass der Mensch dazu geschaffen wurde, „Gott ähnlich" zu werden; dass er von Gott gesegnet wurde; dass die von Gott dem Menschen im Kosmos zugewiesene Stellung die der Herrschaft über das Werk Gottes war etc.

Alle diese und weitere Einzelheiten sind nicht wörtlich zu nehmen. Die Kirchenväter betonen deshalb ihre anthropomorphe Ausdrucksweise. So offenbart nach Theodoret von Kyros[2] der Ausdruck „Gott schuf den Menschen" „die größere Vorsehung (Fürsorge, μείζονα διάθεσιν) Gottes für dieses Geschöpf" und nach Johannes Chrysostomos[3] bedeutet dieser Ausdruck dasselbe wie auch „es werde

[1] Epist. ad Serapionem 1, 28: Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff. (*BEP*) 33, 116 (*PG* 26, 596 A).

[2] Haer. fabul. Compendium 5, 9: *PG* 83, 477 C.

[3] In Genes. 13, 2: *PG* 53, 107.

(γενηθήτω)". Auch, wenn die Heilige Schrift von den Händen Gottes spricht, so sind damit nicht körperliche Teile gemeint, sondern seine (d. h. Gottes) schöpferische Kraft[4]. Angesichts der aktuellen Diskussion über den Kreationismus, die aus den Vereinigten Staaten nach Europa herüberschwappt, scheint mir die Meinung von Theodoret wegweisend, dass selbst die Erschaffung komplexer Daseinsformen, wie z. B. der Seele, gemäß dem Gesetz erfolgte, „welches (Gott) in die Natur eingelegt hat"[5]. Dieser theologische Grundsatz, dass Gott im Zusammenhang mit der Schöpfung Gesetze in die Natur eingelegt hat, steht der naturwissenschaftlichen Erkenntnis über die Evolution nicht im Wege. Im Gegenteil, er lässt Entwicklung zu. Was demnach in der Heiligen Schrift ausgesagt wird, ist weder eine mythologische Kosmogonie noch ein wissenschaftlicher Bericht über die Entstehung des Menschen. Im Vordergrund steht vielmehr die theologische Wahrheit, dass das Geschaffene mit der schöpferischen Kraft und Liebe Gottes zusammenhängt und dass in diesen Berichten der Beginn der Beziehung Gottes zum Menschen festgehalten wird. Der Mensch war der erste Teil der Schöpfung, der durch die theologische Wirklichkeit seiner Erschaffung nach dem Bilde Gottes mit Gott in Beziehung trat. Er war die erste Gattung biologischen Lebens - offensichtlich die höchste -, die auf Erden in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung geistiges Leben erlangte und aus der gesamten Schöpfung von Gott angenommen wurde. Das Aufrechterhalten dieser Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist das Gebot Gottes, das sich an jeden Menschen aller Zeiten richtet. Die in diesen Berichten begonnene Beziehung umfasst deshalb die gesamte Heilsgeschichte. Sie durchzieht das Alte Testament und führt zu Jesus Christus und seiner Heilsbotschaft.

Aus diesen kurz angedeuteten Gegebenheiten der Bibel resultiert nach den Kirchenvätern ein optimistisches Bild von der Stellung des Menschen im Kosmos. Der Mensch hat im Kosmos nicht bloß ein ihm von Gott angewiesenes Zuhause, sondern auch alles, was ihm behilflich sein kann, sein Ziel zu verwirklichen, d. h. mit Gott in Gemeinschaft zu treten und zu leben. Die Herrschaft des Menschen über die Natur hat ihr Analogon in der Herrschaft Gottes über den Menschen. Wie die Beziehung der Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht eine Beziehung der Knechtschaft und der Furcht des Menschen ist, sondern von der Menschenliebe Gottes (φιλανθρωπία) durchdrungen ist, so hat auch die Herrschaft des Menschen über die ihm untergebene Natur eine harmonische Beziehung (der Liebe) zu sein. Der Kosmos ist der Rahmen, in dem der Mensch Gott begegnet und mit ihm in Gemeinschaft tritt. Nach Röm 1, 20 ist die Schöpfung eine Offenbarung Gottes an alle Menschen; die Schönheit und Harmonie und Zweckmäßigkeit der Natur führen den Menschen vom Sichtbaren zur Schau des Unsichtbaren. Durch die Sinnenschau (αἰσθητὴ bzw. σωματικὴ θεωρία), schreibt Johannes Damaskenos[6], steigt der Mensch zu der geistigen Schau (πνευματικὴ θεωρία) empor. Indem der Mensch dagegen die Harmonie der Natur selbst und seine harmonische Beziehung zur Natur zerstört, erschwert er auch seine Beziehung zu Gott. Die Natur ist daher kein Instrument, sondern ein zu beachtender Bestandteil menschlichen Lebens.

Gerade diese doppelte Beziehung des Menschen zu Gott und zur Natur haben mehrere griechische Kirchenväter mit dem Begriff „Mikrokosmos" zum Ausdruck

---

[4] *Theodoret*, Haer. fabul. Compendium 5, 9: *PG* 83, 477 B.

[5] Graecarum affect. curatio 5: *PG* 83, 941 BC.

[6] De imag. 3, 12: *PG* 94, 1336 B: „διὰ σωματικῆς θεωρίας ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν πνευματικὴν θεωρίαν".

gebracht. Gegenstand ihrer einschlägigen Reflexionen ist die Einheit und Harmonie des Weltalls, konkreter gesagt die Einheit und Harmonie des geistigen und stofflichen Seins. Eine Widerspiegelung der Einheit und Harmonie des Kosmos bildet der Mensch. Der Mensch ist somit eine kleine Welteinheit. Er ist der Mikrokosmos, die Welt im Kleinen, im Vergleich zu dem „Makrokosmos" (μακρὸς bzw. μέγας κόσμος), der Welt im Großen. Wie verstehen die Kirchenväter dies im Einzelnen? Hier drei zusammenfassende Bemerkungen bzw. Feststellungen:

1. Die Kirchenväter machten sowohl Offenbarungsgehalte der Heiligen Schrift als auch Kenntnisse ihrer Zeit zur Grundlage ihrer Theologie. Der Heiligen Schrift, speziell Gen 2, 7, entnahmen sie, dass „Jahwe Gott den Menschen aus Staub von dem Erdboden bildete und in seine Nase einen Lebenshauch blies; so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen". Daraus folgerten sie, dass der Mensch einerseits Geschöpf Gottes ist und andererseits Geist und Stoff in sich vereinigt, d. h. er ist ein „θεῖον κρᾶμα (eine göttliche Mischung)"[7]. Terminologisch hieß dies in der griechischen Philosophie, dass der Mensch ein Mikrokosmos sei. Bereits in der Mittleren Stoa, und zwar bei Poseidonios (135-50 v. Chr.), begegnet uns diese Bezeichnung. Die Stoiker gehen hierbei von der Vorstellung aus, dass die Welt ein Gebilde aus Göttern und Menschen und Dingen ist. Der Mensch steht in diesem Gebilde „als Mikrokosmos an der Grenze zweier Welten und bildet das Band zwischen den höheren und den niederen Daseinsformen. Seine animalische Natur hat er mit dem Tiere gemein; seinem wahren Wesen nach gehört er dagegen auf die Seite der Gottheit"[8]. Anhand des biblischen Belegs und mit Hilfe dieser stoischen Vorstellung hat Klemens von Alexandrien[9] als erster innerhalb der christlichen Literatur den Menschen „Mikrokosmos" ([σ]μικρὸν κόσμον) genannt. Ihm folgten Methodios von Olymp[10], Gregor der Theologe[11], Johannes Damaskenos[12] und andere Kirchenväter. Mit dem Menschen als Mikrokosmos befasste sich besonders eingehend Maximos der Bekenner[13].

2. Der Mensch als Mikrokosmos stellt also nach den Kirchenvätern das Band der sichtbaren und unsichtbaren Welt dar. Aber dies ist nicht im neuplatonischen Sinne zu verstehen, als stünde der Mensch im Emanationsprozess (ἕν, νοῦς, ψυχὴ - ὕλη) zwischen der geistigen und der materiellen Welt. Eine solche Deutung widerspricht der Ansicht der Kirchenväter vom persönlichen Gott als dem Schöpfer. Zwischen Gott und der Schöpfung gibt es keine Emanationsstufen bzw. vermittelnden Kräfte, wie dies die Kräfte bei Philon von Alexandrien oder die Äonen im Gnostizismus oder auch der böse Demiurg von Markion und den Manichäern sind. Dieselbe Ansicht der Kirchenväter vom persönlichen Schöpfergott spricht auch gegen den Pantheismus, der

---

[7] *Klemens*, Paedagogus 2, 2: *BEP* 7, 139 (*PG* 8, 412 A).

[8] *M. Pohlenz*, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. I, Göttingen [4]1970, S. 228.

[9] Protrepticus 1, 1: *BEP* 7, 19 (*PG* 8, 60 A).

[10] De resurrectione 2, 10, 2: *BEP* 18, 160.

[11] Hom. 28, 22: *BEP* 59, 231 (*PG* 36, 57 A). Hom. 38, 11: *BEP* 60, 68 (*PG* 36, 324 A).

[12] De fide orthodoxa 1, 26: *PG* 94, 921 A (Vgl. weitere Stellen beim kritischen Apparat von *Kotter* II, 79); s. auch *G. W. H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford [6]1982, s. v. εἰκών III, 8, 5.

[13] Im siebten Kapitel seiner Mystagogie, das den Titel trägt: „Wie die Welt ein Mensch genannt wird und auf welche Weise auch der Mensch eine Welt heißt", fällt besonders seine Ansicht von der Vollkommenheit gegenseitiger Durchdringung des Sinnlichen und Geistigen im Menschen auf. Die vollkommene gegenseitige Durchdringung dieser beiden Elemente im Menschen ist das „Spiegelbild" und zugleich der „Wahrheitsbeweis" der gegenseitigen Durchdringung von Geist und Stoff im Weltall. Vgl. auch *H. U. v. Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximos des Bekenners, Einsiedeln [2]1961, S. 348 f. und 169-175.

dem Begriff „Mikrokosmos" in der stoischen Philosophie zugrunde liegt. Nach Klemens von Alexandrien[14] ist es ebenfalls der persönliche Schöpfergott bzw. der Logos Gottes, der durch den Heiligen Geist Leib und Seele verbunden und damit den Menschen zum Mikrokosmos gemacht hat.

3. Der Mensch als Mikrokosmos wird bei den Kirchenvätern als ein harmonisches psychosomatisches Ganzes, als das einzige psychosomatische Wesen angesprochen, in dem „sich nach dem freien schöpferischen Willen Gottes eine vollständige und eigenartige Kombination von Geist und Materie vollzog"[15]. In diesem Sinne ist die Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos viel mehr als bloß die Antwort auf die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos. Sie sagt gleichzeitig aus, dass der Mensch von seiner Erschaffung her nicht nur die materielle, sichtbare und die geistige, unsichtbare Welt in sich harmonisch vereinigt, sondern auch, dass er zur harmonischen Gemeinschaft und Einheit mit sich selbst, mit der Natur, speziell mit den Mitmenschen, und mit Gott bestimmt ist. Insbesondere ist der Mensch auf seine Gemeinschaft mit Gott angewiesen und dazu bestimmt. Aus dieser Perspektive drückt der Begriff „Mikrokosmos" bei den Kirchenvätern zum Teil das aus, was Max Scheler und im Anschluss an ihn einige deutschsprachige Theologen (Emil Brunner, Helmuth Thielicke, Karl Rahner etc.) „Weltoffenheit" und „Gott-Suchen" [16] nennen.

B. Der Mensch als psychosomatisches Wesen

In diesem Abschnitt möchte ich hauptsächlich zwei Missverständnisse ausräumen. Das erste betrifft die soeben erläuterte Bezeichnung des Menschen als Mikrokosmos. Diese wird sowohl von nicht orthodoxen Theologen, wie z. B. Emil Brunner[17], als auch von orthodoxen gelegentlich missverstanden. Panagiotis Nellas[18] hält sie z. B. für „unzureichend", „weil", wie er schreibt, „die Materie durch den Menschen sicherlich Gestalt annimmt und Mensch wird, aber nicht gerettet wird". Aus meiner Sicht ist diese Begründung von Nellas ungenügend. Vor allem ist sie zu undifferenziert. Es gibt zwar Ausführungen von Kirchenvätern, die unter Einfluss philosophisch-dualistischer oder auch asketischer Ansichten von der Materie und speziell vom menschlichen Leib

---

[14] Protrepticus 1, 1: *BEP* 7, 19 (*PG* 8, 60 A): „... ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ... καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχήν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος ..."

[15] *B. Anagnostopoulos*, Das Zeugnis der Väter vom Menschen, in: *Kirchliches Außenamt* (*Hg.*) Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus (Beiheft z. Ökum. Rundschau 26), S. 24. Vgl. im selben Beiheft auch den Beitrag von *Damaskinos Papandreou*, Das orthodoxe Verständnis des Menschen in der neuzeitlichen Theologie, S. 43-63.

[16] Bei dieser Bezeichnung wird hauptsächlich das Verständnis von M. Scheler zugrunde gelegt. Und dies aus dem verständlichen Grund, dass Scheler die „Weltoffenheit" des Menschen letzten Endes als „Gott-Suchen" verstand. Weltoffenheit bedeutet - wie auch das Wort zeigt -, dass der Mensch, anders als das Tier, immer offen für neue Dinge und Erfahrungen ist. Er sucht immer wieder neue Möglichkeiten der Lebensverwirklichung, ohne dabei jedoch je ans Ziel zu kommen. Ein innerer Drang treibt ihn über jede erreichte Stufe hinaus. Jede Antwort enthält neue Fragen, und selbst wenn der Mensch alles Wissbare in der Welt wüsste, alle Möglichkeiten des Lebens ausgeschöpft hätte, würde sein Suchen doch nie zu Ende kommen; denn der Mensch ist nicht nur offen gegenüber der Welt, sondern auch über die Welt hinaus. Diese Offenheit über die Welt hinaus kann nicht einfach richtungslos sein, kann nicht ins Leere gehen, sondern setzt ein „Gegenüber" voraus, auf das der Mensch angewiesen ist, Gott.

[17] Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Berlin 1937, S. 427 ff.

[18] *P. Nellas*, Ἡ Θεολογία τοῦ „κατ' εἰκόνα", *Kleronomia* 2 (1970) 302.

abwertend sprechen. Insbesondere geschieht dies in asketischen Schriften, deren Verachtung für die Materie bzw. den menschlichen Leib allgemein bekannt und als zeitbedingte Deutung zu verstehen ist. Aber es ist gerade nicht patristische Lehre zu behaupten, dass die Materie, und speziell der menschliche Leib - worum es in diesem Zusammenhang eigens geht - nicht gerettet wird. Im Gegenteil gibt es eine Reihe von überdeutlichen Aussagen, aufgrund derer nach den Kirchenvätern der menschliche Leib gerettet wird. Irenäos von Lyon[19] bekämpft z. B. die Meinung des Gnostikers Valentin, dass Christus bei der Menschwerdung nichts Materielles angenommen hat und dies mit dem Satz begründet: denn die Materie wird nicht gerettet. Die Zurückweisung dieser doketischen Ansicht Valentins, dass also der Leib Christi nur ein Scheinleib gewesen sei, geschieht zu Recht, denn gerade die Menschwerdung des Logos Gottes ist nichts anderes als Bejahung und Rettung des vollen Menschen, einschließlich seines Leibes. Für eine positive Bewertung der Materie, insbesondere des menschlichen Leibes, sprechen viele weitere patristische Argumente, von denen hier nur beispielhaft und stichwortartig die Rede sein kann: *Erstens* gehört auch die Materie zur Schöpfung Gottes; der christliche Gott benutzt nicht eine präexistente Materie, wie beispielsweise der platonische Demiurg, sondern er ist ihr Schöpfer. *Zweitens* wird der Leib des Menschen als „Tempel (ναός) des Heiligen Geistes" verstanden (1 Kor 6, 19). *Drittens* glauben die Christen an die Auferstehung auch des Leibes. Hierbei ist es sekundär, in welcher Form und wie man sich diesen auferstandenen Leib vorstellen könnte - was sicherlich ein Geheimnis bleibt. Der Apostel Paulus versucht uns dieses Geheimnis mit dem Begriff des „pneumatischen Leibes" zu vermitteln (1 Kor 15, 44). Auf dieser Grundlage wendet sich jedenfalls das fünfte ökumenische Konzil (Konstantinopel 553) gegen den Origenismus und spricht das Anathem gegen jene aus, die sagen, dass es im Eschaton eine völlige Aufhebung der Leiber und nichts Materielles, sondern nur den nackten Verstand geben wird[20].

Das zweite Missverständnis berührt die Frage, ob die Kirchenväter von einer Dichotomie oder einer Trichotomie des Menschen sprechen. Es gibt zwar Belege bei Kirchenvätern und christlichen Schriftstellern[21], welche eine Dreiteilung des Menschen vermuten lassen (Geist [Logos], Seele und Leib). Aber insgesamt und im Vergleich mit jenen Stellen, die eine Dichotomie (Leib und Seele) nahelegen, sind sie zahlenmäßig weniger und unbedeutender. Man kann daher sagen, dass die Kirchenväter die Zweiteilung des Menschen lehren. Das Thema an sich dürfte jedenfalls im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten um die eine bzw. zwei Naturen Christi und die Entscheidung darüber im dritten und den folgenden ökumenischen Konzilen als eindeutig abgeschlossen betrachtet werden. Indem Apollinarios von Laodizäa[22] (+ 390) die platonische Trichotomie seiner Lehre über die Inkarnation des

---

[19] Contra haereses 1, 6, 1: *BEP* 5, 105 (*PG* 7, 505 A).

[20] So der von diesem Konzil übernommene 11. Anathematismus des Konzils in Konstantinopel von 543: *A. Hahn* (*Hg.*), Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, Breslau [3]1962, S. 229: „Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναίρεσιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει, καὶ ὅτι ... οὐδὲν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς, ἀνάθεμα ἔστω". Vgl. auch z. B. *Methodios von Olymp*, De resurrectione 1, 11: *PG* 18, 280 C: „Οὐκ ἄρα ἀπόλλυται τὸ σῶμα".

[21] Vgl. z. B. *H. Petzold*, Abriß einer orthodoxen Anthropologie ..., in: *B. Zenkowsky - H. Petzold*, Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie, (Orth. Beiträge 4), Marburg 1969, S. 50-76 u. 113-134: wo der Versuch, die Trichotomie als die orthodoxe Lehre darzustellen, sehr schwach ausfällt.

[22] Apollinarios hat für die Trichotomie des Menschen auch auf neutestamentliche Zeugnisse hingewiesen, besonders auf 1 Thes 5, 23, wo von σῶμα, ψυχή und πνεῦμα die Rede ist. Einzelne Kirchenväter, aber auch moderne Exegeten, sind geteilter Meinung darüber, ob an dieser Stelle Dichotomie oder Trichotomie gelehrt

Logos zugrunde legte, lehrte er bekanntlich, dass der menschgewordene Logos Gottes nur menschliche Seele und Leib annahm und dass der göttliche Logos den menschlichen ersetzte. Bei der Widerlegung dieser Lehre kamen die Kirchenväter zu der klaren Feststellung, dass wir Christus als wahren Gott und „wahren Menschen aus vernunftbegabter Seele und Leib" bekennen (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος)[23]. Aus diesem im Grunde christologischen Dogma ergibt sich mittelbar die Zusammensetzung des Menschen aus Leib und (logischer, vernunftbegabter) Seele, wobei das Logische in der Seele keinen selbstständigen Teil als vielmehr ihre besondere und erhabene Potenz ausmacht. Der Logos gilt als „das Reinste der Seele (τῆς ψυχῆς τὸ καθαρώτατον)"[24].

Aber im Grunde sind die Kirchenväter nicht daran interessiert, die Zwei- oder Dreiteilung des Menschen zu konstatieren, als vielmehr den Menschen als eine psychosomatische Einheit darzustellen. Hierbei handelt es sich um eine Einheit, die hierarchisch geordnet ist. Der Logos oder der „führende Geist" (ἡγεμονικὸν πνεῦμα) - so der von den Kirchenvätern bevorzugte stoische Terminus - hat die Aufgabe, die Herrschaft über den „untergeordneten Geist" (ὑποκείμενον πνεῦμα, über die Triebe und Affekte) zu behalten und auf diese Weise die Einheit des Menschen mit sich selbst und mit den Mitmenschen, aber vor allem die Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen. Diese letztere Aufgabe, den Menschen zu Gott hinzuführen, hat der menschliche Logos bereits vor der Ankunft des göttlichen Logos zu erfüllen gehabt und, insofern er diese Aufgabe erfüllt hat, hat er die Menschen auf Christus hin erzogen. Deshalb werden die Menschen, die vor Christus, nicht nur „nach dem Gesetz", sondern auch „nach dem Logos" gelebt haben, als „Christen vor Christus"[25] angesehen. Gerade in dieser Würdigung der Vernunft (des Logos) im Menschen durch die griechischen Kirchenväter dürfte man ein unaufgebbares Fundament nicht nur der europäischen, sondern der menschlichen Kultur schlechthin erblicken. Ihren Ursprung hat diese positive Einschätzung der Vernunft sowohl bei den Philosophen der Antike als auch im biblischen Bericht von der Erschaffung des Menschen „nach dem Bilde Gottes" und „Gott ähnlich", zu dessen Betrachtung ich anschließend übergehe.

---

wird. Mit Klemens von Alexandrien angefangen sehen allerdings die meisten Kirchenväter und christliche Autoren im Begriff πνεῦμα den Heiligen Geist und seine Charismen. Mehr dazu bei *Th. Nikolaou*, Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, (Diss.), Thessaloniki 1981, S. 33-34.

[23] So die Entscheidung des dritten ökumenischen Konzils: *I. Karmiris*, Dogmatica et symbolica Monumenta ..., Bd. 1, S. 154-155. Vgl. auch Symbolum Athanasianum 30; viertes ökum. Konzil (451) und fünftes ökum. Konzil (553), Kan. 4. Siehe auch Kanon 10 der Synode, die in den Jahren 869-870 unter dem Patriarchen Ignatios stattfand und im Westen seit dem 11. Jh. als achtes ökumenisches Konzil bekannt ist: *DH* 657, S. 303: „Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοεραν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων."

[24] *Johannes Damaskenos*, De fide orthodoxa 50: (*PG* 94, 1005 B).

[25] Vgl. *Justin der Märtyrer*, Apologia 1, 46,3-4: *BEP* 3, 186 (*PG* 6, 397 C). Vgl. auch ebd. 2, 13,2-4: *BEP* 3, 207 (*PG* 6, 465 BC). *Klemens von Alexandrien*, Paedagogus 1, 9: *BEP* 7, 121 (*PG* 8, 356 B): „ἐπὶ τοὺς ἀνθρώπους καταβέβηκεν (ἡ δικαιοσύνη) ... τῷ λόγῳ καὶ τῷ νόμῳ, εἰς μετάνοιαν τὴν ἀνθρωπότητα βιαζομένη σωτήριον". Stromata 1, 10: *BEP* 7, 254 (*PG* 8, 744 B): „ἡ δικαιοσύνη γοῦν οὐ χωρὶς λόγου συνίσταται". 6, 6: *BEP* 8, 195 (*PG* 9, 269 B): „ὀρθῶς δὲ βεβιωκότες οἱ πρὸ νόμου εἰς πίστιν ἐλογίσθησαν καὶ δίκαιοι εἶναι ἐκρίθησαν". *Johannes Chrysostomos*, In epist. ad Eph. hom. 10,1: *PG* 62, 75: „... Πάλιν καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας εὑρεστηκότες ἐν σῶμά εἰσι".

C. Die Erschaffung des Menschen von Gott „nach seinem Bilde" und „Gott ähnlich" (κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν)

Wie bereits erwähnt, lehnt Emil Brunner[26] den Begriff „Mikrokosmos" ab. Hierbei verweist er interessanterweise auf Gregor von Nyssa[27] und meint zunächst in Übereinstimmung mit ihm, dass es keinen Grund gibt, den Menschen als Mikrokosmos zu feiern, „denn diese Eigenschaft teilt er mit 'jeder Maus'". Brunner übersieht aber in diesem Zusammenhang, dass Gregor von Nyssa unter dem Begriff nicht bloß ein Wesen meint, „in dessen Aufbau alle Seinsstufen der Welt erkennbar sind" und auch nicht, „daß jeweils die höhere Seinsstufe die untere in sich begreift, aber in ihr nicht enthalten ist". Vielmehr bejaht und verwendet Gregor diesen Begriff, weil er in der christlichen Literatur umgedeutet wurde und einen weitgehend biblischen Inhalt erhalten hat. Gregor schreibt nämlich: „Was ist das Große daran, wenn der Mensch als Inbegriff und Gleichnis des Kosmos verstanden wird? (Wenn er als Gleichnis verstanden wird) des Himmels, der vergeht, der Erde, die sich verändert, all dessen, was darin enthalten ist und was durch die Vergänglichkeit des Umfassenden (des Ganzen) mit vergeht? Aber worin besteht die menschliche Größe (sc. als Welt im Kleinen) gemäß dem kirchlichen Wort? Nicht in seinem Ähnlichsein mit der geschaffenen Welt, sondern **im Geworden-Sein nach dem Bild der Natur des Schöpfers**". Demnach ist nicht die geschaffene Welt die besondere Eigenschaft des Menschen, die er in der Tat mit jeder Maus teilt, sondern seine Erschaffung nach dem Bilde Gottes und „Gott ähnlich".

Im selben Kontext spricht Gregor von Nyssa[28] auch einen weiteren sehr wichtigen anthropologischen Aspekt an. Seine Bemerkungen bilden ein beachtenswertes Spezifikum der Anthropologie der griechischen Kirchenväter. Es handelt sich konkret um das Verständnis des Ausdrucks der Genesis (1, 26) über die Erschaffung des Menschen „nach" dem Bilde Gottes und Gott ähnlich. Das Interesse hierbei konzentriert sich auf die Präposition κατὰ („nach") in dem Ausdruck (κατ' εἰκόνα). Diese Präposition bedeutet, dass der Mensch nicht das Bild Gottes ist, sondern „nach" dem Bilde Gottes, das heißt nach dem ewigen Logos geschaffen wurde, denn dieser ist das einzige natürliche und wahre Bild Gottes. Der Mensch ist demnach das geschaffene Bild des natürlichen Bildes Gottes. Er ist das Bild des Bildes. Wie jedes Bild seine Existenzberechtigung im Urbild hat, auf dieses stets hinweist und nur von daher verstanden wird, so ist der Mensch von Anfang an mit Christus eng verbunden. Als Bild Christi, des wahren Bildes Gottes, trägt der Mensch somit von Anfang an die Dynamik seiner Orientierung auf Christus hin in sich.

Hier stellt sich die Frage nach dem genaueren Inhalt und dem näheren Verständnis des Menschen als Geschöpf „nach dem Bilde" Gottes. Bei den Kirchenvätern haben wir verschiedene Deutungsversuche dessen, worin die menschliche Gottebenbildlichkeit besteht (im Menschen als dem Mikrokosmos, in der Vernunft des Menschen, in der gesamten Natur des Menschen, im Freisein des Menschen von jeder Notwendigkeit [= αὐτεξούσιον], in der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung, in der

[26] Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Berlin 1937, S. 428.

[27] De hominis opificio 16, 1-2: *BEP* 65A, 46 (*PG* 44, 180 A): „Ἀλλ' ἐν τίνι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον νομισθῆναι τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος; οὐκ ἐν τῇ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως".

[28] De hominis opificio 16, 2: *BEP* 65A, 46 (*PG* 44, 180 A).

Unsterblichkeit des Menschen, der Weisheit des Menschen, der Zeugung von weiteren Menschen usw.). Unter all diesen Erklärungen[29] werden die Vernunft und Freiheit des Menschen immer wieder hervorgehoben. Darin erblicken aber die Kirchenväter keine ontologische Frage. Es geht ihnen nicht darum, ob im Menschen ein göttliches Element vorhanden ist, so etwas wie Gott im Menschen - dies ist sicherlich aufgrund pantheistischer Implikationen und der grundsätzlichen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf zu verneinen - es geht vielmehr um den christologischen Bezug des Menschen als Bild des Logos. Dieser Bezug ist die enge Verwandtschaft des Menschen zu Gott. Er ist die Eigenschaft und Voraussetzung im Menschen für die Erkenntnis Gottes, die Ausübung des Guten und seine Gemeinschaft mit Gott. Diese ebenbildliche Ausrichtung und Potenz im Menschen ist das, was nach Nikos Nissiotis „das ursprüngliche Band zwischen Gott und Mensch begründet“[30]. Es ist das, was den Menschen als den besonderen, zur Verantwortung berufenen Mittelpunkt der Schöpfung und ihrer Herrlichkeit auszeichnet. Das „Nach-dem-Bilde-Gottes“ ist, einer Homilie zufolge, die Basileios dem Großen zugeschrieben wird, „**Prinzip und Wurzel des Guten**, das ich in meiner Natur von Anfang an bei der Erschaffung mit hineingelegt bekommen habe; aber das Gott-Ähnlich-Werden (κατ' ὁμοίωσιν) wird mir als letztes durch meine Werke und Bemühungen um das Gute und durch meine gesamte tugendhafte Lebensführung zu eigen.“[31] Das Gott-Ähnlich-Werden ist demnach das entfaltete und verwirklichte „Nach-dem-Bilde-Gottes“. Es ist letzten Endes die Bestimmung des Menschen, die als solche nicht vorhanden, sondern entfaltungsbedürftig war.

Diese grundsätzliche Unterscheidung der griechischen Kirchenväter zwischen dem „nach dem Bilde“ (Imago) und dem „Gott-Ähnlich-Werden“ (Similitudo), die sich aus der Bibel ergibt, ist in der westlichen Theologie durch Augustin und die scholastische Theologie gründlich missverstanden worden. Hier ging man von der so genannten justitia originalis als einer besonderen göttlichen Gabe, der Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft aus. Der Mensch wurde demnach vor dem Fall als ein beinahe vollkommenes Wesen verstanden.[32] So hat die scholastische Theologie zwischen Imago und Similitudo in dem Sinne unterschieden, dass die Imago unverlierbar, die Similitudo aber verlierbar ist. Luther und die Reformatoren haben sich dagegen, indem sie Imago und Similitudo gleichsetzten, gezwungen gesehen, auch vom Verlust der Imago zu sprechen. Zu dieser Ansicht kam die Reformation aufgrund der augustinischen Betrachtung des Menschen nach dem Fall als „verdammte Masse“ („massa damnata“)[33] und insbesondere aufgrund der angeblichen Erkenntnis von Luther, dass wir in Gen 1, 26 einen Parallelismus Membrorum haben, d. h., dass die Ausdrücke „nach dem Bilde“ Gottes und „Gott ähnlich“ ein und dasselbe bedeuten (ἓν

---

[29] Für Erklärungen in der westlichen Theologie vgl. *Leo Scheffczyk* (*Hg.*), Der Mensch als Bild Gottes, (Wege der Forschung Bd. 124), Darmstadt 1969.

[30] *N. Nissiotis*, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, S. 40.

[31] [*Basileios der Große*], De hominis structura 1, 20: *PG* 30, 32 C.

[32] Vgl. *A. Theodorou*, Περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων πατέρων μέχρις Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, Athen 1956, S. 40 ff. Diesen Unterschied zwischen Irenäos und Augustin bzw. den Reformatoren bezüglich der Vollkommenheit der Erstgeschaffenen erkennt auch Brunner an (Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Berlin 1937, S. 524): „Da Irenäus den ersten Menschen nicht, wie später Augustin und nach ihm die Reformatoren (vgl. etwa De civitate dei, XII, 23; XIII, 19-21 und Luthers Genesiskommentar, WA. 42,46 f.) ...“

[33] *Augustin*, Sermo 26,12: *PL* 38/I, 201. De civ. Dei 21,12: *CSEL* 40/II, 541, 12.

διὰ δυοῖν). Darum seien durch den Fall beides, Imago und Similitudo, verloren gegangen.

Aber die Antwort auf die Frage, was die Erstgeschaffenen nach den Kirchenvätern durch die Ursünde konkret verloren haben, leitet sich davon ab, was ihnen vorher von Gott geschenkt worden war. Basileios der Große spricht von zwei Gruppen göttlicher Gaben: a) die bereits von Gott geleisteten Gaben (Erschaffung des Menschen durch Gott nach seinem Bilde, noetische und ethische Kräfte, Herrschaft über die Natur, Harmonie mit Gott, der Umwelt und sich selbst etc.) und b) die noch größeren Gaben, welche aufgrund der Verheißung danach dazugekommen wären (Unsterblichkeit, Lohn der Gerechtigkeit, ewige Gemeinschaft mit Gott etc.)[34]. Auf die Frage nun, was die Erstgeschaffenen und damit die Menschen schlechthin durch den Fall konkret verfehlt und verloren haben, antworten die Kirchenväter, dass dies nicht nur die verheißenen Gaben waren, sondern dass auch die vorhandenen natürlichen Kräfte und Gaben Gottes in Mitleidenschaft gezogen wurden. Sie wurden verdunkelt und geschwächt. Durch den Ungehorsam hat der Mensch „die Schönheit des Bildes abscheulich gemacht"; er orientierte sich deshalb nicht mehr nach „dem Bilde des Himmlischen", sondern nach dem Bilde, „das ihn seither zu Boden zieht", d. h. zum Bösen, zur Sünde[35]. Diese besteht darin, dass der Mensch seine Bestimmung verfehlte (ἁμαρτάνω = sündigen, wörtlich das Ziel verfehlen, nicht treffen) und sich somit von Gott entfernte. Nach dem Ungehorsam folgte „Verlust von Gütern, Entfremdung von Gott, Verwirrung von Satzungen, Umsturz von sämtlichem Guten im Leben"[36]. Die Harmonie des Menschen mit Gott, seiner Umwelt und sich selbst wich der Disharmonie, der Feindschaft, dem Egoismus, der Ausbeutung. Aber „trotz der Wunden (Wundmale) seiner Übertretungen", ist der Mensch, so die charakteristischen Worte eines Hymnus der orthodoxen Kirche, „Bild der unaussprechlichen Herrlichkeit" Gottes[37]. Seine bildliche, d. h. dynamische Orientierung auf Christus und das Heil hin bleibt bestehen, auch wenn die Menschen nach dem Fall empirisch das wahrnehmen, was nicht das Ursprüngliche und Natürliche, sondern das Widernatürliche ist.

Zusammengefasst ergibt sich daraus, dass die Theologie der drei großen Kirchen in Bezug auf das Verständnis von Imago und Similitudo folgende Ansichten vertreten:

a. Die orthodoxe Theologie spricht in Entsprechung zu der Auffassung der griechischen Kirchenväter davon, dass der Mensch durch die „**Ursünde**" nicht nur die Similitudo nicht entfaltet bzw. nicht erreicht, sondern auch die Imago geschwächt und verdunkelt hat.

b. Die römisch-katholische Theologie verknüpft mit der „**Erbsünde**" den Verlust der Similitudo, wobei die Imago erhalten blieb.

c. Die Vertreter der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen behaupten aufgrund der Gleichsetzung von Imago und Similitudo in der Regel den Verlust beider (vereinzelt wird auch von einem „Rest" der Imago gesprochen).

---

[34] *Basileios der Große*, Hom. in illud, Attende tibi ipsi 6: *BEP* 54, 34-35 (*PG* 31, 212 A - 213 A).

[35] *Basileios der Große*, Hom. in psalmum 48, 8: *BEP* 52, 122-123 (*PG* 29, 449 B- 452 C): „ἀποβαλὼν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, ἀνέλαβε τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ."

[36] *Basileios der Große*, Hom. 11. De invidia 6: *BEP* 54, 115 (*PG* 31, 385 BC): „... ἀγαθῶν ἔκπτωσις, Θεοῦ ἀλλοτρίωσις, θεσμῶν σύγχυσις καὶ ἀνατροπὴ πάντων ὁμοῦ τῶν κατὰ τὸν βίον καλῶν. "

[37] Aus dem Gottesdienst für die Entschlafenen: Μικρὸν Εὐχολόγιον, Athen 1962, S. 203: „Εἰκών εἰμι τῆς ἀρρήτου δόξης σου, εἰ καὶ στίγματα φέρω πταισμάτων".

D. Der Mensch als verantwortliche Person

Es wurde bereits herausgestellt, dass der Mensch im Kosmos nicht bloß ein ihm von Gott angewiesenes Zuhause, sondern auch alles hat, um seine Bestimmung, d. h. seine Gemeinschaft mit Gott zu verwirklichen. Er ist berufen, auf den Logos Gottes, sein Urbild, hin zu arbeiten. Dies gilt nicht nur für den alten Menschen (παλαιὸς ἄνθρωπος), sondern auch und insbesondere für den in Christus erlösten, den neuen Menschen (καινὸς ἄνθρωπος). Die gesamte Geschichte des Menschen ist aus patristischer Sicht eine Art „Christus-Werdung" (χριστοποίησις), eine auf Christus bezogene und auf ihn hinorientierte Heilsgeschichte. Es geht schlicht und einfach um die göttliche Gabe des Heils und ihre Aneignung durch den Menschen. Den Höhepunkt dieser Heilsgeschichte stellt darum die Tatsache dar, dass der Logos Gottes Mensch geworden ist, um dem Menschen das Heil zu schenken. Die Menschwerdung des Logos (ἐνανθρώπησις τοῦ Λόγου) bedeutet darum für die griechischen Kirchenväter „Vergöttlichung des Menschen" (θέωσις bzw. θεοποίησις τοῦ ἀνθρώπου). Der Mensch gewordene Logos hat den Weg dazu geebnet. Der Begriff der „Vergöttlichung" bedeutet Erlangung des Heils in Christus. Der durch die Menschwerdung gerettete Mensch kann nun Gott werden nicht „der Natur nach", sondern „der Gnade nach". Der erlöste Mensch wird Gott teilhaftig, d. h. er vereinigt sich nicht mit dem Wesen Gottes, sondern mit seinen Energien. Christus hat die Ebenbildlichkeit des Menschen nicht neu geschaffen; er hat sie vielmehr erneuert und konkreter, geschichtlich fassbar in Bezug zu seiner Person gesetzt. Er hat deshalb den Menschen aufgerufen, ihm zu folgen und seine Gebote zu halten. Gleichzeitig hat er dies dem Menschen freigestellt: „Wer mir folgen will ..." (Mt 16, 24).

Es ist also bemerkenswert, dass in Zusammenhang mit der Annahme des Heils durch den Menschen nicht etwa die Allmacht, sondern allein die Güte und Liebe Gottes am Werk ist. Die Anwendung seiner Allmacht bzw. einer irgendwie gearteter Vorherbestimmung würde Zwang bedeuten. Aber „Gott zwingt ... seine Wohltaten nicht auf"[38]. Dieser Grundsatz ermöglicht es den Kirchenvätern auch, z. B. die Frage der Gnostiker zu beantworten, warum der vollkommene Gott Adam nicht vollkommen geschaffen hat, oder warum der Mensch die Gebote übertritt, falls er vollkommen geschaffen worden wäre. Klemens von Alexandrien sagt hierzu: „Er (d. h. Adam und damit der Mensch schlechthin) ist nicht vollkommen geschaffen worden ..., (weil) er (d. h. Gott) will, dass wir uns von uns aus retten".[39]

Durch den Lebenshauch (ἐμφύσημα θεοῦ) übertrug Gott dem Menschen Freiheit und Verantwortung. Er rüstete ihn zum tugendhaften und gottgefälligen Leben aus[40] und machte ihn auf diese Weise zur „Person" (πρόσωπον). Der Begriff Person, der bekanntlich eine zentrale Rolle bei den trinitarisch-christologischen Diskussionen der Kirchenväter spielte, wird in seiner Kernbedeutung auch auf den Menschen übertragen. So kennzeichnet der für die Kirchenväter charakteristische Begriff Person das, was einen jeden konkreten Menschen „durch die eigenen Handlungen und Eigenschaften von den gleichartigen Wesen sehr deutlich unterscheidet und abgrenzt"[41]. Die integrale, persönlich verantwortliche Handlungsweise ist das

---

[38] *Klemens von Alexandrien*, Stromata 7, 7: *BEP* 7, 264 (*PG* 9, 460 A): „Οὔκουν ὁ θεὸς ἀνάγκῃ ἀγαθοποιεῖ".
[39] Stromata 6, 12: *BEP* 8, 214 (*PG* 9, 317 B).
[40] Stromata 6, 12: *BEP* 8, 214 (*PG* 9, 317 BC): „πρὸς ... τὸ ἀναδέξασθαι τὴν ἀρετὴν ἐπιτήδειος".
[41] *Johannes Damaskenos*, Dialektica 43: *PG* 94, 613 AB: „Πρόσωπόν ἐστιν, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων

Besondere des Menschen und das, was ihn als Person von seinen Mitmenschen unterscheidet; besser gesagt es ist das, was den Menschen zum Menschen macht. Für die Kirchenväter gipfelt diese Handlungsweise in der Liebe, im Lieben und Geliebt-Werden. Indem der Mensch seine Mitmenschen liebt und von diesen geliebt wird, existiert er. In Anlehnung an Aristoteles definiert deshalb auch Basileios der Große den Menschen als „politisches Lebewesen" (πολιτικὸν ζῶον) und erblickt die Verwirklichung dieser Eigenschaft in der Gemeinschaft der Christen und speziell in der Nächstenliebe[42].

Für die integrale, persönlich verantwortliche Handlungsweise des Menschen verwenden die Kirchenväter den stoischen Begriff Autexousion (αὐτεξούσιον bzw. αὐτεξουσιότης = eigenmächtige Freiheit, Freiheitlichkeit, Willensfreiheit). Diese Willensfreiheit und Verantwortung ist mit der bereits erwähnten führenden Potenz im Menschen, dem Hegemonikon bzw. dem Verstand des Menschen eng verbunden. Darum wird das Autexousion als „der Verstand" definiert, „der sich natürlich bewegt oder als eine eigenmächtige vernünftige Bewegung der Seele"[43]. „Natürliche" Bewegung des Verstandes bedeutet Orientierung auf das ihm von Anfang an vorgegebene Ziel. Insofern der Verstand sich auf sein natürliches Ziel hinbewegt, bewahrt und entfaltet er seine Freiheit. Die entgegengesetzte Bewegung führt dagegen zu seiner Unfreiheit und Versklavung. Diese von der Stoa beeinflusste Sicht des Autexousion des Menschen ist bereits im Neuen Testament, besonders beim Apostel Paulus vertreten. Denn auch dort führt nur das Befolgen der Gebote des Herrn zur Freiheit und zum Heil.

Trotzdem sind die Kirchenväter insgesamt sehr bemüht, das Autexousion zwar in terminologischer Anlehnung an die antiken Philosophen, aber in einem christlichen Kontext neu zu bestimmen und zur Geltung zu bringen. Dies wird u. a. in folgenden drei Punkten deutlich:

1. Das Autexousion ist für die Kirchenväter nicht eine theoretische Angelegenheit, sondern es ist für dieses Leben bestimmt. Diese Seite des Problems erläutern die Kirchenväter auch in Anlehnung an das 10. Buch der platonischen Politeia (617 E 4-7: Lebensweise - Wahl - präexistente Seele). Für sie drücken die Worte Platons „die Schuld trägt derjenige, der gewählt hat; Gott ist unschuldig" („αἰτία ἑλομένου· Θεὸς ἀναίτιος") das Autexousion des Menschen aus. Allerdings mit einer Erweiterung und Umdeutung des platonischen Ausdrucks: Platon lehrte an dieser Stelle die absolute Willens- und Wahlfreiheit der gewünschten Lebensführung im Jenseits, und zwar in Verbindung mit der Seelenwanderung, wobei die Wahlmöglichkeit nur ein Mal im Voraus für jedes Leben bestand. In all diesen drei Punkten lehren die Kirchenväter etwas anderes: a. Die Willensfreiheit ist nicht fürs Jenseits, sondern für die Existenz des Menschen hier auf Erden bestimmt. b. Der Mensch bzw. seine Seele erhält nach dem Ableben nicht weitere Wahlmöglichkeiten eines Lebens (wie in der Seelenwanderung), sondern lebt nur einmal. c. Er hat in diesem einen Leben - im Gegensatz zur einen Wahl im Jenseits - die ständige Wahl seines Tuns und Lassens.

ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀρίδηλον καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν".

[42] Vgl. *Th. Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (*VIOTh* 3), St. Ottilien 1995, S. 30.

[43] *Klemens von Alexandrien*, De providentia (Fragment 40) bei *Maximos der* Bekenner, Ex quaestionibus a Theodoro ..., : *PG* 91, 276 C: „αὐτεξουσιότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος ἢ νοερὰ τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατὴς."

2. Das Autexousion ist deshalb die Quelle der konkreten Lebensführung und Lebensweise. Das Leben in einer bestimmten Weise zu führen bedeutet aber zweierlei. *Erstens*, dass man frei ist, zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten, z. B. zwischen gut und böse, oder mehreren Möglichkeiten wählen zu können. Hierfür verwenden die Kirchenväter am häufigsten den aristotelischen Terminus προαίρεσις (Prohairesis = das Vorziehen, das Wählen). Hatte aber Aristoteles diese Wahlmöglichkeit nur auf das beschränkt, was als gut erkannt wurde, auf die Tugend, so beziehen die Kirchenväter die Prohairesis auch auf das Böse bzw. die Sünde[44]. *Zweitens*, setzt die konkrete Lebensweise nicht nur das Wollen, sondern auch das Können voraus. Aus dieser Perspektive lassen sich die Handlungen sowie die Unterlassungen des Menschen aus patristischer Sicht in folgende drei Kombinationen des Wollens und des Könnens einordnen[45]:

a. Es gibt Dinge, die der Mensch weder kann noch will; er kann z. B. nicht fliegen und dieser seiner körperlich-natürlichen Unfähigkeit folgt konsequenterweise auch das Nicht-Wollen;

b. Es gibt Dinge wiederum, die der Mensch definitiv nicht tun bzw. nicht erreichen kann, auch wenn er will; er kann z. B. nicht ewiger Sohn Gottes bzw. Gott von Natur aus (φύσει θεός) werden; und

c. Es gibt schließlich andere Dinge, die der Mensch kann, aber oft nicht will; er kann z. B. schwimmen oder er kann θέσει (durch Annahme, Satzung) Kind Gottes werden.

3. Das Autexousion bezieht sich besonders auf das Heil bzw. Unheil des Menschen. Deshalb wird das Hauptgewicht bei den soeben genannten drei Kombinationen des Könnens und Wollens auf die dritte gelegt: Das Können und Nicht-Wollen. Dies erklärt sich nicht nur aus der ausgesprochen ethischen Ausrichtung des patristischen Denkens, sondern auch daraus, dass letzten Endes durch das Tun und Lassen des Menschen sein Heil bestimmt wird. In diesem Kontext ist es verständlich, dass die Kirchenväter den Willen im Menschen zu erwecken und zu stärken suchen. Sie möchten, dass der Mensch die Verwirklichung der Gebote des Herrn in Bezug auf Ethos, Glaube und Erkenntnis anstrebt. Entsprechend setzen sie Wollen und Können gleich bzw. betonen sehr stark das Wollen dem Können gegenüber: „Wolle ... und Du wirst können" (θέλε ... καὶ δυνήσῃ)[46], heißt darum das Schlagwort.

Die griechischen Kirchenväter vertreten also mit Nachdruck die Freiheitlichkeit des Menschen. Sie vertreten somit ein optimistisches Menschenbild. Bei einigen lateinischen Kirchenvätern zeichnen sich dagegen ziemlich früh gewisse Ansätze einer pessimistischen Auffassung vom Menschen ab. Diese Auffassung konkretisierte sich in der Überbewertung des Bösen im Menschen nach dem Fall Adams, die bereits bei Tertullian vorkommt. Es ist jedoch nicht Tertullian, sondern Augustin, der - bei aller

---

[44] *Klemens von Alexandrien*, Stromata 1, 17: *BEP* 7, 268 (*PG* 8, 800 A): „τῶν ἁμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὁρμὴ κατάρχει". Vgl. *Basileios der Große*, Quod deus non est auctor malorum 7: *BEP* 54, 95 (*PG* 31, 345 B). *Johannes Chrysostomos*, In Gen 19, 1: *PG* 53, 158. 32, 5: *PG* 53, 300. Vgl. auch *Johannes Damaskenos*, De fide orthodoxa 38: (*PG* 94, 953 BC): „προαίρεσις γάρ ἐστι δύο προκειμένων τὸ αἱρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἑτέρου ... αὐτεξουσίως προαιρεῖται (sc. ὁ ἄνθρωπος)".

[45] Vgl. z. B. *Klemens von Alexandrien*, Stromata 2, 17: *BEP* 7, 335-336 (*PG* 8, 1016 AB).

[46] *Klemens von Alexandrien*, Stromata 2, 17: *BEP* 7, 336 (*PG* 8, 1016 B). Vgl. auch *Johannes Chrysostomos*, In Matt. 49, 4: PG 58, 500: „ἀρκεῖ θελῆσαι, καὶ τὸ πᾶν ἤνυσται". Ad pop. Antioch. 8, 3: *PG* 49, 101. Vgl. weitere Stellen bei *Th. Nikolaou*, Der Neid bei Johannes Chrysostomus unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S. 27, Anm. 15. Siehe auch *Ammonios Al.*, Fragm. in Joh. 12, 40: *PG* 85, 1477 c: „ἐν ἄλλοις δύναμιν τὴν προαίρεσιν νοοῦμεν".

Hochschätzung seines tiefsinnigen theologischen Denkens - die Kluft zu der östlichen, aber gewissermaßen auch zur vorangegangenen lateinischen Theologie der Sünde bzw. der Freiheit des Menschen schuf. Seine Auseinandersetzung mit Pelagius im Hinblick auf dieses Thema hat sicher zu der Radikalität seiner deterministischen Äußerungen beigetragen; aber auch die Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410, welche die Abfassung seines Hauptwerkes (De civitate Dei) veranlasste, beeinflusste seine anthropologischen Betrachtungen. Im scholastischen Mittelalter war man bemüht, die augustinschen Übertreibungen abzuschwächen, während die Reformation[47] sich für den radikalen Determinismus aussprach.

Vielleicht liegt in dieser Entwicklung die Ursache, dass der Mensch sowohl im römischen Katholizismus als auch im Protestantismus in der Folge gewissermaßen entmündigt wurde: Im römischen Katholizismus gipfelte diese Entmündigung im für das Heil des Menschen „unbedingt notwendigen" Gehorsam dem Papst gegenüber (so die Bulle „Unam Sanctam" von Papst Bonifaz VIII., 1302). In der Reformation wurde der Mensch entmündigt, indem Determinismus und Vorherbestimmung weitestgehend Gültigkeit erlangten. Aus dieser Entwicklung resultierte schließlich die Aufklärung, die zwar notwendig war, aber ihrerseits wiederum durch die Überbetonung der Ratio, durch die strikte Trennung zwischen Glauben und Vernunft und durch die Forderung nach Emanzipation des Menschen vor allem von jeder kirchlichen Autorität ein nicht minder einseitiges Menschenbild lieferte.

Die griechischen Kirchenväter nehmen diesen Entwicklungen gegenüber eine unvoreingenommene und klare Stellung ein, die vielleicht im heutigen Zusammenrücken der Völker Europas für das Verständnis des Menschen hilfreich sein könnte. Sie lehnen nämlich jede Art von Determinismus strikt ab, aber genauso entschieden weisen sie sowohl den Pelagianismus[48] als auch den Semipelagianismus zurück. Sie treten vielmehr für die bewährte biblische Richtung ein: Dass nämlich das Heil in Christus eine Gabe Gottes ist, die angenommen oder zurückgewiesen werden kann. Hierfür steht der bekannte Begriff der Synergie (συνεργία)[49], der den Vorrang der Gnade bejaht, aber gleichzeitig das Mitwirken des Menschen würdigt. Durch das Mitwirken, „den guten Wettkampf", leistet der Mensch seinen Beitrag und hofft darauf, dass der menschenliebende „Herr, der gerechte Richter, an jenem Tag" ihm „den Kranz der Gerechtigkeit" geben wird (1 Tim 4, 7).

---

[47] Schon im Jahre 1525 gab *Martin Luther* in Wittenberg seine Schrift „De servo arbitrio" heraus; ihm folgte auch Calvin.

[48] Pelagius war ebenfalls seiner Abstammung nach westlicher Theologe, der auch im Westen gewirkt hat.

[49] Vgl. ausführlicher dazu: *I. Kalogirou*, Αἱ περὶ „συνεργίας" ἐν τῇ δικαιώσει τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλίαι ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου καὶ αἱ περὶ αὐτὴν συζητήσεις τῶν ἑτεροδόξων, Thessaloniki 1953, bes. S. 9-44.

Der Ökumenische Patriarch Meletios IV. (1921-1923) und die orthodoxe Diaspora

von Peter Plank, Würzburg

Die Erfahrung zeigt, daß auch ganz hervorragende Persönlichkeiten fast immer einen nicht allzu knapp bemessenen Zeitraum in einem neu übernommenen Amt benötigen, bevor sie ernsthaft daran gehen können, eigene Vorhaben in die Tat umzusetzen. Nicht so Patriarch Meletios IV. Metaxakes! Nur 18 Monate lang hatte er faktisch den Thron von Konstantinopel inne, die politischen Ereignisse überstürzten sich in dieser Zeit und ließen kaum auf eine Konsolidierung des ökumenischen Patriarchates hoffen. Dennoch hat Meletios unbeirrt seiner Kirche ihren Weg in die Zukunft gewiesen und gebahnt. Vieles, was er in seiner schier unglaublichen Tatkraft unternahm, hat bis heute Bestand. Was ihm nicht geglückt ist ins Werk zu setzen, ist großenteils bis heute unausgeführt geblieben. Für manche seiner Visionen war die Zeit noch nicht reif und scheint bis heute nicht gekommen zu sein. Auch wenn einer seiner Nachfolger, Athenagoras (1948-1972), zumindest in der westlichen Welt wesentlich bekannter geworden ist als er, so steht Meletios hinter ihm an Bedeutung keinesfalls zurück, sondern war vielleicht überhaupt einer der größten Hierarchen, die jemals auf dem Ökumenischen Thron saßen.

Eine lückenlose, geschweige denn erschöpfende Darstellung seines turbulenten Lebenslaufes fehlt immer noch. Zwar hat Archimandrit Theokletos Strangas dem Wirken des Meletios als Metropolit von Athen (1918-1920) in seiner großen Kirchengeschichte Griechenlands gebührenden Raum gewidmet.[1] Auch hat Andreas Tillyrides, seit 1998 Metropolit Makarios von Zimbabwe, umfangreiche Materialsammlungen publiziert, die er aus westeuropäischen und nordamerikanischen Archiven erhoben hat.[2] Doch hat offenbar bislang niemand die Zeit oder die Möglichkeit gehabt, etwa die Wirksamkeit des Meletios in den innerkirchlichen Vorgängen Cyperns vor und nach seiner Wahl zum Metropoliten von Kition (Larnaka) 1910 zu dokumentieren oder darzustellen. Zu einer Arbeit dieser Art auch nur einen Baustein beizutragen, ist weder von hier aus möglich noch beabsichtigt. Die folgenden Zeilen wollen lediglich dabei helfen, die Aufmerksamkeit solcher, die an der jüngeren Geschichte der orthodoxen Kirche und ihrer gegenwärtigen Lage interessiert sind, auf den möglicherweise bedeutendsten griechischen Hierarchen des 20. Jahrhunderts zu lenken.[3] Dabei soll seine kurze, aber folgenreiche Amtszeit als „Erzbischof von Konstan-

[1] *Th. Strangas*, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1970, S. 721-929.
[2] *A. Tillyridis*, Meletios Metaxakis, *Ekklesia kai Theologia 4* (1983) 655-929; *Ders.*, Meletios Metaxakis and English Diplomacy, *Ekklesia kai Theologia* 5 (1984) 551-832; *Ders.*, Μελέτιος Μεταξάκης. Ἀνέκδοτα κείμενα, *Texts and Studies. A Review for Hellenism in Diaspora* 7 (1988) 107-295.
[3] Immerhin sind Meletios in neuesten deutschen theologischen Lexika erstmals eigene Lemmata gewidmet:

tinopel, dem Neuen Rom" im Mittelpunkt stehen, auf dem Hintergrund eines politisch-gesellschaftlichen Umbruchs, dessen Vehemenz und Komplexität sich uns Heutigen nicht leicht erschliessen.

1. Das Heilige Land

1871 in dem Dorf Parsas Lazathios auf Kreta als Sohn eines Landwirts geboren und auf den Namen Emmanuel getauft, verließ er erst im Alter von 18 Jahren die Insel gegen den Willen seiner Eltern und begab sich nach Jerusalem, wo ein Verwandter seiner Mutter am Grab der Gottesgebärerin als Priester diente. Dieser vertraute Emmanuel der Obhut des Archimandriten Beniamin an, der dem Kloster des hl. Nikolaos vorstand. Archimandrit Beniamin und sein Zögling Emmanuel gehörten zu jenen Personen, die Erzbischof Spyridon vom Berg Thabor 1891, als er zum Patriarchen von Antiocheia gewählt wurde, als künftige Mitarbeiter von Jerusalem nach Damaskus mit sich nahm. Spyridon weihte Beniamin 1892 zum Metropoliten von Amidos, unweit vom Tigris gelegen, Emmanuel aber wurde unter dem Mönchsnamen Meletios Diakon und begleitete den Bischof an seinen Wirkungsort. Wenig später sandte ihn Patriarch Spyridon zurück nach Jerusalem, wo er die 1894 reorganisierte theologische Schule zum Hl. Kreuz[4] besuchen sollte. Unmittelbar nachdem Meletios im Juli 1900 die Schule mit bestem Erfolg absolviert hatte, ernannte ihn Patriarch Damianos von Jerusalem (1897-1931) zum Untersekretär der Synode der Heiligen Stadt, was seine Pläne insofern durchkreuzte, als er gehofft und erwartet hatte, zu weiteren Studien nach Europa geschickt zu werden. Doch ließ der Patriarch Meletios nicht ziehen und ernannte ihn stattdessen zum Erzsekretär (ἀρχιγραμματεύς) der Heiligen Synode, einem sehr angesehenen und einflussreichen Amt. Schon zu dieser Zeit zeigte sich sein außerordentlicher Ideenreichtum, sein Organisationstalent und seine energische Durchsetzungskraft. Sie kam in diesem Abschnitt seines Lebens vor allem dem Bildungssystem der Kirche von Jerusalem zugute. So begann er etwa als Rektor der theologischen Schule die Zeitschrift Νέα Σιὼν herauszugeben, die über Jahrzehnte hinweg zu den wichtigen theologischen Publikationsorganen der griechischen orthodoxen Welt zählte. Mehrere Wahlen auf Bischofssitze verschiedener autokephaler griechischer Kirchen, die Meletios in dieser Zeit erreichten, lehnte er ab. Grund dafür war offenbar seine besondere innere Bindung an die Hl. Stadt und die Hl. Stätten, die ihn im Lauf der Zeit ergriffen hatte. Umso mehr muss ihn ein Zerwürfnis mit Patriarch Damianos getroffen haben, das ihn zwang, 1908 Jerusalem zu verlassen und sich nach Konstantinopel zu begeben. Von dort aus nahm er im Februar 1910 die Ernennung zum Bischof von Kition, einem der Sitze der Kirche von Cypern, an.

LThK[3] VII (1998) 83 *(A. Kallis)* (Lit.); RGG[4] V (2002) 1019 (*M. Petzolt*).

[4] Vgl. dazu: *Ch. Papadopulos*, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, 2. erweiterte Aufl., Athen 1970, S. 810 Anm. 1.

2. Megali Idea?

1918 wurde Meletios[5] zum Metropoliten von Athen und damit zum Ersthierarchen der Kirche von Hellas gewählt. Griechenland war damals ein politisch, gesellschaftlich und damit auch kirchlich tief gespaltenes Land. Der Episkopat wurde in den erbitterten Streit zwischen König Konstantinos I. und Ministerpräsident Eleutherios Venizelos (Benizelos) hineingezogen. Meletios ließ sich auf ein Wagnis mit ungewissem Ausgang ein, als er die Wahl annahm. Doch war er nicht der Mann, der Streitigkeiten aus dem Weg gegangen wäre, wenn sie ihm notwendig erschienen, und scheute auch nicht davor zurück, sich Gegner zu schaffen und sich ihrer zu erwehren, wenn er dafür gute Gründe sah. Der Vorgänger des Meletios als Metropolit von Athen war nicht durch Tod oder freiwilligen Verzicht aus dem Amt geschieden. Vielmehr hatte Metropolit Theokletos I. (Menopulos), seit 1903 im Amt, im Oktober 1917 weichen müssen, nachdem König Konstantinos mit seiner Politik so gründlich gescheitert war, dass er das Land bereits im Juni zuvor hatte verlassen müssen.

Die Sympathien des Monarchen standen im Ersten Weltkrieg auf Seiten der Mittelmächte, was schon deshalb nicht verwundert, weil seine Gemahlin, Königin Sophia, die durchaus Einfluss auf ihn besaß, eine Schwester des deutschen Kaisers Wilhelm II. war. Konstantin hatte sich folglich bemüht, eine Haltung wohlwollender Neutralität einzunehmen. Hingegen suchte der vom Volk gewählte Ministerpräsident Venizelos offen den Anschluss an die Entente. Ihm schwebte angesichts des zusammenbrechenden osmanischen Staates eine beträchtliche Erweiterung Griechenlands vor. Sie entsprach den allenthalben zu dieser Zeit zu beobachtenden Versuchen, Nationalstaaten zu bilden, und die bereits errungenen diesbezüglichen Erfolge der Griechen in den sog. Balkankriegen 1912/13 schienen weitere Zuwächse zu versprechen. Auch war es dem geborenen Kreter Venizelos gelungen, seine Heimat mit Hellas zu vereinigen, so dass ein Griechenland, das auch Thrakien, den Westteil Kleinasiens und vor allem die alte Reichshauptstadt Konstantinopel umfasste, Inhalt der sog. Megali idea (μεγάλη ἰδέα), in greifbarer Nähe schien, wenn es gelang, die Staaten der Entente dafür zu gewinnen. Dass dies nicht nur den Zusammenbruch des osmanischen Imperiums, sondern als Reaktion auch einen gefährlichen türkischen Nationalismus heraufbeschwören musste, scheinen nur wenige erkannt zu haben, bevor er seine schlimmsten Auswüchse im Völkermord an den Armeniern 1915/16 und der Vertreibung der Griechen Anatoliens und Ostthrakiens 1923 zeigte.

Zunächst war freilich König Konstantin der Verlierer. Denn Venizelos beugte sich nicht dem Willen des Monarchen, sondern bildete im Oktober 1916 in Thessalonike unter dem Schutz der Alliierten eine Gegenregierung. Es nutzte dem König nichts, dass er die Ständige Synode der Bischöfe mit Metropolit Theokletos an der Spitze veranlasste, Venizelos am 12./25. Dezember 1916 öffentlich unter Steinwürfen des Mobs auf dem Athener Ares-Feld zu exkommunizieren.[6]

Vielmehr setzte Venizelos seine Macht in ganz Hellas durch, entthronte den König und regierte unter der nominellen Herrschaft des Alexandros, des zweiten Sohnes Konstantins. Auch die bisherige Leitung der Kirche wollte er nicht mehr dulden und

---

[5] *Gunnar Hering* erwähnt Meletios in seinem umfangreichen Werk „Die politischen Parteien in Griechenland 1821-1936", 2 Bde., München 1992, nur ein einziges Mal und nennt ihn dort eigentümlicherweise „Meletios Mouzakis" (Bd. 2, S. 803). Im umfangreichen Index (S. 1190-1253) findet sich kein Meletios, wohl aber ein „Mouzakis, Meletios" (S. 1224).

[6] *Th. Strangas*, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν, Bd. I, Athen 1969, S. 675.

setzte -ein unerhörter Vorgang, seit das kirchliche Statut von 1852 in Kraft stand- die aus fünf Bischöfen bestehende Ständige Synode mit dem Athener Metropoliten Theokletos an der Spitze durch Verfügung vom 11./24. Juli 1917 kurzerhand ab. Zugleich wurde sie durch eine vierköpfige sog. ἀριστίνδην σύνοδος (Elite-Synode) mit Metropolit Euthymios von Thessaliotes als Vorsitzendem ersetzt. In der Regierungsverordnung stand, es handle sich um die vierte ἀριστίνδην σύνοδος, obwohl eine Einrichtung dieser Art bislang unbekannt gewesen war.[7] Außerdem wurde den vier Angehörigen der ἀριστίνδην σύνοδος eine Liste von 13 Bischöfen -darunter sie selbst- überreicht, die vorgeschlagen waren, einen obersten kirchlichen Gerichtshof zu bilden, um Metropolit Theokletos, die übrigen Mitglieder der Ständigen Synode und weitere anti-venizelistische Hierarchen abzuurteilen. Dieses oberste Kirchengericht verfügte am 3./16. Oktober 1917 über Theokletos von Athen und die Mitglieder der bisherigen Ständigen Synode die Absetzung von ihren Bischofsämtern und ihren künftigen Aufenthalt in Klöstern. Wie unwohl vielen Kirchenleuten bei alledem war, geht allein aus der Tatsache hervor, dass das Urteil gegen Theokletos mit nur 7 gegen 6 Stimmen gefällt wurde,[8] obwohl alle Mitglieder des Gerichts von der venizelistischen Regierung bestimmt waren.

In der Sitzung der Elite-Synode am 26. Februar/ 11. März 1918[9] veranlaßte Euthymios von Thessaliotes die Wahl des neuen Metropoliten von Athen und Vorsitzenden der Hl. Synode der Kirche von Hellas. Wie üblich wurden dem königlichen Thron drei Kandidaten zur Ernennung vorgeschlagen, Archimandrit Chrysostomos Papadopulos, Metropolit Meletios von Kition und Iakobos von Vatopediu, der Vertreter des Hl. Berges Athos in Russland. Mit Dekret vom 7./ 20. März 1918 ernannte König Alexandros den Wunschkandidaten des Venizelos, nämlich Metropolit Meletios. Einen Tag später fand seine Inthronisation in der Athener Metropolitan-Kathedrale statt.

Was Venizelos und seine Partei in Staat und Kirche Griechenlands 1916-1918 veranstalteten, war ohne Zweifel eine Art Putsch. Er konnte sich dabei freilich auf eine nicht unerhebliche Strömung der griechischen öffentlichen Meinung stützen, welche die μεγάλη ἰδέα faszinierte und motivierte, sowie auf die Mächte der Entente, die Venizelos schützten und dabei waren, den Weltkrieg zu ihren Gunsten zu entscheiden. Auch Metropolit Meletios war ein Anhänger des Venizelos. Er nahm es offenbar in Kauf, auch rechtlich-kanonistisch fragwürdige Wege zu beschreiten, konnte er doch die realistische Hoffnung hegen, das zu tun, was die Zeit und die Stunde zum Wohl des Volkes und des Landes erforderten.

Doch entsprach der Verlauf der politischen Ereignisse nicht den Erwartungen des Venizelos und jener, die sich für die Megali idea begeisterten. Zwar wehten auch griechische Fahnen in Konstantinopel, als die Alliierten 1919 dort einmarschierten. Doch der Feldzug der griechischen Armee gegen die kemalistischen Türken, der im Mai desselben Jahres so enthusiastisch begann, sollte im September 1922 mit einer wahren Katastrophe enden, der auch viele griechische Zivilisten samt Metropolit Chrysostomos von Smyrna zum Opfer fielen.[10] Derweil war König Konstantin nach dem frühen Tod seines Sohnes Alexandros längst auf den griechischen Thron zurückgekehrt und noch vor ihm Metropolit Theokletos in sein Amt. Grund für all dies

---

[7] *Th. Strangas*, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1969, S. 721f.
[8] *Th. Strangas*, a.a.O., S. 744f.
[9] *Th. Strangas*, a.a.O., S. 758-760.
[10] Vgl. *U. Steinbach*, Die Türkei im 20. Jahrhundert, Bergisch Gladbach 1996, S. 104-122.

war die Wahlniederlage des Venizelos am 1./ 14. November 1920. Ihr folgte die Absetzung des Metropoliten Meletios und die Wiedereinsetzung seines Vorgängers Theokletos durch einen einfachen Erlass des Kirchenministers Theodoros Zaïmes vom 17./ 30. November.[11]

3. Die Neue Welt

Metropolit Meletios zog sich in die USA zurück, wo er weiterhin den Titel eines amtierenden Metropoliten von Athen und Vorsitzenden der Hl. Synode der Kirche von Griechenland führte. Dort hatte er bereits mit Beschluss vom 4./ 17. August 1918 eine Epitropie der Hl. Synode der Kirche von Griechenland errichtet[12] und sich selbst anschließend von Ende August bis Anfang November 1918 in Nordamerika aufgehalten.[13] Mit einem Synodaltomos vom 18./ 31. März 1908 hatte der Ökumenische Patriarch Ioakeim III. die Verantwortung für die Seelsorge in der griechischen Diaspora mit Ausnahme der Gemeinde in Venedig der Leitung der Kirche von Hellas übertragen,[14] sodass Meletios sich auch in dieser Hinsicht in die Pflicht genommen sah, zumal andere orthodoxe Kirchen sich zum Teil schon seit langer Zeit ernsthaft um die Auswanderer aus ihren Stammlanden in die Neue Welt mühten.[15] Die russische Kirche etwa besass seit 1859 einen etablierten Episkopat in Nordamerika. Aus den Berichten von Bischof Alexandros (Dēmoglu) von Rhodostolon, seinem Vikar, den Meletios zurückgelassen und mit der Leitung der amerikanischen Epitropie beauftragt hatte, geht hervor, dass er es vor allem mit Erzbischof Aleksandr (Nemolovskij)[16] zu tun hatte, dem u.a. ein arabischer Vikar namens Euthymios (Ofejš) zur Seite stand, der 1917 zum Bischof von Brooklyn geweiht worden war.[17] Obwohl Euthymios bereits in den Jahren 1904-1915 einen Vorgänger in dieser Funktion, den arabischen Bischof Raphael (Hawwaweni)[18] besessen hatte, hatte das antiochenische Patriarchat in Metropolit Germanos (Shedadi) von Seleukia 1914 einen eigenen Vertreter in die USA entsandt mit dem Auftrag, die arabophonen Orthodoxen zu sammeln. Vor der Hl. Synode in Athen hatte sich Metropolit Meletios ausführlich über seine Sicht der Dinge geäußert: Er sei sich im Klaren darüber, dass russische, arabische, griechische und andere orthodoxe Gläubige in wachsender Zahl in Amerika lebten und dass Russen wie Araber bereits ihre eigenen Hierarchen dort besäßen. Dass auch die griechischen Gläubigen eine angemessene kirchliche Ordnung erhielten, sei ihm ein besonderes Anliegen. Darüber hinaus stelle er sich vor, alle Orthodoxen in Amerika, welcher Herkunft auch immer, zur kirchlichen Einheit zusammenzuführen und sie in die Autokephalie zu entlassen, die zunächst dem russischen Erzbischof als Ersthierarchen anzuvertrauen sei. Metropolit Meletios ging in diesem Zusammenhang so weit zu

---

[11] Text: *Th. Strangas*, Ἐκκλησία Ἑλλάδος ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1970, S. 924.
[12] *Th. Strangas*, a.a.O., S. 845f.
[13] *A. Tillyrides*, Meletios Metaxakis, *Ekklesia kai Theologia 4* (1983) 655-929, dort: 685-724.
[14] Text: *Th. Strangas*, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1969, S. 547-552.
[15] *F. Heyer*, Geschichte der orthodoxen Kirche in Amerika, *Kirche im Osten* 5 (1962) 9-50.
[16] Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965. Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil (Lemeševskij) bis zur Gegenwart ergänzt von P. Coelestin Patock OSA, 6 Bde., Erlangen 1979-1989, (weiterhin zitiert: Lemeševskij) hier: Bd. I, S. 73-75.
[17] *Lemeševskij* III, S. 145f.
[18] *Lemeševskij* V, S. 490f.

sagen, eine vereinigte amerikanische Kirche werde nach ein bis zwei Generationen ein würdiges Glied im Reigen der orthodoxen Autokephalien bilden.[19]

Selbst als Abgesetztem, der Anfang 1921 in die Vereinigten Staaten emigrierte, war es Meletios Metaxakes nicht etwa vergönnt der Ruhe zu pflegen. Vielmehr hatte er es sich wohl selbst zuzuschreiben, dass die Partei des Theokletos ihm auch hier nicht wenig Ungemach verursachte, da auch ihr durch die Aktivität des Meletios klar geworden war, dass für die Griechen in Amerika kirchlich gesorgt werden müsse. Da Bischof Alexandros als Parteigänger des Meletios galt, wurde er am 6./ 19. Februar 1921 von der Hl. Synode in Athen von seiner Aufgabe, die griechischen Gemeinden in den USA zu verwalten, abberufen und angewiesen, sie an den Priester Nikolaos Lazares zu übergeben. Alexandros antwortete auf kanonisch anfechtbare Weise, dass er allein dem Ökumenischen Patriarchat verantwortlich sei.[20] Daraufhin gab die Athener Synode in einem Erlass vom 24.5./ 6.6.1921 bekannt, sie entsende den Metropoliten Germanos von Monembasia und Lakedaimon als ihren bevollmächtigten Exarchen nach Amerika, und warnte die dortigen Gläubigen davor, mit dem „ehemaligen Metropoliten von Kition" Meletios und dem Bischof Alexandros von Rhodostolon in Verbindung zu treten.[21]

Auf diese Weise war der staatlich-kirchliche Zwist zwischen Venizelisten und Royalisten auch direkt in die amerikanische Diaspora hineingetragen und verursachte nicht wenig Wirrnis. Doch behielten Meletios und Alexandros dabei die Oberhand, nicht zuletzt deshalb, weil ihnen leitende Persönlichkeiten der amerikanischen Episkopalkirche sowie deren anglikanische Glaubensbrüder in England, die selbstverständlich als Patrioten auf Seiten des Venizelos standen, bereitwillig Hilfe leisteten. Die Sympathie, die ihnen Metropolit Meletios seinerseits zeigte, trug keineswegs opportunistische Züge. Der griechische Hierarch war, wie so mancher orthodoxe Bischof oder Theologe der damaligen Zeit, ein echter und aufrichtiger Freund des Anglikanismus. Im Gegensatz zum römischen Katholizismus und dem Papsttum, dem man mit großem Misstrauen begegnete,[22] hielten viele maßgebliche Orthodoxe den Anglikanismus für eine Art Orthodoxie des Westens, mit der eine Kircheneinheit möglich und erstrebenswert schien. Die Weihen anglikanischer Amtsträger hielt Meletios aus Überzeugung für rechtmäßig und gültig, wovon Anglikaner natürlich umso mehr angetan waren, als Papst Leo XIII. dieselben in der Bulle Apostolicae Curae vom 13.9.1896[23] feierlich für null und nichtig erklärt hatte.

4. Der verwaiste Thron

Was schließlich aus Meletios geworden wäre, hätte die Lage der Dinge sich nicht geändert, ist eine Frage, die ohne Antwort bleiben muss. Gewiss hätte er sich nicht am 15./ 28. Dezember 1921 zu dem geistlichen Gericht in der griechischen Hauptstadt eingefunden, vor das er geladen war, um sich wegen unrechtmäßiger Aneignung des Athener Metropolitenstuhls und schismatischer Aktivitäten in Amerika zu verant-

[19] *Th. Strangas*, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1970, S. 848-850.
[20] *Th. Strangas*, a.a.O., S. 948.
[21] *Th. Strangas*, a.a.O., S. 987f.
[22] Meletios brachte es für seine Person etwa in einem 1923 an den griechischen Politiker Nikolaos Polites gerichteten Schreiben zum Ausdruck: *A. Tillyridis*, Meletios Metaxakis: A Historical Document *Theologia* 55 (1984) 525-532.
[23] Text: *Acta Sanctae Sedis* 29 (1896-97) 193-203.

worten.[24] Doch da erreichte ihn telegraphisch im Dezember 1921 die Nachricht von seiner Wahl zum Ökumenischen Patriarchen.

Seit dem Amtsverzicht Germanos V. am 12./ 25. Oktober 1918 war der Ökumenische Thron vakant gewesen. Man hatte wohl die politische Lage für zu unübersichtlich gehalten, um zu einer Neuwahl zu schreiten - oder gar die Vorstellung gehabt, der Thron des hellenischen Ersthierarchen werde ohnehin im Sinne der Megali Idea in absehbarer Zeit von Athen nach Konstantinopel transferiert und mit dem Ökumenischen Patriarchat vereinigt. Man begnügte sich mit der Wahl eines Patriarchatsverwesers (τοποτηρητής) in der Person des Metropoliten Dorotheos von Prusa. Auch Dorotheos hielt sich mehr als einmal in angelsächsischen Ländern auf, sicher aus politischen, aber auch aus religiös-theologischen Gründen. Erstaunlicherweise hielt Dorotheos es trotz der Unwägbarkeiten, in denen sich seine eigene Kirche damals befand, und des provisorischen Charakters seiner persönlichen Stellung für angebracht, im Januar 1920 jenes berühmte Synodalschreiben[25] zu erlassen, das mit Recht zu den entscheidenden Anstößen jener Bewegung des 20. Jahrhunderts zählt, die wir die ökumenische nennen. Bei näherer Betrachtung seines Inhalts, wie der Zeitumstände, in denen es erlassen wurde, liegt der Gedanke nicht fern, dass Dorotheos als Empfänger seiner Botschaft zuerst die Vertreter des Anglikanismus im Auge hatte. Zumindest in der Einschätzung der konfessionellen Lage des Christentums und der ökumenischen Erfordernisse der Zeit dürften also die Ansichten der beiden Metropoliten Meletios und Dorotheos sehr ähnlich gewesen sein. Dorotheos starb am 6. März 1921 - bezeichnenderweise in London. Die Hl. Synode zu Konstantinopel wählte an seiner Stelle den Metropoliten Nikolaos von Kaisareia zum Verweser des Patriarchenthrons.

Noch war die Lage der griechischen Armee in Kleinasien gegenüber jener der türkisch-nationalen Kemalisten nicht aussichtslos, die Megali idea folglich nicht ausgeträumt, sodass unter dem neuen locum tenens bald Bewegung in die Frage der patriarchalen Nachfolge kam. Nach wie vor stand der 1860 zwischen dem Patriarchat und der Hohen Pforte ausgehandelte Κανονισμὸς περὶ ἐκλογῆς καὶ διορισμοῦ τοῦ πατριάρχου (Regelung der Wahl und Einsetzung des Patriarchen)[26] in Kraft, der seinerzeit im Sinne der liberalisierenden sog. Tansimat-Bestrebungen des Sultanats zustandegekommen war. Nach deren Normen gestalteten sich auch noch die Wahl und Inthronisation des Meletios, wenn auch nicht ohne erhebliche Probleme und gewisse Abänderungen des Reglements.

---

[24] *Th. Strangas,* Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1969, S. 1116. Das geistliche Gericht tagte dennoch unter dem Vorsitz des Metropoliten Theokletos und verurteilte Meletios im Januar 1922 zur Absetzung und lebenslangem Arrest in einem Kloster (ebd. S. 1127).

[25] Text: *Th. Strangas,* a.a.O, S. 898-901; deutsche Übersetzung: *B. Ohse,* Der Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel, ein ökumenischer Visionär, Göttingen - Regensburg 1968, S. 222-225.

[26] *N. Cotlarciuc,* Die Besetzungsweise des (schismatischen) Patriarchalstuhles in Konstantinopel, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 83 (1903) 3-40, 226-254, bes. 231-254. Der Verfasser war 1924-1935 orthodoxer Metropolit von Czernowitz. Das in Klammern gesetzte Adjektiv „schismatisch" stammt natürlich nicht von ihm, sondern von der Redaktion der Zeitschrift; *I.I. Sokolov,* Konstantinopol'skaja Cerkov' v XIX veke. Opyt istoričeskago izsledovanija, Bd. I, S. Peterburg 1904, S. 758-762; *N. Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar ^{2}1905, S. 322.

5. Die boykottierte Wahl

Mit einem Rundschreiben vom 12./ 25. April 1921 wurde bekannt gegeben, dass die Wahl[27] im folgenden Juni stattfinden solle. Doch versammelten sich 40 Bischöfe aus den sog. Neuen Gebieten, d.h. den Neuerwerbungen Griechenlands aus den Balkankriegen 1912/ 13, die weiterhin nicht etwa zur Kirche von Hellas, sondern zum Ökumenischen Patriarchat gehörten, in Adrianopel (Edirne) und sandten an den Patriarchatsverweser eine Denkschrift, in der sie zwei Forderungen stellten, nämlich zum einen die Wahl erneut zu verschieben, und zum andern sie zu günstigerer Zeit unter Beteiligung der gesamten Hierarchie und von Laien-Persönlichkeiten aus allen Eparchien des Ökumenischen Thrones durchzuführen. In Konstantinopel traf die Gesandtschaft der Versammlung von Adrianopel mit beiden Körperschaften (σώματα)[28] der Patriarchie zusammen, nämlich der Hl. Synode, die aus 12 Metropoliten bestand,[29] und der sog. Gemischten Kommission, die 4 der genannten Synodal-Metropoliten und 8 Laiennotabeln vereinigte. Beide Körperschaften beschlossen in einer gemeinsamen Sitzung am 8./ 21. Juni 1921, zwar keiner weiteren unbefristeten Verschiebung der Wahl stattzugeben, wohl aber einer gewissen Verlängerung der angegebenen Frist. Zudem fand die geforderte Veränderung der Beteiligung von Hierarchie und Laien Zustimmung. Dies wurde den Bischöfen mit Schreiben vom 16./ 29. Juli 1921 mitgeteilt.

Am 1./ 14. Oktober 1921 beschlossen die beiden Körperschaften, nunmehr zur Wahl zu schreiten und teilten in einem Rundschreiben vom 6./ 19. Oktober mit, dass die Wahlversammlung innerhalb einer Frist von 45 Tagen[30] stattfinden solle, und zwar unter Beteiligung aller Metropoliten und einer entsprechenden Anzahl von Laienvertretern aus den Eparchien. Am 15./ 28. November versammelten sich die beiden Körperschaften zur Vorwahlversammlung im grossen Synodalsaal der Patriarchie, bestimmten den 25. November/ 9. Dezember als Wahltermin und versandten diesen Beschluss per Telegraphen. Unglücklicherweise blieb dabei unbeachtet, dass der Beschluss vom 1./14. Oktober, eine Frist von 45 Tagen zu setzen, erst am 6./19. Oktober bekannt gegeben worden war. Von 68 zur Wahl berechtigten Bischöfen, welche gemäß dem κανονισμὸς γενικὸς von 1860 die Aufgabe hatten, in einem versiegelten Brief bis zum Wahltermin je einen Kandidaten zu benennen, hatten dieses Recht bis zum Wahltag, dem 25. November/ 9. Dezember nur 18 wahrgenommen, davon 13 durch persönliches Erscheinen und 5 weitere durch einen Vertreter. An Laien waren 8 Patriarchalräte (σύμβουλοι) anwesend, 39 weitere Personen aus der Stadt und dem Umland von Konstantinopel sowie 44 aus den Eparchien. Da vier Persönlichkeiten verhindert waren, bestand die aktuelle Wahlversammlung demnach aus genau 100 Mitgliedern. Wie verhältnismäßig gering die Zahl der Teilnehmer an der Wahl tatsächlich war, wird erst deutlich, wenn sie mit der Zahl jener verglichen wird, die zur Mitwirkung berechtigt gewesen wären, nämlich ca. 275. Selbst die Mehrzahl der amtierenden Synodalmetropoliten, nämlich 7 von 12, hielten sich am 25. November/ 9. Dezember vom Wahlgang fern.

---

[27] *B. Stavridis*, Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Μελέτιος Δ΄, *Theologia* 46 (1975) 529-542, 763-774, dort: 534-536.

[28] *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar [2]1905, S. 338-340.

[29] Der entsprechende κανονισμὸς γενικὸς von 1860 verlangt, dass die Amtszeit aller Mitglieder der Synode 2 Jahre dauert und dass in jedem Jahr eine Hälfte derselben durch eine neue zu ersetzen ist.

[30] Der κανονισμὸς schreibt eine Frist von 41 Tagen vor.

Dennoch schritt die Versammlung zur Tat, wie die γενικοὶ κανονισμοὶ sie vorschrieben. Die Entsiegelung der Wahlbriefe des Episkopats ergab eine Liste von 16 Vorgeschlagenen. Ohne sie der immerhin noch amtierenden Hohen Pforte unter Sultan Mehmet VI. vorgelegt zu haben, wie dies der herkömmliche κανονισμὸς vorsah, und auch später in der kemalistischen Republik vom Staat zur möglichen Streichung missliebiger Kandidaten wieder eingefordert wurde und wird,[31] wurde aus der Zahl der Genannten ein Dreiervorschlag erstellt, der dadurch zustande kam, dass jeder Wahlteilnehmer, gleich welchen kirchlichen Standes, drei Namen aus den vorgeschlagenen 16 notierte. Auf diese Weise kamen der Patriarchatsverweser Nikolaos auf 83, Meletios von Athen ebenfalls auf 83, Germanos von Amaseia schließlich auf 78 Stimmen. Dem κανονισμὸς entsprechend begab man sich daraufhin in die Patriarchatskathedrale, wo die 18 anwesenden Metropoliten[32] ihr abschließendes exklusives Wahlrecht ausübten. Dabei entfielen auf Meletios 16 Stimmen und nur je 1 auf Nikolaos und auf Germanos.

Unverzüglich wurde das Ergebnis Meletios telegraphisch mitgeteilt, der sich in den USA aufhielt. Dieser nahm die Wahl sofort dankend an. Zugleich bestellte er Nikolaos von Kaisareia zum Patriarchats-Verwalter bis zu seinem Eintreffen. Die sieben Synodalmetropoliten, die der Wahl ferngeblieben waren, riefen indessen die Hierarchie nach Thessalonike zusammen, wo unter dem Vorsitz des Metropoliten Konstantinos von Kyzikos vom 16.-22. Dezember/ 29. Dezember-4. Januar (1922) eine Bischofsversammlung stattfand, welche die vorgenommene Wahl für nichtig erklärte, eigene Schritte zu einer neuerlichen Patriarchenkür ankündigte und Meletios aufforderte, in den USA zu bleiben.

Der konkrete Wahlhergang, aus dem der Athener Metropolit als Meletios IV. von Konstantinopel hervorging, gibt keinen Anlass, seine Kanonizität zu bezweifeln, doch hinterlassen einzelne seiner Schritte sowie seine Begleitumstände einen irritierenden Eindruck, die nach einer Erklärung verlangen. Am meisten fällt auf, dass von 68 dazu berechtigten Hierarchen nur ganze 18 einen schriftlichen Wahlvorschlag einreichten. Eine leichte Unstimmigkeit zwischen der Datierung in der Festsetzung des Wahltermins und seiner Bekanntgabe *um einige wenige Tage* kann dazu nicht ernsthaft als Begründung angeführt werden. Schließlich lag der Wahltermin als solcher eindeutig fest. Vielmehr scheint die weit überwiegende Zahl der Metropoliten eine Patriarchenwahl zu dieser Zeit überhaupt für inopportun gehalten zu haben, wie schon die Versammlung von Adrianopel im Vorfeld gezeigt hatte. Dass selbst mehr als die Hälfte der Synodalmetropoliten diese Ansicht teilte, beweist ihre Abwesenheit am Wahltag, die ihrerseits keinesfalls auf Missverständnisse hinsichtlich des Termins zurückgeführt werden kann.

Dass es überhaupt zur Festsetzung eines Wahltages kam, ist nur durch die Mitwirkung der Gemischten Kommission an dieser Aktion auf der gemeinsamen Sitzung der beiden Körperschaften am 1./ 14. Oktober erklärlich. Weiterhin fällt auf, dass im Vergleich zur Hierarchie eine verhältnismäßig große Anzahl von Laien dem Ruf der Patriarchie zur Wahl folgte, wenngleich festzustellen ist, dass auch die Reihen der aus den Eparchien gesandten Vertreter eher spärlich besetzt waren im Vergleich zu denen der traditionellen stadtkonstantinopolitanischen Notabeln, die ziemlich vollzählig

[31] *F.W. Fernau*, Zwischen Konstantinopel und Moskau. Orthodoxe Kirchenpolitik im Nahen Osten 1967-1975, Opladen 1976, S. 22-35.

[32] 5 Synodalmetropoliten und 13 auswärtige Hierarchen.

erschienen waren, und das, obwohl die Mitwirkung der Laien laut Kanonismos im Grunde nur beim zweiten Akt der Wahl, nämlich der Erstellung eines Kandidaten-Ternars, reale Bedeutung besaß.

Die Ablehnung der erfolgten Wahl durch eine erneute separate Bischofsversammlung im Dezember 1921/ Januar 1922 stellt im Grunde nur das konsequente Nachspiel der prinzipiellen Opposition des weitaus überwiegenden Teiles des Episkopats gegen jegliche Patriarchenwahl zu diesem Zeitpunkt dar. Sie war offenbar nicht gegen die Person des Meletios gerichtet. Dies beweisen der Ausgang des ersten Wahlaktes wie auch der des zweiten, die keineswegs auf einen ganz bestimmten oder auch nur wahrscheinlichen Ausgang der gesamten Prozedur hindeuteten. Ein erstaunlich eindeutiges, fast einstimmiges Votum für Meletios ergab erst der abschließend geäußerte Wille von ganzen 18 Metropoliten.

Ein Blick auf den gesamten Vorgang von der Festsetzung des Wahltermins bis zur Endermittlung des Gewählten ergibt, dass es den stadtkonstantinopolitanischen Laiennotabeln zu verdanken war, dass überhaupt eine Wahl beschlossen und durchgeführt wurde. Der Episkopat, sei es der Teil, der in noch osmanischem Gebiet amtierte, sei es jener in den „Neuen Gebieten" Griechenlands, stimmte größtenteils diesem Ansinnen nicht zu. Dies schließt selbst die Mitglieder der Hl. Synode mit ein, die sicher ebenfalls überwiegend nicht aus dem Gebiet der Stadt selbst stammten und nur vorübergehend dort tätig waren. Es scheint so, als spiegelte sich im Drängen auf eine Wahl das Lebensgefühl der führenden alteingesessenen griechischen Schicht Konstantinopels wider, die bewusst oder instinktiv in der Wiederbesetzung des Patriarchenthrones ein Signal für ihren Überlebens- und Bleibewillen setzen wollte, in diesem Bestreben aber nur Unterstützung beim neuen Patriarchatsverweser Nikolaos und einer Minderheit in der Hl. Synode fand. Dass gerade Meletios aus dem in Gang gesetzten Verfahren als Erwählter hervorging, ist hingegen nicht etwa auf besondere Sympathien für ihn bei den Konstantinopeler Griechen zurückzuführen, sondern geht auf das Gutdünken des Patriarchatsverwesers sowie der wahlwilligen Minderheit der Synode und des übrigen Episkopats zurück.

Eine nachvollziehbare Erklärung für die massive und offene Weigerung des weitaus überwiegenden Teiles des Episkopats, nach immerhin drei Jahren der Thronvakanz einen neuen Patriarchen zu wählen, liefert im Grunde nur die politische bzw. militärische Lage im gesellschaftlich zerrissenen Griechenland und im endgültig zerfallenden Imperium der Osmanen. Angesichts des wechselreichen Streits zwischen Venizelisten und Anti-Venizelisten in Hellas, wie auch des noch nicht entschiedenen Kampfes zwischen der griechischen und der kemalistischen Armee in der Türkei samt der zunehmend wetterwendischen Haltung einzelner Mitglieder der Entente, scheinen es die meisten Bischöfe für ratsam, ja notwendig gehalten zu haben, weiterhin abzuwarten, wie die Dinge sich entwickeln würden, anstatt einen Patriarchen an ihre Spitze zu wählen, der schnell scheitern konnte, wenn er sich politisch ungünstig profiliert hatte. Dass eine solche Befürchtung nicht unbegründet war, sollten die Ereignisse des Jahres 1923 beweisen.

6. Die griechische Diaspora

Zumindest solange Meletios sich noch nicht persönlich in Konstantinopel befand und inthronisiert war, muss die Lage angesichts der geschilderten massiven Oppo-

sition eines beträchtlichen Teiles des Episkopats im Phanar wenn nicht bedrohlich, so doch instabil gewesen sein. So scheint es zunächst verwunderlich, dass der Patriarch nach seiner Wahl noch mehr als einen Monat in den USA verweilte und damit riskierte, sein neues Amt zu verlieren noch ehe er es angetreten hatte. Doch hatte diese nicht unbedenkliche Verzögerung ihren gewichtigen Grund. Eine Meldung der in New York erschienenen griechischen Zeitung ΚΟΣΜΟΣ macht ihn offenbar. Es steht dort zu lesen,[33] es hätten sich am 18. Dezember 1921 unter Vorsitz des Meletios russische und syrische Bischöfe samt einem weiteren aus Ungarn (?) versammelt mit dem Ziel, gemeinsam eine autokephale Kirche für ganz Amerika mit dem russischen Metropoliten Platon als Ersthierarchen zu gründen. Diese Meldung ist sicherlich keine Erfindung. Wie wir wissen, hatte Meletios eine Aktion dieser Art schon als Metropolit von Athen ins Auge gefasst. Wäre sie nun gelungen, so hätte er damit zugleich die Verfügung Ioakeims III. von 1908, die Jurisdiktion über die Diaspora an Athen zu übertragen, rückgängig gemacht. Dass der Russe Platon (Rožděstvenskij)[34] erstes Oberhaupt der amerikanischen Orthodoxie werden sollte, kann angesichts der früheren Pläne des Meletios nicht mehr überraschen. Seit dem Frühjahr 1921 befand sich der aus Odessa geflüchtete Metropolit Platon, der schon 1907-1914 die russische Kirche in Amerika geleitet hatte, wieder im Land und fand die Anerkennung der allermeisten seiner Landsleute. Doch ist es Patriarch Meletios offenkundig angesichts der allzu knapp werdenden Zeit nicht mehr gelungen, sein gesamtorthodoxes amerikanisches Projekt in die Tat umzusetzen.

Er konnte wohl nicht anders, als New York am 1. Januar zu Schiff zu verlassen. Am Morgen des 24. Januars traf er in Konstantinopel ein, wo er, von Vertretern beider Körperschaften der Patriarchie begrüßt, sich sofort, ohne bei der Hohen Pforte oder bei den Hochkommissaren der Alliierten vorstellig geworden zu sein, in den Phanar begab, wo gegen 11 Uhr in der Patriarchatskathedrale seine Inthronisation erfolgte.[35] Da Metropolit Gregorios von Herakleia als führendes Mitglied der bischöflichen Opponenten nicht anwesend war, überreichte kurzerhand Metropolit Nikolaos von Kaisareia dem neuen Patriarchen den Hirtenstab von Konstantinopel, eine Zeremonie, die alter Tradition und dem gültigen Kanonismos entsprechend Aufgabe und Ehrenrecht des Protothronos gewesen wäre.[36] Wie nicht anders zu erwarten, erklärte die bei der Wahl wie bei der Amtseinsetzung des Meletios in ihren überkommenen Rechten schlicht übergangene Hohe Pforte die so geschehene Wiederbesetzung des Ökumenischen Thrones für rechtswidrig und nichtig, was allerdings nach Lage der Dinge kaum mehr jemanden sonderlich beeindruckt haben dürfte. Ebenso wenig überrascht es, dass Theokletos von Athen und seine Synode die Wahl nicht anerkennen wollten und versuchten, die Führung anderer orthodoxer Kirchen in ihrem Sinne zu beeinflussen.[37] Vielmehr wurde aber Theokletos seinerseits am 11./ 24. Januar 1923 wiederum abgesetzt († 1932).

---

[33] *Th. Strangas*, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορία ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1970, S. 1118.
[34] *Lemeševskij V*, S. 469-473.
[35] *B. Stavridis*, Ὁ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης Μελέτιος Δ΄, *Theologia* 46 (1975) 529-542, 763-774, hier 536 ff.
[36] Der Titel von Herakleia ist nach der Patriarchenwahl seines letzten Trägers, Beniamin (1936), nicht mehr vergeben worden. Seither gilt der Metropolit von Chalkedon als ranghöchster Hierarch nach dem Patriarchen.
[37] *Th. Strangas*, Ἐκκλησίας Ἑλλάδος ἱστορίας ἐκ πηγῶν ἀψευδῶν 1817-1967, Bd. II, Athen 1970, S. 1111-1115.

Zwei Tage nach seinem Amtsantritt leitete Meletios erstmals eine Sitzung der Hl. Synode des Patriarchats. Auf dieser wurde beschlossen, allen Hierarchen, die seit dem 23. November/ 6. Dezember 1921 sich im Zusammenhang mit der Wiederbesetzung des Ökumenischen Thrones unkanonischer Handlungen schuldig gemacht hätten, Amnestie zu gewähren, eine Entscheidung, welche die Fähigkeit des Patriarchen zeigt, Energie und Klugheit zu verbinden. Wenn auch dieser Schritt nicht sofort den erwünschten Frieden im eigenen Jurisdiktionsgebiet wiederherstellen konnte, so hielt er doch den Betroffenen die Türe zur Versöhnung offen. Nicht weniger wichtig war die Anerkennung des 1920 aus verschiedenen Gebieten neu gegründeten serbischen Patriarchats und der Wahl seines ersten Patriarchen Dmitrije mit einem Tomos vom 19. Februar/ 4. März 1922. Diese Entscheidung mag nicht unbeeinflusst gewesen sein von den traumatischen Erfahrungen, welche die nationalistisch motivierte, 1872 verurteilte und doch letztlich nicht aufzuhaltende Loslösung der Bulgaren vom Ökumenischen Thron hinterlassen hatte.

Vom 1./ 14. März 1922 datiert eine Synodalentscheidung, deren Bedeutung für das spätere Profil des Patriarchates kaum überschätzt werden kann, ja möglicherweise sein Überleben bis heute gesichert hat. Die orthodoxe Diaspora, deren Verwaltung Patriarch Ioakeim III. 1908 der Kirche von Hellas übertragen hatte, wurde wiederum dem Ökumenischen Thron unterstellt. Im April wurde die Metropolie von Thyateira mit Sitz in London begründet, Bischof Germanos (Strenopoulos),[38] der Rektor der theologischen Hochschule auf der Insel Chalki, zu ihrem ersten und langjährigen Inhaber bestellt († 1951). Der Titel dieses Sitzes (vgl. Apk 2,18) wurde so gewählt, um jeden Eindruck einer angestrebten Konkurrenz zur Kirche von England zu vermeiden. Die Metropolie von Thyateira wurde zur Keimzelle der griechisch geprägten Orthodoxie in West- und Mitteleuropa, die heute in nahezu jedem Land des Kontinents mit eigenen Eparchien und Bischöfen vertreten ist. Am 17./ 30. Mai folgte die Gründung des griechischen Erzbistums von Nord- und Südamerika und die Ernennung von Bischof Alexandros zu seinem ersten Vorsteher (bis 1930).[39] Wie wichtig das amerikanische Erzbistum unter der Jurisdiktion Konstantinopels bald wurde und heute mehr denn je ist, mag allein die Tatsache zeigen, dass sein zweiter Inhaber, Athenagoras (Spyru) 1948 an die Spitze des Patriarchats berufen wurde und diesem während seiner langen Amtszeit († 1972) höchstes Ansehen eingetragen hat.

Auch für Australien traf Meletios IV. entsprechende Vorbereitungen, die aber erst 1924 unter seinem Nachfolger Gregorios VII. in der Errichtung der australischen Metropolie zum Tragen kamen. Zum ersten Metropoliten wurde Christophoros (Knētēs) ernannt (bis 1929).

7. Der weltweite Anspruch

1923 traten dann Ereignisse ein,[40] die deutlich machten, dass die Pläne Meletios IV. sich keineswegs auf das griechisch-sprachige Ausland beschränkten, sondern Ernst

[38] RGG[3] II (1958), Sp. 1446 (H. Schaeder); RGG[4] III (2000), Sp. 754f. (P. Plank, mit Lit.).

[39] Alexandros kehrte sodann nach Griechenland zurück und starb 1942 als Metropolit von Kerkyra.

[40] *P. Plank*, Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas, in: *W. Nyssen u.a. (Hgg.)*, Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. I, Düsseldorf 1984, S. 133-208, dort: S. 146f. und S. 181-183 (Lit.).

machen wollten mit jener Auslegung des 28. Kanons des Konzils von Chalkedon (451), welche dem Ökumenischen Patriarchat die Zuständigkeit für die gesamte orthodoxe Diaspora zuspricht. In der Tschechoslowakei hatte sich eine diffuse Los-von-Rom-Bewegung gebildet, die zum Teil ihre Zukunft in der Bildung einer orthodoxen Landeskirche sah.[41] Um ihre Entstehung zu fördern und ihr Bestehen zu sichern, weihte Patriarch Meletios für sie im März den Archimandriten Savvatij (Vrabec) zum „Erzbischof von Prag und der ganzen Tschechoslowakei" mit dem Auftrag, dort mehrere Bistümer zu gründen und Bischöfe zu weihen. Freilich ging der größte Teil der besagten Bewegung nach einer Phase der Klärung einen anderen mehr und mehr modernistischen Weg, der zur Gründung der sog. Hussitischen Nationalkirche führte. Um den verbliebenen orthodoxen Rest aber trat Savvatij mit dem in Belgrad geweihten Bischof Gorazd (Pavlík) in einen quälenden Streit ein.

Im Ostsee-Raum führten unterdessen die Erinnerung an die russifizierenden Tendenzen der Vergangenheit, wie beunruhigende Nachrichten aus der noch jungen Sowjetunion über gravierende Kirchenverfolgungen dazu, dass die Orthodoxen Finnlands und Estlands ihre ihnen von Moskau bereits verliehene Autonomie mit einer solchen unter Konstantinopel zu vertauschen wünschten. Patriarch Meletios kam diesem Wunsch im Juli 1923 nach und weihte zugleich den Esten Herman Aav zum ersten Erzbischof von Finnland. Kirchenrechtliche Akte dieser Art führten natürlich zu einer tiefgreifenden und anhaltenden Verstimmung mit dem Moskauer Patriarchat, welches die Theorie einer Anbindung neu entstehender Kirchen an ihre Mutterkirche bzw. das Recht derselben auf die Entlassung in die Selbständigkeit vertritt.

8. Religiös-ethnische Säuberung

All das und noch viel mehr weniger Spektakuläres geschah durch Patriarch Meletios IV. innerhalb von weniger als 18 Monaten unter chaotischen Umständen und katastrophalen politischen Veränderungen. Seit dem Frühsommer 1922 zeichnete sich eine militärische Niederlage der griechischen Armee gegen die von Mustafa Kemal geführte türkische ab. Sie endete im September in ihrer völlig ungeordneten Flucht. Waffenstillstandsverhandlungen, die am 11./ 24. Oktober in Mundanya stattfanden, wurden mit den Alliierten, nicht mit den Griechen geführt. Sie sprachen Ost-Thrakien und damit auch Konstantinopel der Türkei zu.[42] Die sog. Große Nationalversammlung zu Ankara, die ganz unter Mustafa Kemals Einfluss und Führung stand, beschloss am 1./ 14. November die Abschaffung des Sultanats. Mehmet VI. verließ am 17./ 30. November in aller Stille an Bord eines britischen Schiffs das Land. Die Ernennung seines Neffen Abdülmecit zum Kalifen, einer rein religiös zu verstehenden Würde, wenige Tage später war nichts weiter als ein kluger Schachzug Kemals, um die Emotionen mancher Kreise zu beruhigen. 1924 fand auch diese ihr geplantes und ruhmloses Ende.

Nichts freilich sollte die Zukunft des Ökumenischen Patriarchats mehr beeinträchtigen als die Beschlüsse der Friedenskonferenz von Lausanne,[43] durch welche die

---

[41] *R. Urban*, Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche, (Marburger Ostforschungen Bd. 34), Marburg/Lahn 1973, S. 65-117, bes. S. 101f.

[42] *U. Steinbach*, Die Türkei im 20. Jahrhundert, Bergisch Gladbach 1996, S. 115f.

[43] *F.-W. Fernau*, Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients, Opladen 1967, S. 90-97.

Rahmenbedingungen für die Existenz Griechenlands und der Türkei, die sich nunmehr als zwei benachbarte Nationalstaaten präsentierten, festgelegt wurden. In zähem Ringen, das sich vom 20. November 1922 bis zum 24. Juli 1923 hinzog, wurden sie zwischen den beiden Kontrahenten und den Mächten der Entente ausgehandelt. Als deren eigentliches Kernstück ist die Konvention vom 30. Januar 1923 über einen schicksalhaften gegenseitigen Bevölkerungsaustausch anzusehen. Er bestimmte die zwangsweise Umsiedlung auf türkischem Staatsgebiet ansässiger Menschen griechisch-orthodoxen Glaubens nach Hellas wie solcher in Griechenland lebender muslimischer Religion in die Türkei. Diese Maßnahme nun betraf nach Schätzungen 1,3–1,5 Millionen kleinasiatischer Griechen, jedoch nur etwa 100.000 Türken. Da die religiöse Zugehörigkeit als Entscheidungskriterium diente, musste auch eine Gruppe von ca. 50.000 orthodoxen Christen ihre angestammte Heimat im Süden Zentralanatoliens verlassen, deren Muttersprache die türkische war, die sog. Karamanlis.[44]

Es war erklärtes Ziel der türkischen Delegation in Lausanne, auch das Ökumenische Patriarchat als Institution samt allen seinen Gläubigen aus dem Gebiet ihres neugeschaffenen Staates zu entfernen. Doch musste sie sich schließlich zu dem Zugeständnis bequemen, das Patriarchat als solches in Istanbul zu belassen und jene seiner Gläubigen vom Bevölkerungsaustausch auszunehmen, die bereits am 30. Oktober 1918 im Gebiet der alten Hauptstadt ansässig gewesen waren – womit auch die vielen kleinasiatischen Griechen ausgewiesen werden konnten, die sich erst danach dorthin geflüchtet hatten. Die Anzahl orthodoxer Griechen, welche nach dem Bevölkerungsaustausch in der Türkei verbleiben konnten, betrug rund 100.000 Personen.

9. Die Panorthodoxe Konferenz von 1923

Wer immer die vielfältige Tätigkeit Meletios IV. als Ökumenischer Patriarch während der 18 Monate seiner Amtszeit in den Blick nimmt, muss die hier angesprochenen dramatischen äußeren Ereignisse während dieser Zeit im Auge behalten, um ihr auch nur annähernd gerecht zu werden. Am meisten erstaunt wohl die Tatsache, dass all die Turbulenzen um ihn her, in denen seine eigene Kirche zu versinken drohte, ihn nicht daran hinderten, an innerkirchliche Reformen zu denken und zu diesem Zweck eine panorthodoxe Kirchenkonferenz (Synedrion) einzuberufen und durchzuführen.[45] Sie fand vom 10./ 23. Mai bis zum 8./ 21. Juni 1923, wenn auch mit bescheidener Teilnehmerzahl, im Phanar statt und umfasste 11 Sitzungen. Meletios hatte neben seinen eigenen Bischöfen Vertreter der Kirchen von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Serbien, Zypern, Griechenland und Rumänien eingeladen, ebenso auch Erzbischof Anastasij (Gribanovskij),[46] der zu dieser Zeit die vielen russischen Emigranten betreute, die im Umkreis Konstantinopels in Flüchtlingslagern lebten.

Behandelt wurden Themen, die teilweise schon seit Jahrhunderten diskutiert wurden, wie die Kalenderreform, die Zweitehe von Klerikern, die Vereinbarkeit von Bi-

---

[44] Vgl. *M. Knüppel*, Die Türkische Orthodoxe Kirche. Ein Beitrag zur türkischen Religionspolitik, Göttingen 1996, S. 13-31.

[45] *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 43 (1923), 131-133, 140-142, 163-167, 171-177, 180-184, 186, 189-199, 208-209, 220-221, 229-231. *P. Viscuso*, A Quest for Reform of the Orthodox Church. The 1923 Pan-Orthodox Congress. An Analysis and Translation of its Acts and Decisions, Berkeley California 2006.

[46] *Lemeševskij* I, 211-213; *G. Seide*, Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1983, 388f. Anastasij stand 1936-1964 an der Spitze der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland.

schofsamt und Ehe, eine Neuregelung der Fasten, das Mindestalter von Weihekandidaten, die Anerkennung der anglikanischen Weihen, das Verfahren der Errichtung einer Autokephalie, die Stellung des Ökumenischen Patriarchen in der Gesamt-Orthodoxie, die Situation der Kirchen in Russland, in der Ukraine, in Polen und in der Tschechoslowakei, die Alltagskleidung des Klerus und nicht zuletzt der Charakter und das Selbstverständnis der gegenwärtigen Versammlung.[47] Zur 5. Sitzung am 23. Mai/ 5. Juni hieß Meletios einen Gast willkommen, den führenden anglikanischen Theologen und Bischof Charles Gore (1853-1932),[48] und erteilte ihm das Wort. Der hielt eine sehr offene Ansprache, bedauerte, dass keine Vertreter der bulgarischen Kirche anwesend seien und legte einen Brief mit 5.000 Unterschriften anglikanischer Kleriker vor, welche die Kircheneinheit mit der Orthodoxie wünschten.

Während der 8. Sitzung am 1./ 14. Juni verschaffte sich ein orthodoxer Priester türkischer Abkunft namens Papa Eftim gewaltsam Zutritt zum Sitzungssaal. Er war bekannt als Verfechter einer türkisch-orthodoxen Nationalkirche und hatte, solange die Frage der Karamanlis noch nicht entschieden war, tatsächlich einen gewissen Anklang bei manchen Kemalisten in Ankara gefunden. Für sich selbst hatte er eine Ausnahme vom Bevölkerungsaustausch erwirken können. Er griff den Patriarchen tätlich an, um ihn zu „verhaften". Es kam zu einem Handgemenge, bei dem auch Blut floss, so dass erst einigen Teilnehmern Verbände angelegt werden mussten, bevor die Sitzung weitergeführt werden konnte.[49]

Der wichtigste Erfolg dieser gesamtorthodoxen Konferenz war wohl die Tatsache, dass anstehende Probleme überhaupt erstmals offiziell benannt und erörtert wurden. Somit ist die Konferenz von 1923 im Phanar als Beginn jener Folge gesamt-orthodoxer Treffen zu begreifen, die eines Tages in einem großen panorthodoxen Konzil gipfeln soll. Für den Augenblick war von Bedeutung, dass einige Kirchen eine Teilreform ihres Kalenders beschlossen,[50] so das Ökumenische Patriarchat selbst und die Kirche von Hellas (verwirklicht im Mai 1924), die seit 1923 von Meletios' altem Freund aus jerusalemer Tagen Chrysostomos I. Papadopulos als Erzbischof von Athen[51] präsidiert wurde. Auch der Moskauer Patriarch Tichon (1917-1925) hatte bereits zum 2. Oktober 1923 die Einführung des „Neuen Stils" verfügt, seine Absicht jedoch wenig später vor allem aufgrund massiven Widerstandes breiter Bevölkerungskreise revidiert, wobei es bis heute geblieben ist.[52] Jedoch folgten nach und nach die meisten anderen orthodoxen Kirchen dem neuen Modus der Feier des Kirchenjahres, der nach seinem Initiator auch der „Meletianische Mischkalender" genannt wird.

---

[47] *A. Jensen*, Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen, Zürich u.a. 1986, S. 25f.; Übersetzung der Beschlüsse: S. 229-236.

[48] RGG[4] III (2000), Sp. 1087 (J. Mosig).

[49] *M. Knüppel*, Die Türkische Orthodoxe Kirche. Ein Beitrag zur türkischen Religionspolitik, Göttingen 1996, S. 68f.

[50] Zur Kalenderfrage: *P. Plank*, Zeitrechnung und Festdatierung als ökumenisches Problem, in: *W. Nyssen u.a. (Hgg.)*, Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. II, Düsseldorf 1989, S. 182-191; *Ders.*, Kirchenjahr/Orthodox, RGG[4] IV (2001), Sp. 1205f.

[51] Beginnend mit Chrysostomos I. führen die Bischöfe von Athen nicht mehr den Titel Metropolit, sondern Erzbischof (ἀρχιεπίσκοπος).

[52] *P. Hauptmann - G. Stricker (Hgg.)*, Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen 1988, S. 704-707.

10. Amtsverzicht und Nachfolge

Indes wuchs der politische Druck auf den Patriarchen. Selbst Venizelos riet ihm dringend, sein Amt aufzugeben. So verließ Meletios schließlich widerstrebend Konstantinopel am 10. Juli 1923, jedoch ohne abgedankt zu haben. Er begab sich zunächst auf den Athos. Möglicherweise hoffte er, die wichtigsten Personen und Institutionen der Patriarchie würden ihm ins Ausland folgen, so dass er von einem anderen Ort aus seines Amtes weiterhin walten könne. Seine Verhaltensweise nach seiner Ausreise aus Griechenland in die USA zu Beginn des Jahres 1921 legt diese Vermutung nahe. Zudem residierten auch die Patriarchen von Alexandrien und von Antiochien schon seit vielen Jahrhunderten an anderen Orten, nämlich in Kairo bzw. Damaskus. Doch musste er bald einsehen, dass die meisten Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats es als Verrat und Treulosigkeit empfunden hätten, die immerhin noch ca. 100.000 orthodoxen Griechen Konstantinopels in einem türkischen Nationalstaat ihrem Schicksal zu überlassen, oder sich ein Ende der vielhundertjährigen christlichen Tradition des Neuen Roms am Bosporus schlicht und einfach nicht vorstellen konnten. So legte Meletios am 20. September sein Amt formell nieder, um eine Neuwahl zu ermöglichen.

Es war ihm sicher eine Genugtuung, dass sein Nachfolger Gregorios VII. die noch von ihm selber vorbereitete Autokephalie-Erklärung der orthodoxen Kirche in Polen und die ebenfalls von ihm beabsichtigte Ausstattung der estnischen Orthodoxie mit der Autonomie 1924 vollenden konnte. Wie nicht anders zu erwarten, legte der russische Patriarch Tichon gegen diese Akte schärfsten Protest ein. Gregorios antwortete mit der Aufforderung an Tichon, auf sein Amt zu verzichten.[53] In diesen Vorgängen zeigte sich jener höchst bedauerliche innerorthodoxe Konflikt um die Kirchen in der Diaspora, dessen Lösung bereits damals höchste Priorität beansprucht hätte, zumal die Probleme in den Stammgebieten der Kirchen selbst da wie dort unerhörten Ausmaßen entgegengingen.

Als Gregorios VII. bereits am 27.11.1924 das Zeitliche gesegnet hatte und in Konstantinos VI. am 17.12.1924 ein Nachfolger bestellt war, bestätigte sich die Befürchtung Meletios IV., dass die türkische Republik unter Mustafa Kemal, bald Atatürk genannt, immer deutlicher sogenannte laizistische (gemeint ist: areligiöse) Züge mit antigriechischen Aversionen verband. Patriarch Konstantinos wurde am 30. Januar 1925 unter entwürdigenden Umständen aus der Türkei ausgewiesen[54] mit der Begründung, er sei am 30. Oktober 1918 noch nicht in Instanbul ansässig gewesen und falle hiermit unter den in Lausanne vereinbarten Bevölkerungsaustausch. Meletios IV. hatte inzwischen in dem Athener Vorort Kiphisia Wohnung genommen. Aus seinen umfangreichen Tagebuch-Aufzeichnungen aus dem Jahr 1925, die der frühere Metropolit von Thyateira Methodios (Phugias) veröffentlicht hat,[55] geht deutlich hervor, dass die Nachrichten, die ihn damals täglich erreichten, ihn in seiner Ansicht bestärkten, dass das Ökumenische Patriarchat von Istanbul aus nicht mehr regierbar

---

[53] *Johannes Chrysostomos [Blaškevic]*, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit, Bd. I: Patriarch Tichon 1917-1925, München-Salzburg 1965, S. 312.

[54] *A.P. Alexandris*, The Expulsion of Constantine VI. The Ecumenical Patriarchate and Greek-Turkish Relations 1924-1925, *Balkan Studies* 22 (1981) 333-363.

[55] Ἀπὸ τὸ ἡμερολόγιον τοῦ πατριάρχου Μελετίου, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 53 (1971) 391-499, dort: 395.

sei und deshalb andernorts seinen Aufenthalt nehmen müsse. Am 8. Februar formulierte er pointiert, wenn der Patriarch nicht zu seinem Sitz gelangen könne, müsse eben der Sitz zum Patriarchen kommen.

11. Alexandrien und Afrika

Auf ihn selbst wartete indes eine andere Aufgabe. Am 5. September 1925 war Patriarch Photios von Alexandrien, seit 1900 im Amt, auf der Rückreise von der Stockholmer Weltkonferenz für „Praktisches Christentum" in Zürich verstorben. Der anglikanische Bischof für Ägypten, Llewellyn Gwynne, der dem evangelikalen Flügel seiner Kirche zugehörte, hielt den Metropoliten von Nubien Nikolaos (Evangelidis)[56] für den allein geeigneten Nachfolger und setzte zum Unbehagen des damaligen Erzbischofs von Canterbury Randall Davidson (1903-1928) alle ihm zur Verfügung stehenden kirchlichen und diplomatischen Verbindungen ein, seine Vorstellung in die Tat umzusetzen.[57] Dennoch wurde Meletios Metaxakes am 20. Mai 1926 als Meletios II. von Alexandrien zum Patriarchen gewählt. Es bekümmerte ihn wenig, dass die ihm gegenüber Nikolaos zuteil gewordene Mehrheit denkbar knapp ausgefallen war und dass die Bestätigung durch den ägyptischen König Fuad bis Ende 1927 auf sich warten ließ. Vielmehr widmete er sich von Anfang an mit der gewohnten Energie seinem neuen Amt und suchte die zum Teil desolaten inneren Zustände des Patriarchats, die er antraf, auf jede Weise zu bessern.[58] Dass er seinen traditionellen Titel „von Alexandrien und ganz Afrika" durchaus wörtlich nahm, zeigte sich, als er in Johannesburg/Südafrika und in Karthagena (Tunis) neue Bischofssitze begründete. Auch nutzte er seine nunmehrige Stellung dazu, seinen ökumenischen Anschauungen und Bestrebungen neuen Auftrieb zu geben. So setzte er die Anerkennung der anglikanischen Weihen durch die alexandrinische Synode durch. Als 1930 eine weitere panorthodoxe Konferenz, diesmal auf dem Athos, stattfand, begnügte er sich damit, Delegierte dorthin zu entsenden. Er selbst zog es vor, währenddessen an der anglikanischen Lambeth-Konferenz in London teilzunehmen.

Am 28. Juli 1935 ereilte ihn inmitten seiner rastlosen Arbeit der Tod. Erst kurz zuvor war der seit dem Ableben des Patriarchen Damianos (1931) jahrelang vakante Thron von Jerusalem durch Timotheos II. neu besetzt worden. Es wird kolportiert, dass Patriarch Meletios von Alexandreia, ehemaliger Metropolit von Athen und ehemaliger Ökumenischer Patriarch, nicht abgeneigt gewesen war, den Bischofsstuhl der Hl. Stadt selbst zu besteigen,[59] weil sein Herz seit jungen Jahren keinem Ort der Erde mehr verbunden war als diesem.

---

[56] Nikolaos V. (1936-1939) Nachfolger des Meletios als Patriarch von Alexandrien.

[57] *S. Mews*, Anglican Intervention in the Election of an Orthodox Patriarch 1925-26, in: *D. Baker (Hg.)*, The Orthodox Churches and the West, Oxford 1976, S. 293-306.

[58] *Ch. Papadopulos*, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62-1934), Alexandreia 1935 (2. Aufl. Athen 1985), S. 873-904.

[59] Brief des franz. Geschäftsträgers in Ägypten an den franz. Außenminister P. Laval vom 2. August 1935: *A. Tillyridis*, Meletios Metaxakis, *Ekklesia kai Theologia 4* (1983) 708.

12. Istanbul - das „Neue Rom"?

Ohne Zweifel hat Meletios Metaxakes auch in den Kirchen von Cypern, Hellas und Afrika nicht nur segensreich gewirkt, sondern in visionärer Weise neue Wege beschritten oder sie zumindest gewiesen. Was aber das Ökumenische Patriarchat anbelangt, so mag die Frage erlaubt sein, ob es heute überhaupt noch existierte, hätte er nicht während seiner kurzen Wirksamkeit in Konstantinopel jene Maßnahmen ergriffen, die seine Zukunft sicherten. In diesem Zusammenhang ist vor allem an die jurisdiktionelle Rückführung der griechischen Diaspora unter den Ökumenischen Thron und ihre Organisation durch die Gründung der Metropolie von Thyateira, des Erzbistums von Nord- und Südamerika und des Erzbistums von Australien und Neuseeland zu erinnern. Sie haben sich seither zu einem weite Teile der Erde umspannenden Netz von zahlreichen Bistümern entwickelt, in denen der weitaus größte Teil der Gläubigen des Patriarchats lebt. Diese geben ihm heute sein Gewicht und seine Autorität innerhalb der Gesamt-Orthodoxie und der christlichen Welt überhaupt. Ohne sie wäre die „Große Kirche Christi" kaum mehr als eine historische Reminiszenz.

Lebten zu der Zeit, als Meletios die Türkei verlassen musste, immerhin noch ca. 100.000 orthodoxe Griechen in Konstantinopel, so scheint sich nunmehr die stete und dramatische Verringerung dieser Zahl bald im faktischen Nullpunkt zu vollenden. Ob Rhodos, der Dodekanes und Kreta ohne die steigende Bedeutung seiner Diaspora unter der Jurisdiktion des Patriarchats hätten verbleiben können, mag noch eine Frage sein. Die sog. neuen Gebiete (νέαι χώραι) wären wohl längst endgültig der Kirche von Hellas eingegliedert worden, wäre auch die Diaspora unter Athen verblieben.

Hätte Meletios sich durchgesetzt, so wäre der Sitz des Patriarchates bereits 1923 nach Griechenland oder gar nach Amerika verlegt worden. Wie seine Meinung zu einem Ökumenischen Thron ohne Gläubige, ohne Hochschule, ohne Druckerei und Schrifttum in einer Türkei gewesen wäre, die ihn im eigenen Lande immer mehr einschränkt und ihm zugleich jede Funktion über die eigenen Grenzen hinaus schlichtweg abspricht, lässt sich ohne Anstrengung erahnen.

Schon der 3. Kanon des Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) spricht dem Bischof von Konstantinopel besondere πρεσβεῖα τῆς τιμῆς zu. Als Begründung führt er an, die Stadt sei „das Neue Rom" (Νέαν Ῥώμην). Entsprechendes findet sich in Kan. 28 von Chalkedon (451) und in Kan. 36 des Trullanums (691/92) sowie in der noch heute geführten Titulatur des Patriarchen. Daraus aber geht eindeutig hervor, dass der außerordentliche Rang des Bischofsstuhles der Stadt einzig auf ihrer einstigen zentralen politischen und geographischen Bedeutung im Rahmen des Römischen Reiches und seiner Kirche beruhte, nicht etwa auf einer wie auch immer gearteten apostolischen Eigentradition,[60] wie die Kirche des „alten Roms" sie immer mehr in den Mittelpunkt ihres Selbstverständnisses gerückt hat und die am Ende gar unabhängig wäre von der faktischen Bedeutung der Stadt für Kirche und Welt. Das Istanbul von heute hat nichts mehr von jenem „Neuen Rom" an sich, von dem die Ökumenischen Konzilien des Altertums sprechen. Die Erfahrung, das Denken und Wirken des Patriarchen Meletios IV. machen hingegen bewusst, dass es auch heute in hohem Maß im Ermessen der Kirche steht, ihre Strukturen im Reagieren auf innerweltliche

[60] *F. Dvorník*, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge/Mass. 1958.

Gegebenheiten und Entwicklungen zu setzen und zu verändern, wie sie es seit den ersten Jahrhunderten stets getan hat. Und sagt nicht der Herr selbst seinen Jüngern: „Wenn man euch nicht aufnimmt und auf eure Worte nicht hört, so verlasst jenes Haus oder jene Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen“ (Mt 10,17 parr, vgl. Apg 13,51; 18,6)?

Dokumente

A. Akt über die kanonische Gemeinschaft zwischen der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und der russischen orthodoxen Kirche im Ausland

Wir, in Demut Aleksij der Zweite, durch Gottes Gnade Patriarch von Moskau und ganz Russland, zusammen mit den hochgeweihten Mitgliedern des Heiligen Synods der russischen orthodoxen Kirche (des Moskauer Patriarchats), die sich zur Sitzung des Heiligen Synods am 16. Mai 2007 in der von Gott behüteten Stadt Moskau versammelt haben, sowie in Demut Lavr, Metropolit von Ost-Amerika und New York, Ersthierarch der russischen orthodoxen Kirche im Ausland, zusammen mit den hochgeweihten Bischöfen – den Mitgliedern des Bischofssynods der russischen orthodoxen Kirche im Ausland, die sich zur Sitzung am 18. April 2007 in New York versammelt haben,

die wir geleitet sind von dem Bestreben zur Wiederherstellung des segensreichen Friedens, der gottbefohlenen Liebe und der brüderlichen Einheit bei der gemeinsamen Bestellung von Gottes Acker innerhalb des Pleromas der russischen orthodoxen Kirche mitsamt all ihrer Getreuen in der Heimat und in der Diaspora,

die wir die historisch entstandene Ordnung des kirchlichen Lebens der russischen Diaspora außerhalb der Grenzen des kanonischen Territoriums des Moskauer Patriarchats berücksichtigen,

die wir der Tatsache Rechnung tragen, dass die russische orthodoxe Kirche im Ausland ihren Dienst auf dem Gebiet zahlreicher Staaten vollzieht,

erklären durch diesen Akt folgendes:

1. Die russische orthodoxe Kirche im Ausland, die ihren heilbringenden Dienst in der historisch entstandenen Gesamtheit ihrer Diözesen, Gemeinden, Klöster, Bruderschaften und weiterer kirchlicher Einrichtungen versieht, verbleibt untrennbarer und selbstverwaltender Bestandteil der russischen orthodoxen Ortskirche.

2. Die russische orthodoxe Kirche im Ausland ist selbständig in pastoralen, administrativen, wirtschaftlichen, Eigentums- und Zivil-Angelegenheiten, wobei sie sich in kanonischer Gemeinschaft mit dem gesamten Pleroma der russischen orthodoxen Kirche befindet.

3. Die höchste geistliche, gesetzgebende, administrative, gerichtliche und kontrollierende Gewalt innerhalb der russischen orthodoxen Kirche im Ausland wird von ihrem Bischofskonzil ausgeübt, welches von seinem Vorsitzenden (dem Ersthierarchen) in Übereinstimmung mit der Satzung der russischen orthodoxen Kirche im Ausland einberufen wird.

4. Der Ersthierarch der russischen orthodoxen Kirche im Ausland wird von ihrem Bischofskonzil gewählt. Die Wahl wird vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland sowie vom Heiligen Synod der russischen orthodoxen Kirche gemäß den Normen des kanonischen Rechts bestätigt.

5. Der Name des Oberhauptes der russischen orthodoxen Kirche sowie der Name des Ersthierarchen der russischen orthodoxen Kirche im Ausland wird während eines jeden Gottesdienstes in sämtlichen Gotteshäusern der russischen orthodoxen Kirche im Ausland vor dem Namen des jeweiligen Diözesanbischofs gemäß der vorgesehenen Ordnung kommemoriert.

6. Entscheidungen über die Einrichtung oder die Auflösung von Diözesen innerhalb der russischen orthodoxen Kirche im Ausland werden von ihrem Bischofskonzil in Übereinkunft mit dem Patriarchen von Moskau und ganz Russland sowie dem Heiligen Synod der russischen orthodoxen Kirche getroffen.

7. Bischöfe der russischen orthodoxen Kirche im Ausland werden von ihrem Bischofskonzil oder - in Fällen, wo dies die Satzung der russischen orthodoxen Kirche im Ausland vorsieht, - vom Bischofssynod gewählt. Die Wahl wird vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland sowie vom Heiligen Synod der russischen orthodoxen Kirche auf kanonischer Grundlage bestätigt.

8. Die Bischöfe der russischen orthodoxen Kirche im Ausland sind Mitglieder des Landes- bzw. des Bischofskonzils der russischen orthodoxen Kirche und nehmen ordnungsgemäß an den Sitzungen des Heiligen Synods teil. Vertreter des Klerus und der Laien der russischen orthodoxen Kirche im Ausland nehmen ordnungsgemäß am Lokalen Konzil der russischen orthodoxen Kirche teil.

9. Übergeordnete Instanz der kirchlichen Gewalt der russischen orthodoxen Kirche im Ausland für die russische orthodoxe Kirche im Ausland ist das Landes- bzw. das Bischofskonzil der russischen orthodoxen Kirche.

10. Beschlüsse des Heiligen Synods der russischen orthodoxen Kirche kommen im Bereich der russischen orthodoxen Kirche im Ausland unter Berücksichtigung der Besonderheiten zur Anwendung, welche durch den vorliegenden Akt, die Satzung der russischen orthodoxen Kirche im Ausland sowie die Gesetzgebung der Staaten, in denen sie ihren Dienst versieht, vorgegeben sind.

11. Berufungen hinsichtlich der Entscheidungen der höchsten kirchlichen Jurisdiktionsgewalt der russischen orthodoxen Kirche im Ausland werden an den Patriarchen von Moskau und ganz Russland gerichtet.

12. Änderungen im Statut der russischen orthodoxen Kirche im Ausland, die von der höchsten gesetzgebenden Macht derselben vorgenommen werden, bedürfen der Bestätigung durch den Patriarchen von Moskau und ganz Russland und den Heiligen

Synod der russischen orthodoxen Kirche, sofern solche Änderungen kanonischen Charakter besitzen.

13. Die russische orthodoxe Kirche im Ausland erhält das Heilige Myron vom Patriarchen von Moskau und ganz Russland.

Durch den vorliegenden Akt wird die kanonische Gemeinschaft innerhalb der russischen orthodoxen Lokalkirche wiederhergestellt.

Früher verabschiedete Akte, welche der Fülle der kanonischen Einheit hinderlich waren, werden als ungültig bzw. als überholt erklärt.

Die Wiederherstellung der kanonischen Gemeinschaft wird mit Gottes Beistand zur Stärkung der Einheit der Kirche Christi und ihrem Werke des Zeugnisses in der gegenwärtigen Welt dienen und zur Erfüllung des Willens des Herrn beitragen, dem gemäß „auch die verstreuten Kinder Gottes zusammengebracht werden sollen" (Joh 11, 52).

Wir entrichten dem Allbarmherzigen Gott unseren Dank, der uns mit Seiner allmächtigen Rechten auf den Weg zur Heilung der Wunden der Teilung geführt und uns zur ersehnten Einheit der russischen Kirche in der Heimat und in der Fremde, zum Ruhme Seines Heiligen Namens und zum Wohle Seiner Heiligen Kirche und ihrer treuen Kinder geleitet hat. Um der Fürbitten willen der heiligen Neuen Märtyrer und Bekenner Russlands spende der Herr der Einen russischen Kirche sowie ihren in der Heimat und in der Verstreuung befindlichen Kindern Seinen Segen.

(Aus dem Russischen übersetzt, www.russian-church.de. Das Datum entspricht dem gregorianischen Kalender und stimmt mit dem Original nicht überein.)

B. Wiederaufnahme des theologischen Dialogs zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche

[Sechs Jahre lang war der Dialog der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche auf Eis gelegt. Vom 18. bis 24. September 2006 nahm die Kommission die Gespräche in Belgrad wieder auf und setzte damit die im Jahr 2000 ausgesetzten Verhandlungen zwischen den getrennten Kirchen wieder fort.

1979 hatte der offizielle Dialog zwischen den beiden Kirchen begonnen. In den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts konnten beide Kirchen gemeinsam eine Reihe von gemeinsamen Dokumenten erarbeiten. Zur Frage des Uniatismus erklärten beide Seiten bei einer Sitzung im libanesischen Balamand 1993, dass er ein Phänomen der Vergangenheit sei. Doch die Frage blieb weiterhin virulent. Im Jahr 2000 kam es schließlich zu einem Bruch. Rom verlor in der Frage des Uniatismus an Glaubwürdigkeit, da die Römisch-katholische Kirche offensichtlich den Ländern der ehemaligen UdSSR, also in orthodoxen Gebieten, Proselytismus bzw. „aktive Mission" unter Angehörigen nicht-katholischer Ostkirchen betrieben hat. Lange Zeit weigerten sich die orthodoxen Vertreter, über andere Themen zu verhandeln als den Uniatismus und den römisch-katholischen bzw. unierten Proselytismus in Osteuropa und dem Vorderen Orient. Das Treffen in Baltimore endete mit einem Eklat; man konnte sich nicht einmal auf ein gemeinsames Kommunique einigen.

Der Wechsel auf dem Papststuhl, der zur Besserung des Klimas zwischen Orthodoxer und Römisch-katholischer Kirche geführt hatte, war einer der Gründe dafür, dass die Kommission im Jahr 2006 unter dem Gastgeber der serbischen orthodoxen Kirche zusammentreffen konnte. Zu dem Neubeginn hatte sich im Dezember ein gesamtorthodoxes Treffen unter Leitung von Patriarch Bartholomaios in Istanbul entschlossen.

Die Vorstände, Kurienkardinal Walter Kasper und der orthodoxe Metropolit Ioannis Zizioulas von Pergamon, leiteten die Versammlung. Metropolit Gennadios (Limouris) von Sassima (Ökumenisches Patriarchat) und Monsignore Eleuterio Fortino vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen waren Sekretäre der Tagung.

Erklärtes Ziel der Kommission ist die Wiederherstellung der vollen Kommunion. Die Experten-Kommission besteht aus jeweils dreißig Vertretern beider Kirchen. Auf römisch-katholischer Seite gehören unter anderem der Wiener Kardinal Christoph Schönborn und Kurienkardinal Jean-Louis Tauran, die Erzbischöfe Alfons Nossol von Oppeln und Roland Minnerath von Dijon, sowie die Bischöfe Kurt Koch aus Basel und Gerhard Feige von Magdeburg zu der Kommission. Orthodoxe Teilnehmer repräsentieren das ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandria und Ganz Afrika, das Patriarchat von Antiochien, das Patriarchat von Jerusalem, das Patriarchat von Moskau, das Patriarchat von Serbien, das Patriarchat von Rumänien, das Patriarchat von Georgien, die Kirche von Zypern, die Kirche von Griechenland,

die Kirche von Polen, die Kirche von Albanien, die Kirche von Tschechien und der Slovakei und die Kirche von Finnland.

Auch auf der polititschen Ebene wurde die Wichtigkeit der Kommissionsarbeit in Serbien wiederholt anerkannt: Sowohl der serbische Staatspräsident Boris Tadić als auch der Premierminister Vojislav Koštunica luden die Kommissionsmitglieder zu Abendessen ein.

Thema der Zusammenkunft war ein Text mit dem Titel: „The Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Conciliarity and Authority in the Church". Der Text, der bereits 1990 von dem Gemeinsamen Koordinations-Komitee in Moskau vorbereitet worden war, sollte bereits in demselben Jahr bei dem Kommissionstreffen in Freising behandelt werden. Damals wurde jedoch das Thema des Uniatismus aktuell und beherrschte den Dialog. Diesmal wurde das in Moskau vorbereitete Dokument unter dem gemeinsamen Geist einer wahren Verpflichtung auf das Streben nach Einheit untersucht.

Eine Gemeinsame Kommission soll bei dem nächsten Treffen im Herbst 2007 einen Entwurf vorstellen, der die vielen Beobachtungen und Kommentare der vergangenen Diskussion mit einbeziehen soll. Beim nächsten von der römisch- katholischen Seite vorbereiteten Treffen soll dieses revidierte Papier diskutiert werden.

[*A. Anapliotis, München*]

9. meeting of the Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church (Belgrade, Serbia, 18-25 September 2006)

Communique

The ninth meeting of the *Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Roman Catholic Church* met in Belgrade, Serbia, from 18-25 September 2006, continuing the work begun in 1980 to seek the restoration of full communion. The Orthodox Church of Serbia generously provided hospitality for the meeting. The official opening took place in the patriarchal chapel of the Serbian Patriarchate in the presence of His Holiness Patriarch Pavle who welcomed the members of the Commission and offered his prayerful support, saying: "*... Welcome all of you, to this house of God of our Church and of our people and my home! My humble prayer shall cover your Theological Dialogue of love and truth, for that is why you have gathered here. Of far greater significance, even of sole importance, is that all of you be strengthened by the grace of the Holy Spirit, which rectifies all of our shortcomings and heals all of our weaknesses*". The Commission invoked the Holy Spirit on its work.

At the first working session in the Sava International Centre, the Co-Presidents H.E. Cardinal Walter Kasper and H.E. Metropolitan John of Pergamon introduced the work of the Commission, and H.E. Metropolitan Jovan of Zagreb welcomed all present on behalf of the Holy Synod of the Serbian Orthodox Church. The Prime Minister of Serbia, Dr Vojislav Kostunica, addressed the Commission, affirming that: "*... The*

Churches of the East and West are setting an extraordinary example by means of their dialogue, and this theological meeting in Belgrade represents a reference point on the way. The greatest gift to contemporary humanity would be to convince people, perhaps first and foremost the political elites, that dialogue has no alternative and that every form of application of force, dictate or imposition of one's own models and solutions- in service of primarily personal interests- destroys the last remaining bridges between confronted peoples and communities, instead of building of peace, confidence, solidarity and cooperation...". He also hosted a reception and dinner for all the participants.

The Joint Commission is composed of 30 Orthodox and 30 Roman Catholic members, and is chaired by two Co-Presidents, H.E. Cardinal Walter Kasper and H.E. Metropolitan John of Pergamon (Ecumenical Patriarchate). H.E. Metropolitan Gennadios of Sassima (Ecumenical Patriarchate) and Monsignor Eleuterio Fortino from the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, serve as the Joint Commission's Secretaries. The entire Roman Catholic delegation was present in the Belgrade meeting except for two members who were unable to attend. Orthodox members represented the Ecumenical Patriarchate, the Patriarchate of Alexandria and All Africa, the Patriarchate of Antioch, the Patriarchate of Jerusalem, the Patriarchate of Moscow, the Patriarchate of Serbia, the Patriarchate of Romania, the Patriarchate of Georgia, the Church of Cyprus, the Church of Greece, the Church of Poland, the Church of Albania, the Church of Czech Lands and Slovakia and the Church of Finland.

The Joint Commission discussed a text entitled: "*The Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Conciliarity and Authority in the Church*", at three levels of the Church's life: local, regional and universal. That text prepared by the Joint Coordinating Committee in Moscow in 1990 was to have been presented at the plenary meeting of the Joint Commission in Freising, Germany, the same year, but was not discussed then or later because events taking place in Eastern Europe at that time obliged the Commission to address the issue of "uniatism" in relation to the ecumenical dialogue. In the present meeting the document prepared in Moscow was carefully examined in a shared spirit of genuine commitment to the search for unity.

A Joint Drafting Committee was appointed to revise the text in the light of the many observations and comments made during the discussion on the text. A revised text will be the object of discussion at the next meeting of the Joint Commission which will be hosted by the Roman Catholic Church, next year, 2007.

During the week-long meeting the Roman Catholic delegates were present at the Orthodox Divine Liturgy in St. Mark's Church on the Feast of the Nativity of the Mother of God, the Theotokos, and the Orthodox members in a Mass at the Roman Catholic Cathedral of Ascension of the Holy Virgin of Belgrade at the invitation of the Archbishop Stanislav Hocevar. The members of the Commission also had the opportunity to visit the historic Ravanica Monastery. A dinner was offered in the Monastery by H.E. Bishop Ignatij of Branichevo. On Sunday evening the President of Serbia H.E. Boris Tadic hosted a dinner at his residence in honour of the Commission.

The meeting of the Joint Commission was marked by a spirit of friendship and trustful collaboration. The members of the Commission greatly appreciated the

generous hospitality of the Serbian Orthodox Church, and they strongly commend the ongoing work of the dialogue to the prayers of the faithful.

Belgrade, Serbia, 24 September 2006

[Quelle: Offizielle Webseite des serbischen Patriarchates www.spc.org.yu]

C. Apostolische Reise von Papst Benedikt XVI. in die Türkei (28. November - 1. Dezember 2006). Gemeinsame Erklärung von Papst Benedikt XVI. und Patriarch Bartolomaios I.

»*Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat; wir wollen jubeln und uns an ihm freuen*« (*Ps* 118,24).

Die brüderliche Begegnung, die wir, Benedikt XVI., Papst von Rom, und Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch, miteinander hatten, ist das Werk Gottes und gewissermaßen ein Geschenk von ihm. Wir danken dem Urheber alles Guten, der uns noch einmal gewährt, im Gebet und im Austausch unsere Freude darüber zum Ausdruck zu bringen, daß wir uns als Brüder fühlen, und unser Engagement im Hinblick auf die volle Gemeinschaft zu erneuern. Dieses Engagement ergibt sich für uns aus dem Willen unseres Herrn und aus unserer Verantwortung als Hirten in der Kirche Christi. Möge unsere Begegnung ein Zeichen und eine Ermutigung für uns sein, dieselben Empfindungen und dieselbe Haltung der Brüderlichkeit, der Zusammenarbeit und der Gemeinschaft in der Liebe und in der Wahrheit miteinander zu teilen. Der Heilige Geist wird uns helfen, den großen Tag der Wiederherstellung der vollen Einheit vorzubereiten, wann und wie Gott will. Dann werden wir uns wahrhaft freuen und frohlocken können.

1. Wir haben uns in Dankbarkeit die vom Herrn gesegneten Begegnungen unserer verehrten Vorgänger in Erinnerung gerufen, die der Welt die Dringlichkeit der Einheit gezeigt und sichere Wege vorgezeichnet haben, um im Dialog, im Gebet und im täglichen kirchlichen Leben dorthin zu gelangen. Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I., die als Pilger in Jerusalem waren, an dem Ort, wo Jesus Christus für das Heil der Welt gestorben und auferstanden ist, hatten danach weitere Begegnungen hier im Phanar und in Rom. Sie haben uns eine gemeinsame Erklärung hinterlassen, die ihre volle Gültigkeit behält, wenn sie betont, daß der wahre Dialog der Liebe alle Beziehungen zwischen den Menschen und zwischen den Kirchen stützen und inspirieren und »*in der vollkommenen Treue zu dem einen Herrn Jesus Christus und in einem gegenseitigen Respekt der ihnen eigenen Traditionen verwurzelt sein muß*« (*Tomos Agapis*, 195). Wir haben auch die gegenseitigen Besuche Seiner Heiligkeit Papst Johannes Pauls II. und Seiner Heiligkeit Dimitrios' I. nicht vergessen. Eben während des Besuches von Papst Johannes Paul II., seinem ersten ökumenischen

Besuch, wurde die Einsetzung der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche angekündigt. Sie hat unsere Kirchen in dem erklärten Ziel verbunden, die volle Einheit wiederherzustellen.

Was die Beziehungen zwischen der Kirche von Rom und der Kirche von Konstantinopel betrifft, dürfen wir den feierlichen kirchlichen Akt nicht vergessen, durch den die alten gegenseitigen Exkommunikationen, die jahrhundertelang die Beziehungen zwischen unseren Kirchen negativ beeinflußt haben, aus dem Gedächtnis getilgt wurden. Wir haben aus diesem Akt noch nicht alle positiven Konsequenzen gezogen, die daraus hervorgehen können für unseren Weg zur vollen Einheit, zu dem die Gemischte Kommission einen wichtigen Beitrag leisten soll. Wir rufen unsere Gläubigen auf, durch das Gebet und durch aussagekräftige Zeichen an diesem Prozeß aktiv teilzunehmen.

2. Anläßlich der Vollversammlung der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog, die vor kurzem in Belgrad stattfand und der von der serbisch-orthodoxen Kirche großherzig Gastfreundschaft gewährt wurde, haben wir unsere tiefe Freude über die Wiederaufnahme des theologischen Dialogs zum Ausdruck gebracht. Nach mehrjähriger Unterbrechung aufgrund verschiedener Schwierigkeiten konnte die Kommission nun im Geiste der Freundschaft und der Zusammenarbeit wieder tätig werden. Mit der Behandlung des Themas »Konziliarität und Autorität in der Kirche« auf lokaler, regionaler und universaler Ebene hat sie eine Phase der Untersuchung über die ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Folgen der sakramentalen Natur der Kirche eingeleitet. Dies wird erlauben, sich mit einigen der grundlegenden noch strittigen Fragen auseinanderzusetzen. Wir sind entschlossen, die dieser Kommission anvertraute Arbeit wie schon in der Vergangenheit unablässig zu unterstützen, und begleiten ihre Mitglieder mit unserem Gebet.

3. Als Hirten haben wir vor allem über unseren Sendungsauftrag nachgedacht, das Evangelium in der heutigen Welt zu verkünden. Diese Sendung – »Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« (*Mt* 28,19) – ist heute aktueller und notwendiger denn je, sogar in den traditionell christlichen Ländern. Zudem können wir die Zunahme der Säkularisierung, des Relativismus, ja sogar des Nihilismus vor allem in der westlichen Welt nicht ignorieren. All das erfordert eine erneuerte und machtvolle Verkündigung des Evangeliums, die geeignet ist für die Kulturen unserer Zeit. Unsere Traditionen stellen für uns ein Erbe dar, das beständig mit anderen geteilt, immer wieder vorgelegt und aktualisiert werden muß. Darum müssen wir die Zusammenarbeit und unser gemeinsames Zeugnis vor allen Völkern stärken.

4. Wir haben den Weg zur Bildung der Europäischen Union positiv bewertet. Die Protagonisten dieser großen Initiative werden es nicht versäumen, alle Aspekte zu berücksichtigen, die den Menschen und seine unveräußerlichen Rechte betreffen, vor allem die Religionsfreiheit, die Beweis und Garant für die Achtung jeder anderen Freiheit ist. Bei jeder Initiative zur Vereinigung müssen die Minderheiten mit ihren kulturellen Traditionen und ihren religiösen Besonderheiten geschützt werden. In Europa müssen wir – bei aller Offenheit gegenüber den anderen Religionen und ihrem Beitrag zur Kultur – unsere Bemühungen vereinen, die christlichen Wurzeln, Traditionen und Werte zu bewahren, die Achtung der Geschichte zu gewährleisten

sowie zur Kultur des künftigen Europa, zur Qualität der menschlichen Beziehungen auf allen Ebenen, beizutragen. Wie könnten wir in diesem Zusammenhang die ältesten christlichen Zeugen und das hervorragende christliche Erbe des Landes, in dem unsere Begegnung stattfindet, unerwähnt lassen – angefangen bei dem, was uns die Apostelgeschichte mitteilt, wenn sie uns die Gestalt des hl. Paulus, des Völkerapostels, vor Augen führt. Auf diesem Boden sind die Botschaft des Evangeliums und die antike Kulturtradition miteinander verwachsen. Diese Verbindung, die soviel zu unserem gemeinsamen christlichen Erbe beigetragen hat, bleibt aktuell und wird auch in Zukunft noch Früchte tragen für die Evangelisierung und für unsere Einheit.

5. Wir haben unseren Blick auf die Gegenden der heutigen Welt gerichtet, wo die Christen leben, und auf die Schwierigkeiten, mit denen sie konfrontiert sind, insbesondere Armut, Kriege und Terrorismus, aber auch verschiedene Formen von Ausbeutung der Armen, der Emigranten, der Frauen und der Kinder. Wir sind aufgerufen, uns gemeinsam einzusetzen für die Achtung der Menschenrechte, der Rechte eines jeden Menschen, der nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, sowie für die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung. Unsere theologischen und ethischen Traditionen können eine solide Grundlage für eine gemeinsame Verkündigung und ein gemeinsames Handeln bieten. Wir möchten vor allem bekräftigen, daß die Ermordung Unschuldiger im Namen Gottes eine Beleidigung Gottes und der Würde des Menschen ist. Wir alle müssen uns für einen erneuerten Dienst am Menschen und für den Schutz des menschlichen Lebens, jedes menschlichen Lebens, einsetzen.

Der Friede im Nahen Osten, wo unser Herr gelebt und gelitten hat, gestorben und auferstanden ist und wo seit vielen Jahrhunderten eine große Schar unserer christlichen Brüder und Schwestern lebt, liegt uns zutiefst am Herzen. Wir wünschen uns sehnlichst, daß der Friede in diesem Land wiederhergestellt und das freundschaftliche Zusammenleben seiner verschiedenen Bevölkerungsgruppen sowie der dort befindlichen Kirchen und unterschiedlichen Religionen gestärkt werde. Darum ermutigen wir dazu, engere Beziehungen zwischen den Christen zu knüpfen und einen echten und aufrichtigen interreligiösen Dialog zu pflegen, um jede Form der Gewalt und der Diskriminierung zu bekämpfen.

6. In der gegenwärtigen Zeit wollen wir angesichts der großen Gefahren, denen die Natur und die Umwelt ausgesetzt sind, unserer Besorgnis Ausdruck geben im Hinblick auf die negativen Folgen für die Menschheit und für die gesamte Schöpfung, die sich aus einem wirtschaftlichen und technologischen Fortschritt ergeben können, der seine Grenzen nicht erkennt. Als Religionsführer sehen wir es als eine unserer Pflichten an, alle Bemühungen zu ermutigen und zu unterstützen, die unternommen werden, um die Schöpfung Gottes zu schützen und den zukünftigen Generationen eine Erde zu hinterlassen, auf der sie leben können.

7. Schließlich wenden sich unsere Gedanken euch allen zu, den Gläubigen unserer Kirchen überall auf der Welt – den Bischöfen, Priestern, Diakonen, Ordensleuten, Männern und Frauen im Laienstand, die sich im kirchlichen Dienst engagieren, sowie allen Getauften. Wir grüßen in Christus die anderen Christen und versichern sie unseres Gebetes und unserer Bereitschaft zum Dialog und zur Zusammenarbeit. Wir grüßen euch alle mit den Worten des Völkerapostels: »*Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus*« (2 Kor 1,2).

Im Phanar, am 30. November 2006.

Benedictus PP. XVI **Bartholomaios I.**

D. Erklärung über die Taufanerkennung christlicher Kirchen in Deutschland

1. Text der wechselseitigen Taufanerkennung[1]

Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.

Deshalb erkennen wir jede nach dem Auftrag Jesu im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit der Zeichenhandlung des Untertauchens im Wasser bzw. des Übergießens mit Wasser vollzogene Taufe an und freuen uns über jeden Menschen, der getauft wird. Diese wechselseitige Anerkennung der Taufe ist Ausdruck des in Jesus Christus gründenden Bandes der Einheit (Epheser 4,4-6). Die so vollzogene Taufe ist einmalig und unwiederholbar.

Wir bekennen mit dem Dokument von Lima: Unsere eine Taufe in Christus ist "ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren" (Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6).

Hannover, 29. April 2007

Die elf an dieser Taufanerkennung beteiligten Kirchen sind:
Äthiopisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland
Arbeitsgemeinschaft Anglikanisch-Episkopaler Gemeinden in Deutschland
Armenisch-Apostolische Orthodoxe Kirche in Deutschland
Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
Evangelische Brüder-Unität – Herrnhuter Brüdergemeinde
Evangelische Kirche in Deutschland
Evangelisch-methodistische Kirche
Katholisches Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland
Orthodoxe Kirche in Deutschland
Römisch-Katholische Kirche (im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz)
Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

[1] Text entnommen aus: www.kokid.de; *KNA-ÖKI* 19 (8. Mai 2007) Dokumentation, S. 1.

2. Bemerkungen des Theologischen Arbeitskreises der KOKiD zur praktischen Umsetzung der Erklärung über die Taufe

1. Die christliche Taufe ist das Mysterion der Neugeburt in Christus (Joh 3, 5-6), wodurch die Eingliederung in den Leib Christi stattfindet (Röm 6, 1-11; Gal 3, 27) und Sündenvergebung und Heiligung geschenkt werden. Als eine solche Neugeburt stiftet die Taufe das neue Leben in Christus (Rom 6, 4) und schließt daher ihre Wiederholung aus: „Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" (Eph 4, 4f.). Daraus ergibt sich, dass eine Taufe, die zwar außerhalb der Orthodoxen Kirche vollzogen wurde, aber den orthodoxen theologischen und liturgischen Kriterien entspricht (vgl. gemeinsame Erklärung zur Taufe), als solche akzeptiert wird und im Falle einer Aufnahme in die orthodoxe Kirche nicht zu wiederholen ist. Als logische Konsequenz der Taufe geschieht die Vollendung der Eingliederung in den Leib Christi durch die Myronsalbung und Eucharistie.

2. In der orthodoxen Kirche gilt die Myronsalbung als das sichtbare Zeichen der Aufnahme von nicht-orthodoxen Christen in die Orthodoxie.[2] Als persönliches Pfingstereignis und Besiegelung der Gabe des Heiligen Geistes verwirklicht die Myronsalbung die Befestigung im orthodoxen Glauben und befähigt den getauften Menschen dazu, in der ihm geschenkten Heiligung bewahrt zu werden: „Du selbst nun, Gebieter, barmherziger Allkönig, gewähre ihm/ihr auch das Siegel der Gabe deines heiligen, allmächtigen und anbetungswürdigen Geistes ... bewahre ihn/sie in deiner Heiligung, befestige ihn/sie im orthodoxen Glauben" (Gebet der heiligen Myronsalbung). Im Falle einer Aufnahme in die Orthodoxe Kirche müssen der Myronsalbung eine genügende Zeit der Katechese und ein öffentliches Bekenntnis zum orthodoxen Glauben vorausgehen. Zudem versteht es sich von selbst, dass die Aufnahme in die Orthodoxe Kirche allein durch das Mysterion der Umkehr (Buße) und die Teilnahme an der Eucharistie vollendet werden kann.

3. Die orthodoxe Praxis bringt die enge theologische und zeitliche Verbundenheit von Taufe, Myronsalbung und Eucharistie für die zu Taufenden zum Ausdruck. Die Myronsalbung bildet aber kein Anhängsel der Taufe, sondern ein eigenständiges Mysterion, dessen theologische Begründung darin wurzelt, dass der durch die Taufe zu einem neuen Leben in Christus berufene Mensch der andauernden Begleitung durch den Heiligen Geist bedarf: „Aber der Tröster, der Heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (Joh 14, 26). Daher wird es verständlich, weshalb die Orthodoxe

[2] Das ist die Entscheidung der großen Synode der östlichen Patriarchen in Konstantinopel (1484), die das Florentiner Unionskonzil (1438/39) verwarf. Hier wird die Aufnahme der „Lateiner" in die Orthodoxie durch Myronsalbung und Abschwörung der Glaubensirrtümer festgelegt.

Kirche einigen derer, die in ihren Schoß aufzunehmen sind, die Myronsalbung gewährt, ohne sich genötigt zu fühlen, ihre Taufe zu wiederholen.[3] Dies geschieht, wie gesagt, wenn die außerhalb der orthodoxen Kirche bereits vollzogene Taufe dem orthodoxen Verständnis entspricht.

4. Es kann in der Orthodoxen Kirche kein in jedem Einzelfall anzuwendendes Verfahren bzw. Formular für die Praxis der Aufnahme von getauften Christen geben. Denn abgesehen von lokal geprägten Traditionen hängt vieles mit persönlichen und seelsorglichen Faktoren zusammen und gehört infolgedessen in den Zuständigkeitsbereich jener Personen, vor allem der Bischöfe und Priester, welche die Fälle von Aufnahmen eng begleiten und betreuen. Doch gerade in Anbetracht der Tatsache, dass vieles vom Ermessen der Verantwortlichen in der jeweiligen Diözese und Kirchengemeinde abhängt, erscheint es um so wichtiger, einige Grundprinzipien hervorzuheben.

a. Der Aufnahme in die Orthodoxe Kirche sollte immer eine ausreichende Zeit der Katechese vorausgehen, in der der Aufzunehmende von einer theologisch, didaktisch und seelsorgerlich kompetenten und vom zuständigen Bischof bzw. Priester dazu beauftragten Person aufs Engste begleitet wird. Diese Zeit dient dazu, dem Aufzunehmenden dabei zu helfen, dem orthodoxen Glauben in Gedanken und Taten zu entsprechen und sich aller Implikationen der bevorstehenden Aufnahme bewusst zu werden. Der liturgische Akt der Aufnahme kann erst dann stattfinden, wenn die Begleitperson mit gutem Gewissen bestätigt hat, dass ihm kein bekanntes Hindernis theologischer oder sonstiger Art im Wege steht. Im Regelfall soll der Aufnahme auch ein Beichtgespräch vorangehen.

b. Die Aufnahme in die Orthodoxe Kirche vollzieht sich im Rahmen einer bestimmten Kirchengemeinde, die vor Ort die ganze Kirche verkörpert. Sie ist somit keine Privatsache, sondern betrifft all die Menschen, die zu dieser Kirchengemeinde gehören und dort diese Zugehörigkeit zum Leib Christi ausdrücken, indem sie regelmäßig an der Eucharistie teilnehmen und ihre verschiedenen Charismata zur Geltung bringen. Daher empfiehlt es sich, die Aufnahme einer sich der orthodoxen Kirche anschließenden Person im Rahmen der Göttlichen Liturgie zu vollziehen, um diesem eben erwähnten gemeinschaftlichen Charakter Ausdruck zu verleihen. Zu diesem gemeinschaftlichen liturgischen Akt der Aufnahme gehört ein öffentliches Bekenntnis zum orthodoxen Glauben mit dem nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis als Kernstück.

c. Die Aufnahme in die Orthodoxe Kirche kommt durch die Teilnahme am Leib und Blut Christi zu ihrer Vollendung. Demgemäß ist der in die Orthodoxie Aufgenommene dazu aufgerufen, seine Zugehörigkeit zur Orthodoxen Kirche durch den regelmäßigen Empfang der Heiligen Kommunion zu verwirklichen.

[*Orthodoxie Aktuell* 3 (2007)]

---

[3] Die russische orthodoxe Kirche kennt die Praxis, dass Christen aus der römisch-katholischen und altorientalischen Tradition, die bereits die Firmung bzw. Myronsalbung empfangen haben, lediglich durch Bekenntnis zum orthodoxen Glauben, Beichte und Kommunion und unter Verzicht auf eine erneute Myronsalbung aufgenommen werden.

E. Hirtenbrief der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zum Beginn der heiligen und großen Fastenzeit des Jahres 2007

„Lasset uns die Gesetze des Fastens erlernen!"
(Johannes Chrysostomos)

Liebe orthodoxe Christen in Deutschland!

Der heilige Johannes, jener Erzbischof von Konstantinopel, der wegen seiner Predigten unter dem Namen Chrysostomos, also Goldmund, im Gedächtnis der Kirche lebt – ganz besonders in diesem Jahr, in dem 1600 Jahre seit seinem Heimgang vergangen sind – fordert in einem Brief die Christen von Antiochien auf: „Lasset uns die Gesetze des Fastens erlernen!" Er meint damit aber nicht, welche Speisen man in der Fastenzeit essen und welche man weglassen soll. Es geht ihm vielmehr darum, vor einem nur auf die Nahrungsaufnahme beschränkten Fasten zu warnen. Er fragt: „Fastet ihr? Zeigt es durch eure **Taten**! Wie? Seht ihr einen Armen, erbarmt euch seiner! Seht ihr einen Feind, versöhnt euch mit ihm! Seht ihr einen Freund, der einen guten Ruf hat, beneidet ihn nicht! Seht ihr eine Versuchung, wendet das Haupt weg! Nicht nur der Mund und der Magen sollen fasten, sondern auch die Augen, die Ohren, die Füße, die Hände und alle Glieder eures Leibes. Die Hände mögen fasten, indem sie sich von Raub und Habgier reinigen. Die Füße mögen fasten, indem sie die Wege zu den verbotenen Schauspielen aufgeben. Die Augen mögen fasten, indem sie sich üben, nicht durch habgierige Blicke sündig zu werden und nicht fremde Schönheit betrachten. Die Ohren mögen fasten: das Fasten des Gehörs bedeutet, nicht auf schlechte Worte und Intrigen zu hören. ‚Ein eitles Ohr nimm nicht an' (Ex 23,1) sagt der Herr. Es möge auch der Mund fasten an schlechten Worten und Verleumdungen. Was nützt es nämlich sich des Fleisches der Vögel und der Fische zu enthalten, gleichzeitig aber unsere Geschwister zu beißen und zu verspeisen? Wer seinen Bruder verurteilt, isst nämlich sein Fleisch und beißt seinen Nächsten." (PG 49,53)

Das Fasten ist also kein Selbstzweck, es ist nicht ein einfacher Verzicht auf etwas, was einem womöglich besonders gut schmeckt und deshalb in einem hehren Akt der Selbstverachtung und des erzwungenen Verzichts vorübergehend abgelegt wird, sondern es begleitet und unterstützt das Gebet des Christen. Unser Herr Jesus Christus selbst nennt „Fasten und Gebet" in einem Atemzug als Voraussetzung für die Überwindung des Bösen (vgl. Mk 9,29).

Nicht „Sieben Wochen **ohne**...!" wird es deshalb in unseren Gemeinden heißen, sondern „Sieben Wochen **mit**..." Gebet und Barmherzigkeit, mit der Bitte um die

Vergebung Gottes im Mysterium der Umkehr, mit der Feier der Göttlichen Liturgie des heiligen Basilios und jener der vorgeweihten Gaben, mit allen jenen feierlichen Gottesdiensten der Heiligen und Großen Fastenzeit, die uns hinführen zur Passion und zur Auferstehung des Herrn!

Der heilige Johannes Chrysostomos beschreibt diese Zeit so: „So wie, wenn der Winter vorübergeht und der Frühling naht, der Seemann sein Schiff zum Meeresufer zieht, der Soldat seine Waffen reinigt und sein Pferd für den Kampf vorbereitet, der Landwirt seine Sichel schleift, der Wandersmann Mut fasst und seinen Weg antritt und der Kämpfer sich für den Kampf rüstet und die Alltagskleider ablegt, so müssen auch wir, wenn der geistliche Frühling der Fastenzeit naht, wie Soldaten unsere Waffen reinigen und wie Landwirte unsere Sicheln schleifen und wie Schiffer den Wellen unserer zügellosen Begierden unsere Gedanken entgegensetzen. Wie Wandersleute müssen wir unseren Weg in Richtung Himmel antreten und uns wie Sportsleute für den Wettkampf einkleiden. Denn der gute Gläubige ist sowohl Landwirt als auch Schiffer; er ist Soldat und Wettkämpfer und Wandersmann." (PG 49,53)

In diesem Sinne wünschen wir euch, liebe orthodoxe Christen in Deutschland, die Beharrlichkeit des Wandersmannes, die Ausdauer des Wettkämpfers, den Eifer des Landwirtes, die Stärke des Soldaten und schließlich – die Freude des Seemanns, „damit wir das große Meer der Fastenzeit überqueren und zur Auferstehung unseres Herrn und Erlösers Jesu Christi am dritten Tage gelangen, der unsere Seelen rettet!" (Idiomelon der Vesper des Montags der ersten Fastenwoche).

Sein Segen und sein Erbarmen komme auf euch alle herab durch seine Gnade und seine Liebe zu den Menschen! Amen.

Berlin, am Sonntag der Orthodoxie 2007

Rezensionen

Axel Graupner, Der Elohist. Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, WMANT 97), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2002, XIV. 459 S. (ISBN 3-7887-1916-8).

Die Diskussion über die alten Hypothesen der Entstehung und der theologischen Implikationen des Pentateuchs und deren Geltung ist seit dem Beginn des neuen Jahrhunderts mit einer Reihe alttestamentlicher Abhandlungen wieder belebt worden. Viele Alttestamentler erklären zwar, dass die Zeit der Quellen- und Fragmentenhypothesen vorbei sei, andere aber erkennen, dass ein neuer Diskussionsimpuls notwendig ist. Dies ist der Habilitationsschrift Axel Graupners, einem Schüler Werner Hans Schmidts, wohl gelungen.

Graupner hat sich dem sogenannten Elohisten und seiner Theologie zugewandt. Somit wurde aber zugleich die Lieblingsfrage der vergangenen Generation der Theologen des Alten Testaments angesprochen: Wo sollte man die Alttestamentliche Theologie logischerweise ansetzen? Bei der sogenannten Urgeschichte oder beim elohistischen Bericht über die Offenbarung Gottes zu Moses? Diese Frage impliziert eine geschichtstheologische Betrachtungsweise verbunden mit mehrstufigen theologisch-motivierten Fragestellungen, die der Vf. mit äußerst wertvollen strukturellen, literarkritischen, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Einzelanalysen der sich von der Genesis bis zu der Bileam-Erzählung in Num 22 ausweitenden elohistischen Fragmente zu bewältigen sucht. Das Werk zeichnet sich durch eine weitergehende Kriterienreflexion aus und weist folgende Struktur auf: Vorwort (VII-XIV), A. Forschungsgeschichtliche Orientierung (1-17), B. Der Elohist im Exodusbuch (18-157), C. Der Elohist im Numeribuch (158-176), D. Der Elohist in der Genesis (177-382), E. Ertrag (383-400), Anhang: Übersetzung der Elohistischen Abschnitte (401-413), Literaturverzeichnis (415-442) und Stellenregister in Auswahl (443-459).

Wie zahlreiche in den letzten zwei Jahrhunderten erschienene Monographien über die Entstehung des Pentateuchs geht auch die vorliegende Untersuchung von dem Wechsel von Jahwe zu Elohim, den Doppelungen der konstitutiven Erzählzüge, sowie der Koinzidenz beider Phänomene aus und erarbeitet spezifische Merkmale der elohistischen Sprache wie z.B. Wendungen, die auf die natürliche Offenbarung hindeuten, Anrufungung des Offenbarungsempfängers, Begrifflichkeit der Sünde, des Prüfens und der Gottesfurcht, Verheißung der Volkswerdung, Bezeichnung des Sinai als Gottesberg, Personennamen, Redeeinleitungen usw. Der Vf. betont ausdrücklich, dass auch, wenn sprachliche Zusammenhänge die Quellenscheidung nicht zu begründen vermögen, sie doch die Zugehörigkeit der Texte zu dem, was die ältere Forschung „Elohistische Fragmente" genannt hat, unterstreichen.

Im weiteren Einklang mit Martin Noth hält der Vf. als ein kritisch gesichertes Minimum für den Elohisten folgenden Textbestand fest:

Abrahamerzählung: Gen $20_{1b.2\text{-}17}$ $21_{6.8\text{-}20.21(a)b.22\text{-}27a.28\text{-}31a}$ $22_{1\text{-}10.[11].12.13.[14a].19}$.
Jakoberzählung: Gen $28_{11.12.17.18.20.21a.22a}$ $30_{1abb.2.3.6.17.18abb.19.20ab.22.23}$ $31_{2.4\text{-}9.11.12*.13\text{-}16.20.21.24.25aba.26.27b.28\text{-}30a.31.41\text{-}44a.45.48aa.50.53b.54}$ $32_{1.2f.14b\text{-}22}$ $33_{4.5.8\text{-}11}$ $35_{1\ aba.7.8(?).16\text{-}19\ aba.20}$.
Josefgeschichte: Gen $37_{5a.6\text{-}8a.9.10a*b.11.13b.14a.18a.19.20\text{-}22.24.28aab.29.30.36}$ $40_{2.3aa.4.5a.6\text{-}15a.16\text{-}19.20*\text{-}23}$ $41_{1\text{-}13.14aab.15\text{-}33.34b.35ba.37\text{-}40.43.46b.47.49.50a.51\text{-}54}$ $42_{1.3.6*.7.9\text{-}20a.21\text{-}24.25aa.26.29\text{-}34.36.37}$ $45_{2aba.3.5b.8.15\text{-}18}$ $46_{1abb.2\text{-}5a}$ $48_{1.2.8.9.13.14.17\text{-}19aa*.20.21}$ $50_{15\text{-}21.22\text{-}24aba.25.26*}$.
Exoduserzählung: Ex $1_{1bb*.4b*.6a(b).9.10(*).11(*).12aa(b).13.14.15\text{-}20aba}$ $4_{18.20b}$ $13_{17*\text{-}19}$ $14_{5a.7aab.19a.25a}$.
Erzählung von Israels Führung in der Wüste: Ex $18_{1a*.2a*.3aa.4a.5*.6*.7.8aaba.12*.13\text{-}15a.16*.17\text{-}19a.21a.22\text{-}24.27}$.
Gottesbergperikope: Ex $19_{3a.13b.16aab.17.19}$ $20_{18b.20}$ $24_{9*\text{-}11}$.
Bileamperikope: Num $22_{3a.4b.5\text{-}6.7b.8aabb.9\text{-}13a.14\text{-}17.20.21.36.38.40.41}$ $23_{1.2*.3aa.4a.7\text{-}10a.13\text{-}15.18\text{-}23a.24\text{-}26}$ 24_{25}.

Durch Einbeziehung der gesamten Bibliographie zeichnet der Vf. den Textbefund Schicht um Schicht neben- und gegeneinander in leicht durchschaubaren, literar- und theologiekritischen Umrissen. Da im Rahmen dieser Besprechung die Einzelleistungen dieses gelehrten Werkes, welches bereits lebendige Methodendiskussion bewirkt hat, nicht angemessen gewürdigt werden können, seien nur folgende Gesichtspunkte hervorgehoben:

Der Vf. ist bestrebt, aus dem spärlichen Quellenmaterial ein zusammenhängendes geschichtstheologisches Profil des Elohisten zu entwerfen. Die elohistischen Texte sieht er als Fragmente eines ursprünglich größeren Ganzen, das einmal selbstständig war und später in Teilen in das jahwistische Werk eingegliedert wurde. Das Kriterium, nach dem die Auswahl erfolgte, ist unschwer zu erkennen: Der Redaktor griff auf das elohistische Parallelwerk zurück, wo es Sondergut bot oder dem gemeinsamen Stoff eine eigene, unverwechselbare Prägung gab.

Sorgfältig behandelt werden die verschiedenen literarischen Techniken, die der Elohist zum Aufbau seines Werkes gebraucht habe und die in der Mehrzahl keine Entsprechung im jahwistischen Werk haben. Es wird festgestellt, dass diese Techniken innovativ wirken, der Erzählung ein Höchstmaß an innerer Geschlossenheit geben und die Einheit der Geschichte als Werk Gottes eindeutig zum Ausdruck bringen.

Als einen unverkennbaren Höhepunkt der Erzählkunst des Elohisten betrachtet der Vf. die thematischen Akzentuierungen des vorgegebenen Stoffes durch die Leitmotive der Gottesfurcht und des Mitseins Gottes, sowie der Abraham-Israel bzw. Jakob-Israel Typologie, was das elohistische Werk gegenüber der etwas schwächeren jahwistischen Erzählpragmatik deutlich abgrenzt. Hier liegt der Nachdruck auf der Feststellung, dass die elohistische Konzeption der Volksgeschichte, das Geschichtsverständnis und Ethos des Elohisten aus seiner engen Beziehung zu weisheitlichen Erzählkreisen stammt und damit auf weisheitliches Denken hindeuten.

Dem Elohisten schreibt der Vf. eine katechetische Intention zu: nämlich die Ausgestaltung der heilsgeschichtlichen Überlieferung als Antwort auf die Frage nach dem Gott Israels, und die Hervorhebung der Sonderstellung Israels unter den Völkern in der Bindung an Jahwe. Es wird dabei betont, dass den entscheidenden Anstoß zur Abfassung des Werkes die Prophetie und ihr Eintreten für die Ausschließlichkeit

Jahwes gab. Das darin enthaltene Ethos spiegelt aber weisheitliche Traditionen wider. Demzufolge betrachtet der Vf. das elohistische Werk als eine Synthese aus prophetischer Verkündigung, weisheitlichem Denken und heilsgeschichtlicher Überlieferung, die die spätere Verbindung der Prophetie mit der Weisheit sowie den prohetischen Rückgriff der Prophetie auf die Geschichte vorwegnimmt.

Hinsichtlich der Datierung des elohistischen Werkes stellt der Vf. Folgendes fest: Es stammt aus vorexilischer Zeit und muss älter sein als die Schriftprophetie und ihre Erfüllung. Dies zeigt u.a. auch das Fehlen einer Landverheißung. In der Herleitung des Berufungsformulars in Ex 3,9-12 aus nordisraelitischen Theologenkreisen des 9. Jahrhunderts sieht er die Verdeutlichung der Auffassung, dass der Elohist zwischen Elija und Hosea zu datieren ist, die in den vergangenen Jahrzehnten häufig vertreten wurde. Als terminus ante quem für die Entstehung des elohistischen Geschichtswerkes wird allerdings das Jahr 845 in Betracht gezogen.

Die methodisch behutsame und sehr detaillierte Arbeit verdient heute besondere Beachtung, nicht nur weil sie neue Erkenntnisse zur Theologie des Elohisten aus der Sicht des Masoretischen Textes gebracht hat, sondern auch weil sie eine zuverlässige Grundlage bietet, auf die sich weitergehende übersetzungstechnische und theologiekritische Untersuchungen zum Umgang der LXX mit dem gesamten elohistischen Material stützen könnten.

Evangelia G. Dafni, München

Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazaret, 1. Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Auferstehung, Freiburg: Herder Verlag 2007, 448 S., EUR 24,- (ISBN: 978-3-451-29861-5)

„Die Katholische Kirche muss erst begreifen, welche Revolution es bedeutet, dass der Papst zum wichtigsten Thema, das es für den Stellvertreter Christi auf Erden überhaupt geben kann, ein Buch schreibt und für dieses Buch ausdrücklich keine Unfehlbarkeit beansprucht, sondern zum Widerspruch einlädt, zur Kritik." Mit diesen Worten kommentierte, nicht ein Orthodoxer Theologe, sondern der Neutestamentler Thomas Söding[1] die Klarstellung des Papstes, dass sein Buch über Jesus von Nazareth Ausdruck seines „persönlichen Suchens nach dem Angesicht des Herrn"(S. 22) und in „keiner Weise ein lehramtlicher Akt" (S. 22)[2] ist. Das Ringen der katholischen Kirche mit dem neuen Buch des Papstes hat nun bemerkenswerte Äußerungen hervorgebracht (wie die eben zitierte) und wird sicherlich weiterhin nicht nur die Schlagzeilen der Rezensionen beschäftigen.[3] Söding kann aus der Intention des Papstes zwei Schlussfolgerungen „zulassen": „Erstens ist der Papst ziemlich sicher, ein so gutes Buch

[1] Das Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. Vom Jordan bis zum Tabor, in : *Kirche und Leben* vom 25.04.07.

[2] Die Zahlen in Klammern verweisen auf das Buch von *Josef Ratzinger - Papst Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007.

[3] Diese Buchbesprechung konnte nicht mehr das Buch von *Thomas Söding (Hg.)*, Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2007 berücksichtigen.

geschrieben zu haben, dass er Kritik nicht zu fürchten braucht. Zweitens aber setzt er als Papst auf die Karte der Wissenschaft, der Theologie, der Exegese. Er mischt sich in den Streit der Gelernten ein...". Söding plädiert für die zweite Variante, denn diese Haltung (auf die Karte der Wissenschaft zu setzen) „erklärt sich aus der tiefen Überzeugung des Papstes, dass es dem Glauben gut tut, wenn er (der Glaube) im Feuer der Kritik geprüft wird". Ich will noch eine dritte Schlussfolgerung ziehen, die nicht vernachlässigt werden kann, gerade auch aus orthodoxer Sicht. Was würde also ein orthodoxer Theologe zu diesem „Novum" sagen: Denn ich kann es nicht verheimlichen, dass ich als orthodoxer Theologe v.a. aus dieser Perspektive das Buch hoch attraktiv und besonders lesenswert empfunden habe: dass nämlich ein amtierender Papst ein Buch als einen wissenschaftlichen Beitrag hinterlegt, was aber zugleich als ein ganz persönliches Zeugnis seines Glaubens gelten soll.

Die Grundthese des Buches von Papst Benedikt, dass der Christus des Glaubens der historische Jesus ist oder anders ausgedrückt, dass „Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her" (S. 12) verstanden werden soll, stimmt mit der Theologie der Ostkirchen überein, die seit alters her eine „Christologie von oben" vertreten hat. Die „Kanonische Exegese", die den einzelnen Text im Ganzen der einen Schrift zu lesen sucht (S. 18), liefert auch für die Orthodoxe Theologie die methodologischen Prinzipien einer traditionstreuen Hermeneutik. Für die patristische Hermeneutik der Orthodoxie, wie auch insgesamt für die Theologie der alten Kirche, wäre eine Trennung zwischen dem Christus des Glaubens und dem historischen Jesus ein völlig unakzeptabler christologischer Ansatz. Als solche wurde diese unsere Frage im patristischen Zeitalter nicht unmittelbar mit diesen Begriffen erörtert; das heißt aber nicht, dass analoge Interpretationsanstrengungen ganz fehlten: Der Glaube der Kirche, dass Jesus der Sohn Gottes ist, (nach dem Credo) „wesenseins mit dem Vater", ist in einem langen, mühsamen und oft streitvollen Weg zu einer Reife herangewachsen, in der die Einseitigkeiten einer „Christologie von unten" beigelegt werden konnten: Jesus war nicht ein aufgrund seiner Beziehung zum Vater allmählich vergotteter Mensch, noch ein Geschöpf Gottes, wie alle anderen (vgl. u.a. die Häresien des Adoptianismus, Arianismus etc.), sondern der Mensch gewordene Sohn Gottes, ewig proexistierend im Vater. Es ist hier nicht der Ort, um die Gefahr einer monophysitischen Christologie zu erörtern, die in der orthodoxen Theologie auch nach Chalkedon vielleicht lauert. Der Mensch in Jesus Christus kommt in ihr zwar nicht zu kurz, die apophatische Bestimmung aber der menschlicher Natur/Existenz des Sohnes Gottes könnte noch positiver herausgestellt werden (die zwei Willen- Lehre wurde m.E. nicht zu Ende geführt).

Mit den Antinomien, die eine „Christologie von oben" hervorruft, konnte jedoch die Patristik eher unbefangen und nicht so ängstlich arbeiten: So würden die Kirchenväter z.B. auf die Frage, ob Jesus die christologischen Hoheitstitel auf sich selbst bezogen hat, mit dem Verweis auf die Unterscheidung zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität beantworten: In der ökonomischen Trinität, d.h. in der Heilsendung konnte Jesus Christus seine göttliche Herkunft/Natur verbergen, damit die Menschen ihm näher kommen können. Das was für die immanente Trinität dann gilt, ist ja ohnehin Objekt des Glaubens, sogar eines mystisch verankerten apophatischen Glaubens. Auch in diesem Punkt sollte aber kritisch an die eigene

Adresse die Frage gestellt werden: Wie wird dann richtig zwischen der immanenten und der ökonomischen Trinität vermittelt?

Jedenfalls könnte eine geistige Interpretation der Schrift, üblich und vertraut in der alten Kirche, die Spannung zwischen Glaube und Geschichte anders beleuchten: Ganz wichtig wäre z.B. in einer solchen geistigen Interpretation, die buchstäbliche Interpretation hinter sich zu lassen, damit die Reinheit des Reiches des Geistes zu seiner Ausstrahlung kommen kann: Nach Maximos Confessor († 622) „nimmt der Geist überhand im selben Maße, wie ihr (sc. der Schrift) Buchstabe wegschwindet" [4]. Bedeutet diese geistige Interpretation eine „weitgehende (aber keine völlig freie) Jesus -Dichtung" (wie Joseph Ratzinger M. Hengel zitiert, S. 271)? Ist dann der Christus des Glaubens eine Projektion unseres Geistes? Nach der Überzeugung der Christen jedoch geht es nicht einfach um unseren Geist, sondern um den Hl. Geist, wie auch Paulus bezeugt: „niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist" (1 Kor 12,3).

Gewiss hat der Papst recht, wenn er fragt: „Welche Wahrheit kann der Paraklet leiten, wenn er das Historische als banal hinter sich lässt?" (S. 270) Ein orthodoxer Theologe kann hier dem Papst durchaus folgen, wenn er an der Geschichtlichkeit der Ereignisse um die Person Jesu Christi festhält: „Ein Glaube, der das Historische so fallen lässt, wird wirklich «Gnosis»", denn „er lässt das Fleisch, die Fleischwerdung - eben die wahre Geschichte hinter sich" (S. 271).

Handelt es sich aber dabei letztendlich nicht vielleicht um einen Streit der interpretierenden Worte? Wenn Martin Hengel gerade das Werk des vierten Evangelisten nicht als eine „banale Erinnerung an Vergangenes" beschreiben will, sondern dem „deutenden in die Wahrheit leitenden Geist - Paraklet das letzte Wort" zuschreibt (S. 270), und wenn Joseph Ratzinger darauf beharrt, dass nicht der „Gestaltungswille des Autos" (S. 272) „bestimmender als die Erinnerung" sein kann, wobei dieses Erinnern nach der Auferstehung „ein vom Hl. Geist geführtes Verstehen" ist (S. 275), soll dann die Distanz zu historisch-kritischer Exegese unüberbrückbar sein? Gewiss, die historisch-kritische Exegese kann auch ihre Grenzen nicht überschreiten und einen Christus postulieren, der in der Messerschneide einer wissenschaftlichen Werkstatt entdeckt wird. Mit den Worten des Papstes gesprochen: „Wo sollte eigentlich der nachösterliche Glaube hergekommen sein, wenn der Jesus vor Ostern keine Grundlage dazu bot?" (S. 350). Erkennen aber nicht beide Autoren (Joseph Ratzinger und Martin Hengel) an, dass dieses Erinnern bzw. Deuten kein bloß psychologischer oder intellektueller Vorgang, sondern ein „pneumatisches Geschehen" ist (S. 276)? Wird also doch oft der Disput um die Worte geführt, wobei hier die fromme Version, diese des Papstes gegen jene liberalen Äußerungen eines Akademikers ausgespielt werden? Gewiss, es gibt Grenzen bei diesen Wortschöpfungen und Deutungen und damit bei der Hermeneutik der Schrift, Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen; so wenn z.B. Hengel dem Evangelisten Johannes anrechnet, dass er die „geschichtliche Wahrheit vergewaltigt hat" (S. 271). Könnte die Distanz dann kleiner werden, wenn diese gewissen sprachlichen - semantischen Grenzen eingehalten würden?

[4] *Maximos Confessor*, Mystagogia, Kap. 6, deutsche Übersetzung aus dem Buch von *H. U. v. Balthasar*, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners, Einsiedeln 1961, S. 384.

Wenn alles mit der Auferstehung einen neuen Anlauf bekommt, dann kann der Disput nicht einfach darüber geführt werden, welche Erinnerungen denn die Auferstehung wecken kann, ob sie nämlich „das Eintreten in die innere Seite der Geschehnisse ermöglicht" (S. 275), wie Joseph Ratzinger in seinen Ausführungen betont, oder ob sie lediglich den Glauben der Jünger beflügelt hat, erst dann ihren Meister als Sohn Gottes anzuerkennen. Die orthodoxe Theologie könnte sich damit nicht ganz zufrieden geben, die Auferstehung als eine „Weckung von Erinnerungen" (S. 275) der Jünger Jesu zu deuten. Auferstehung ist die Einweihung in eine neue Sphäre der Existenz, in die neue Schöpfung Gottes, in die unendliche Freude der Kinder Gottes.[5]

Gewiss, die orthodoxe Theologie hat diese Freude im Leben Gottes meistens in Begriffen einer mystischen Vereinigung mit Gott festgehalten, die oft Missverständnisse erwecken, so z.B. mit dem Begriff der Vergöttlichung: Dieser könnte aber als eine erweiterte Version jener Ähnlichkeit mit Gott aufgefasst werden, zu der uns der Wille des Schöpfers von Anfang an anruft: ihm ähnlich zu werden (Gen 1,27). Die Menschwerdung des Sohnes stellt die Voraussetzung dieser Vergöttlichung dar. Gerade so hat der Verfechter der Wesenseinheit (Homousios) des Sohnes mit dem Vater, Athanasios der Große von Alexandrien, die Inkarnationstheologie mit dem Endziel aller Kreatur festgehalten: „Er wurde Mensch, damit wir vergöttlicht werden" (De Inkarnatione 26). Damit wird das, was „Jesus uns gebracht" hat, nämlich Gott, was ein Grundtenor des Buches des Papstes ausmacht (S. 73), konkretisiert oder mystisch erweitert: Ja vielleicht mit Begriffen, die wiederum die sprachlichen Grenzen überschreiten, wenn der Kirchenvater Maximos Confessor die Gläubigen aufruft, „gleich mit dem Herrn der Gnade nach, ja selbst der Herr zu werden"[6]. Sie erlauben jedoch zugleich das Geheimnis der Inkarnation Gottes in einer konsequenten Einheit des Denkens und der Erfahrung (über Jesus) zusammenzuhalten: Dort nämlich, wo die Liebe Gottes die Welt und besonders den Menschen ins Leben ruft, damit er der Ewigkeit des göttlichen Lebens teilhaftig wird. Die gesamte Christologie, wie auch die Pneumatologie der alten Kirche, kreist eigentlich um dieses Grundschema des Planes Gottes, der zur Einheit und ewigen Freude aufruft. In einer Theologie, die die Gläubigen aufmuntert selbst der Herr zu werden, ist dann die Trennung zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens überwunden.

Gewiss, es wäre nicht gerecht, das besprochene Buch in einem Kapitel, wie dieses über die Auferstehung bereits vorwegzunehmen, das eigentlich erst im zweiten Teil vorgestellt werden soll. Und doch hat der Papst unmissverständlich den Weg dorthin in klaren Umrissen beschrieben: Sein christologischer Entwurf kreist schon jetzt im ersten Band um das Kreuz als Gipfel der Offenbarung und der Verherrlichung des Menschensohnes. Immer wieder findet Papst Benedikt einen geeigneten Anlass, das

---

[5] „Das Mysterium der Menschwerdung des Logos trägt die Kraft aller Rätsel und Sinnbilder der Schrift in sich, sowie die Erkenntnis aller sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe. Wer nun das Geheimnis von Kreuz und Grab verstanden hat, der hat auch die Bedeutung des Vorgenannten begriffen; wer dann in das unsagbare Vermächtnis der Auferstehung eingeweiht wurde, der kennt auch das Ziel, auf das hin Gott von Anfang an alles geschaffen hat." *Maximos Confessor*, Gnostische Centurien A66: *PG* 90, 1108B, hier in der Übersetzung von *Balthasar*, a.a.O., S. 628.

[6] *Maximos Confessor*, Ambigua: *PG* 91, 1253: „Ἑτοίμους ὁ λόγος δι' ἐλπίδος καθίστησι τῇ παραδοχῇ τῆς τῶν ἀληθῶν ἀρχετυπίας ψυχωθῆναι καὶ γενέσθαι ζώσας εἰκόνας Χριστοῦ, καὶ ταὐτὸν αὐτῷ μᾶλλον κατὰ τὴν χάριν ἢ ἀφομοίωμα, *τυχὸν δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος, εἰ μὴ* φορτικὸς *ὁ λόγος τισιν εἶναι δοκεῖ.*"

Geschehen des Kreuzes als das bewusste, ja vorgefasste Ziel des Weges Jesu zu beschreiben, als den Kulminationspunkt der Evangelien hervorzuheben, weil gerade darin die Willensgemeinschaft (S. 149) als Erkenntnis- und damit auch Seinsgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater artikuliert werden kann: „Am Kreuz wird seine Sohnschaft, sein Einssein mit dem Vater erkennbar" (S. 401). Darin unterstreicht und bekräftigt Papst Benedikt das, was immer das Zentrum christlichen Glaubens ausmachte: das Kreuz Jesu Christi. Damit zeigt er sich als unbeirrbarer Hirte der Kirche Jesu Christi, der sie wahrhaftig führen kann. Und wir wissen, dass die Wahrheit des Glaubens sich nicht auf die Macht der Zeichen oder der Überzeugung menschlicher Weisheit konzentriert und konstituiert wird, sondern nach dem Wort Paulus, im Kreuz Jesu Christi (1 Kor 1,22), der zur Weisheit Gottes geworden ist.

Es würde eigentlich einer Kirche, wie der orthodoxen, die ihre Predigt oft triumphalistisch in Kategorien der Auferstehung zusammenfasst, ausgesprochen gut tun, an das erinnert zu werden, was immer den Weg der Christen inmitten der Wirren dieser Welt begleitet hat: das Kreuz ihres Herrn. Wie wird aber das Kreuz im zweiten Band interpretiert werden? Als (Wieder-) Versöhnung des gefallenen Menschen, als Akt der Sühne an den Vater? Und weiterhin: Wie wird der Dialog Jesu mit seinem Vater näher gedeutet, bloß als Gehorsam? Man dürfte also durchaus gespannt sein auf die Fortsetzung des Werkes.

Doch an dieser Stelle darf man wiederum, nach Ansicht der orthodoxen Theologie, gewisse Grenzen nicht überschreiten: Das Kreuz steht nicht allein da: Mit Paulus gesprochen: „Ist (aber) Christus nicht auferstanden, so ist unsre Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich" (1 Kor 15,14). In der patristischen Überlieferung des Ostens ist jedenfalls der „brennende Dornbusch nicht das Kreuz" (so Joseph Ratzinger, S. 401); der brennende und nicht verbrennende Dornbusch steht als der Gipfel aller Erkenntnis von Gott, Erkenntnis, die erst die Predigt von der Auferstehung des Herrn möglich gemacht hat. Die Verklärung als Bild der Vergöttlichung, der Schau des ungeschaffenen Lichts, gehört nicht auf die Ebene des Passionsgeschehens, wie im Buch Papst Benedikts dargestellt wird. Apropos Verklärung: Sie wird in einem Kapitel zusammen mit dem Petrusbekenntnis - wo auch der Primat des Papstes artikuliert wird- behandelt, als „zwei wichtige Markierungen auf dem Weg Jesu". Es dürfte evident sein, dass die orthodoxe Theologie in diesem Punkt die Akzente anders setzen würde. Die Verklärung steht als Sinnbild des kommenden Äons, als Typus der Verwandlung der gesamten Kreatur.

In diesem Zusammenhang wäre es nicht überflüssig, ein viel zitiertes exegetisches Schema ostkirchlicher Patristik kurz zu streifen. Zurückgreifend auf Heb 10,1, interpretiert Maximos der Confessor das erste/alte Testament als ein „Schatten" (ein Abglanz) der Wirklichkeit unserer Erlösung, wobei das neue Testament ein „Bild" der zukünftigen Wahrheiten liefert, denn sie redet doch (weiterhin) in „Stimmen, Rätseln, und Typen". Die Wahrheit wurde nach der Ankunft des Hl. Geistes den Jüngern versprochen, die „er in die ganze Wahrheit führen wird" (Joh 16,13).[7] Demnach ist die Wahrheit ein eschatologisches dynamisches Ereignis, das allmählich im Zeitalter des Hl. Geistes (was einst Gregor v. Nazianz mit dem Zeitalter der Kirche interpretierte, De Spiritu Sancto 26) eintritt, ihre Vollendung aber in der zweiten Parusie des Herrn

[7] Der Text von *Maximos Confessor* in: Ambigua: *PG* 91, 1256.

erfahren wird. In diesem Sinn wird Jesus als „Wegbereiter" (Prodromos, wie auch Johannes der Täufer für die erste Ankunft des Herrn) „seiner eigenen (zweiten) Ankunft" benannt. Jede irdische Wahrheit, die in menschlichen Stimmen artikuliert wird, erscheint demnach als ein Abbild, manchmal ein schwaches sogar, der wahren, endgültigen, eschatologischen Wahrheit des Glaubens.

Ich glaube, dass diesen Sachverhalt Dostojewski im Sinne hatte, als er Schatoff ängstlich fragen lässt: „Waren Sie es nicht, der zu mir sagte, wenn man Ihnen mathematisch bewiese, dass die Wahrheit nicht in Christus sei, Sie dennoch lieber mit Christus als mit der Wahrheit zurückblieben?"[8]. Ich denke, diese Wahl ist eine grundlegende, wenn unter der Wahrheit, die menschlichen Wahrheiten („mathematisch beweisbar") gemeint sein sollen, die jedoch begrenzt sind in ihrer Perspektive, in ihrer Vision. Jesus Christus dagegen ist die Wahrheit in Person (vgl. Joh 14,6) und zugleich Wegbereiter jener Wahrheit, die erst einmal in ihrer Fülle offenbart wird: dass wir momentan nicht im Dunkeln tappen, davon legt die Ankunft Gottes und seine Wohnung mitten im den Herzen seiner Gläubigen in der Person Jesu Christi genug Zeugnis ab.

Das Buch des Papstes leistet einen besonders wertvollen Dienst unterwegs mit der Wahrheit des Glaubens, wenn er die Geschichte Jesu (jedes Mal) neu für seinen Gläubigen beleuchten kann. Meditierend und betend, jedoch nicht ohne den Blick des Gelernten begleitet Papst Benedikt mit klaren, einfühlsamen und unmissverständlichen Worten den Weg Jesu Christi; damit leistet er einen nicht hoch genug einzuschätzenden Beitrag, nicht nur für den wissenschaftlichen Disput (wie T. Söding in seiner zweiten Schlussfolgerung schreibt), sondern auch und m.E. vor allem für die nicht in die akademische Dispute eingeweihten Gläubigen der christlichen Kirchen. Darin zeigt sich nicht nur die Größe des Werkes, sondern zugleich auch der wertvolle Dienst eines Papstamtes, indem er den Konsens der Gläubigen erfassen und als den Glauben der Kirche bezeugen kann. In diesem Sinne setzt Papst Benedikt XVI. den Auftrag Christi an Petrus fort, seine Brüder zu stärken. Und dieser (Auftrag) kann gerade deshalb gelingen, weil er aus der Tiefe so frei und unbefangen Zeugnis einer persönlichen Suche gibt. Dass Joseph Ratzinger als Papst dieses Zeugnis nicht gesondert vom Zeugnis seiner Kirche niedergelegt hat, versteht sich von selbst. In diesem Sinne hat sich das Risiko gelohnt; die „Revolution", die Söding angesprochen hat, kann wirklich gute Früchte tragen für das Bewusstsein der Kirche, für Ihre Martyria (Zeugnis) in dieser Welt, für Ihre Einheit in einer um Frieden und Einheit seufzenden Welt.

Athanasios Vletsis, München

Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazaret, 1. Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Auferstehung, Freiburg: Herder Verlag 2007, 448 S., EUR 24,- (ISBN: 978-3-451-29861-5)

„Ich hoffe, daß dem Leser aber deutlich wird, daß dieses Buch nicht gegen die moderne Exegese geschrieben ist, sondern in großer Dankbarkeit für das viele, das sie

[8] *F. Dostojewski*, Die Dämonen (in der Übersetzung von *E. K. Rahsin*), München-Zürich: Piper 1999, S. 342.

uns geschenkt hat und schenkt. Sie hat uns eine Fülle von Material und von Einsichten erschlossen, durch die uns die Gestalt Jesu in einer Lebendigkeit und Tiefe gegenwärtig werden kann." Mit diesen Worten beschreibt Papst Benedikt XVI. am Anfang seines Buches seinen Versuch, sich der Gestalt Jesu zu nähern. Sein neues Buch, das kurz nach Ostern anlässlich des 80. Geburtstags des Autors erschienen ist, tritt als ein ganz interessanter Entwurf zu der ewig andauernden Diskussion über das „Zeichen, dem widersprochen wird" (Lk 2,34), d.h. Jesus, auf.

Natürlich erwartet man von solch einer Schrift, die das gesamte Christentum als Adressat hat, nicht, dass sie sich an alle Vorschriften einer wissenschaftlichen Monographie hält. Daher ist auch mein Versuch, das Buch des Heiligen Vaters der Römisch-katholischen Kirche zu bewerten, nicht daran orientiert, seine Methodik und Schreibweise streng wissenschaftlich zu betrachten. In den folgenden Zeilen gehe ich der Frage nach, welche Bedeutung das Buch des Papstes für einen orthodoxen Neutestamentler haben kann.

Es ist charakteristisch und erfreulich, dass der Papst einen ganz offenen Text verfasst hat, in dem er ganz offen sowohl zu Gegenargumenten als auch zu unterschiedlichen Interpretationen auffordert. Die wichtigste Tugend seines Textes besteht darin, dass er den Leser einlädt, an dem Versuch des Papstes, die wirkliche Gestalt Jesu zu entdecken und an ihr mitzuwirken, und anschließend vom Leser erwartet, dass er diesen Versuch bewertet. „Es steht daher jedermann frei, mir zu widersprechen", betont der Papst und ist sich dessen bewusst, dass seine Formulierungen keinen unfehlbaren Charakter haben.

Inhaltlich vermeidet der Autor, Aspekte auszudrücken, die entweder an einer ganz liberalen (Leben-Jesu-Forschung) oder an einer stark konservativen Seite orientiert sind. Er zitiert sehr wichtige Interpreten, sowohl katholische (z.B. Schnackenburg) als auch evangelische (z.B. Jeremias), und konfrontiert ihre Exegese auch mit nichtwissenschaftlicher Literatur (Solowjew). Es ist merkwürdig, dass er auch die Meinungen eines Rabbi (Neussner) erwähnt und zugleich nicht vergisst, patristische Aspekte hinzuzufügen.

Besonders das letztere ist es, was ich als orthodoxer Theologe an der Arbeit des Papstes sehr schätze. In diesem Werk kann man aber eine Sehnsucht nicht nur nach der Exegese der frühen Kirche, sondern auch nach dem Ritus der Ostkirche feststellen. Bei der Auslegung der Taufe Jesu macht der Papst eine meisterhafte Interpretation auf der Basis der Theologie der orthodoxen Praxis und Ikonenmalerei. Dasjenige aber, das den Papst vor allen Dingen mit östlicher Exegese verbindet, ist die Tatsache, dass er nicht sein akademisches oder persönliches Interesse, sondern die Nöte seiner Herde in den Mittelpunkt stellt. Dasselbe haben auch die großen Kirchenväter des Ostens gemacht, und daher bleibt sein Buch aktuell und kann auch direkt das Herz eines modernen Lesers berühren.

Als Wissenschaftler halte ich es schließlich für besonders wichtig, dass der Papst den historischen Faktor in seiner Auslegung nicht ignoriert. Was ich vermisse, ist die Berücksichtigung der neueren exegetischen Forschungsergebnisse. Dann könnte, glaube ich, das Buch des Papstes der modernen Jesusforschung eine größere Hilfe leisten. Sein Buch ist zwar ein Ausdruck persönlichen Glaubens, bringt aber der Forschung nichts Neues. Das bedeutet aber nicht, dass das konkrete Buch nicht

wertvoll für den modernen Leser wäre. Es ist wirklich ein kühner Versuch, viele unterschiedliche Elemente nicht nur aus dem Bereich der Forschung oder der Religion, sondern auch der menschlichen Gesellschaft in einem sehr schönen römischen Mosaik miteinander zu verbinden. Was die Christologie betrifft, so muss man darauf warten, dass der zweite Band erscheint. Dann könnte ich meine Bemerkungen über ein paar strittige Thesen auf einer besseren Basis formulieren.

Athanasios Despotis, Bonn

Peter Neuner/Birgitta Kleinschwärzer-Meister (Hgg.) in Zusammenarbeit mit *Theodor Nikolaou* und *Günther Wenz*, Ökumene zwischen 'postmoderner Beliebigkeit' und 'Rekonfessionalisierung', (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 3), Berlin: LIT Verlag 2006, 207 S., EUR 24,90 (ISBN 3-8258-9207-7)

Heute melden sich Stimmen zu Wort, die dem Dialog der Weltreligionen den Vorrang einräumen und die innerchristliche Ökumene als unwichtig und überholt ansehen wollen. Gewissermaßen als Antwort auf diesen Standpunkt ist der Sammelband mit neun Beiträgen eines Soziologen und acht Theologen (orthodox, evangelisch und katholisch) entstanden, von denen einige besondere Beachtung verdienen. Die Diskussion über Ökumene findet im Spannungsfeld zwischen postmoderner Beliebigkeit und Rekonfessionalisierung statt. Das bedeutet, dass einerseits Religionsausübung vom Auswahlverhalten des Einzelnen gegenüber den Angeboten und Antworten der Religion(en) bestimmt wird, andererseits sich Verhaltensweisen bemerkbar machen, die nach längeren Stagnationen im innerchristlichen Dialog zu erneuten gegenseitigen Abgrenzungen der einzelnen Konfessionen streben. Beide Haltungen verhindern den Fortschritt im ökumenischen Dialog. Die einzelnen, auf dem Symposion des Zentrums für ökumenische Forschung an der Universität München im Jahre 2005 gehaltenen und hier veröffentlichten Vorträge haben je ihren eigenen Schwerpunkt. Die Referenten bieten zum Teil einen Rückblick über ökumenische Entwicklungen auf den Vollversammlungen des ökumenischen Rates der Kirchen (*Gassmann*) und über Einheitsbestrebungen in außereuropäischen Kirchen (*Koschorke*). *Theodor Nikolaou* würdigt die Unionsmodelle der drei großen Konfessionen, gibt einen Rückblick und eine Würdigung der bisherigen orthodoxen Bemühungen um die Einheit der Kirchen. Er stellt zehn Grundsätze für die Einheit der Kirchen auf (S. 52). Beherzigenswert ist sein Wunsch, dass sich die Kirche als Glaubens- und Gebetsgemeinschaft verwirklichen soll (S. 53). Nikolaou grenzt die Orthodoxe Kirche einerseits von der Evangelischen und der Römisch-katholischen Kirche andererseits ab, wenn er sagt: „Trotzdem legt die Orthodoxe Kirche einen ganz anderen Wert auf den gemeinsamen apostolischen Glauben als der Römische Katholizismus und der Protestantismus." (S. 46) Die Katholische Kirche betont die apostolische Überlieferung des Glaubens ebenso stark wie die Orthodoxe Kirche. Man sieht das etwa am gemeinsamen Festhalten an der apostolischen Sukzession. Die Katholische Kirche kann sich bei ihrer Einstellung zur apostolischen Glaubensüberlieferung u. a. auf den den beiden Kirchen gemeinsamen Kirchenlehrer Irenäus von Lyon (+202) berufen. Im Unterschied zu Nikolaou sehe ich

den Graben nicht zwischen Orthodoxie einerseits und Katholizismus sowie Protestantismus andererseits, sondern zwischen Orthodoxie und Katholizismus einerseits und Protestantismus andererseits. Die Unterschiede zwischen Rom und den Ostkirchen sind außer der Primatsfrage nicht so sehr Glaubens- sondern Mentalitätsunterschiede, zwischen Rom und den Kirchen der Reformation bestehen zwar aufgrund ihrer abendländischen Prägung geringere Mentalitäts- aber noch erhebliche Glaubensunterschiede, gerade in der Frage nach dem Amt. *Peter Neuner* streicht die Bedeutung des Amtes des Papstes als Repräsentant der kirchlichen Einheit, als „Konzentrationspunkt und als Ort des Dialogs" (S. 70) heraus. Heute ist nicht mehr wie in früheren Zeiten der implizite, d.h. einschlussweise über das äußere Glaubensbekenntnis hinausgehende Glaube an Inhalte gefordert, die der Einzelne vielleicht gar nicht versteht. Der Glaubensakt wird heute stärker von der Einzelperson verantwortet und dadurch erhalten pluralistische Strömungen in der Kirche einen legitimen Platz. Ihnen kommt eine Bedeutung für den ökumenischen Dialog zu, der zur versöhnten Verschiedenheit führen soll.

Athanasios Vletsis arbeitet den Zusammenhang zwischen der aus dem ÖRK hervorgegangenen „Dekade zur Überwindung der Gewalt" und der Ökumenischen Bewegung heraus. Parallel dazu lief die UN-Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder auf dem gesamten Erdglobus. Kann ein Christ sich angesichts solcher weltweiten Probleme zurückziehen? Ausgehend von den genannten Unternehmungen ergeben sich Fragen an Theologie und Kirche. Daher formulierte Vletsis zehn Orientierungsthesen als Aufgabe einer ökumenischen Theologie. Aus der gemeinsamen Sorge der Kirchen um die Überwindung der Gewalt kann eine Einheit des Handelns erwachsen, auch wenn die Einheit im Glauben noch fehlt.

Die veröffentlichten Beiträge verdeutlichen den Zusammenhang der ökumenischen Bemühungen nicht nur mit kirchlichen Positionen, sondern auch mit gesellschaftlichen Gegebenheiten und mit Problemen, die weltweit einer Lösung bedürfen. Die christlichen Kirchen können sich dabei nicht der Verantwortung entziehen.

Ferdinand R. Gahbauer OSB, Ettal

Konstantin Kostjuk, Der Begriff des Politischen in der russisch-orthodoxen Tradition. Zum Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in Russland, München-Wien-Paderborn-Zürich: Schöningh 2005, 409 S., EUR 55,- (ISBN: 978-3-506-70134-3)

„Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Analyse des spezifischen Politikverständnisses des russisch-orthodoxen Kulturkreises" (S. 12) und die Darstellung der „komplizierten Zusammenhänge von Kirche und Staat, Politik, Kultur und Religion seit der Zeit von Byzanz als einem Ur- und Idealkonzept bis hin zur Auseinandersetzung mit dem liberalen Politikverständnis der Gegenwart" (S. 13). Um die komplizierten Zusammenhänge des *„Übergangs von der vormodernen (?) zur modernen Gesellschaftsordnung* (S. 12) darzustellen, spannt der Vf. einen weiten Bogen: Er beginnt seine Untersuchung mit den ideengeschichtlichen Grundlagen des politischen Denkens im Alten und Neuen Testament, zeigt die Weiterentwicklung des

Begriffs in der kirchenväterlich-byzantinischen Epoche auf, um dann die Besonderheiten der Entwicklung in der ROK von der Kiewer Rus´ bis in die postsowjetische Gegenwart darzustellen.

Der Vf. analysiert die philosophiegeschichtlichen Grundlagen (S. 21- 150), die theologischen und philosophischen Kategorien des Politikbegriffes (S. 151-272) und schließlich die soziologischen Grundlagen des (russisch-) orthodoxen Politikbegriffs (S. 273-359). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (gegliedert nach westlicher und russischer Literatur) und ein Personenverzeichnis (S. 369-409) runden die Arbeit ab.

Das Literaturverzeichnis ist überladen und nicht immer logisch: Selbst Titel, die in den Fußnoten angemerkt sind, sucht man im Verzeichnis vergeblich. Das westliche Schrifttum beschränkt sich fast ausschließlich auf die deutschsprachige Forschung, doch auch hier fehlen Autoren (z.B. Onasch: Alternative Orthodoxie). Die anglo-amerikanische und französische Forschung wird kaum berücksichtigt (z.B. Pospielovsky, Behr-Sigel u.a.).

Bis in die Mitte des 19. Jhs. gab es in der russischen orthodoxen Kirche praktisch keine „politische Theologie". Die Vergottung des Menschen und die Sakralisierung der Welt sind Anliegen der Orthodoxen Kirche – grundsätzlich aber auch in der Gegenwart. Erste Ansätze einer Wandlung im sozial-theologischen Denken legen die Religionsphilosophen des 19. Jhs., beeinflusst von westlichen Denkern. Eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat, Naturrecht und Moraltheologie bleiben aber als Denkansätze auf einen kleinen Kreis von Religionsphilosophen beschränkt und werden von der Kirche kaum reflektiert, ja sie bleiben dem Denken der Kirche fremd.

Befremdlich und völlig unverständlich bleibt, warum der Vf. die Entwicklung des politischen Denkens in der russischen Kirche im 20. Jh. vollständig ausklammert und nur einen Blick auf die Entwicklung in der Emigration wirft. Er überspringt das 20. Jh. und führt seine Untersuchung mit der Verabschiedung der „Sozialdoktrin" im Jahre 2000 fort. Das russische Landeskonzil von 1917 und die Berichte der präkonziliaren Kommissionen aus den Jahren 1906 – 1912 enthalten viele Dokumente und Ansätze für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat und der Aufgaben der Kirche in der modernen Gesellschaft. Wenn auch in pervertierter Form werden diese Ideen von den sowjettreuen „Kirchen" in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts – so von den „Erneuerern" und der „Lebendigen Kirche" – teilweise umgesetzt. Diese Experimente gehören in die vorliegende Untersuchung und können nicht völlig ausgeklammert werden. Wenn auch vieles scheiterte, so blieb die Patriarchatskirche von diesem Versuch einer Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche-Staat-Gesellschaft nicht völlig unberührt. Auch Fehlentwicklungen in der Patriarchatskirche – so der „Sergianismus" mit seinen zerstörerischen Auswirkungen für die Kirche sollten Gegenstand der Arbeit sein. Kostjuk widmet nur knapp zwei Seiten der sowjetischen Epoche!

Die politische Zusammenarbeit der ROK des Moskauer Patriarchats mit den sowjetischen Machthabern umfasste alle Bereiche. Der inzwischen verstorbene Metropolit Pitirim Necaev fasste dieses Phänomen wie folgt zusammen: „Es gab auf unserem Planeten kein einziges internationales Ereignis, auf das die russische orthodoxe Kirche, die sich um das Schicksal der Menschheit sorgt, nicht reagiert hätte. Unsere Kirche ruft die Menschen auf, weckt ihr Gewissen und organisiert die öffentliche Meinung... sie unterstützt aktiv die Sowjetregierung". Nicht zuletzt ist die

„Sozialdoktrin" auch Ausfluss dieser politischen Aktivitäten der ROK aus der Sowjetzeit. Metropolit Kyrill Gundjaev ist nicht nur der Initiator und geistige Vater der Sozialdoktrin, sondern steht in der Nachfolge der progressiven und westlich orientierten Bischöfe der Leningrader Geistlichen Akademie.

Kostjuk hat sich in der Vergangenheit schon ausführlich mit der Sozialdoktrin befasst: Er ist Mitherausgeber der deutschen Übersetzung und hat in zahlreichen Aufsätzen dieses Dokument analysiert. Er hält die Doktrin für „eines der wichtigsten Dokumente" und bezeichnet sie als das „erste Konzept der Orthodoxie überhaupt, das sich umfassend und sachlich mit der modernen pluralistischen Gesellschaft und dem demokratischen Staatsverständnis" befasst (S. 13 f.).

Vor allem im Westen wurde der „Sozialdoktrin" große Beachtung geschenkt, glaubte man doch, nun erstmals ein Konzept „*der Orthodoxie*" zu haben, das zu allen „Problemen einer pluralistischen Gesellschaft" Stellung bezog. Endlich gab es etwas, was man den päpstlichen Enzykliken gegenüberstellen konnte. Doch ist sie kein Konzept „*der* Orthodoxie", sondern ein Versuch der ROK, das geistige Vakuum zu überwinden, das der Kommunismus hinterlassen hatte. Die Doktrin versucht, aus orthodoxer Sicht auf Probleme der russischen Gesellschaft Antworten zu geben. Zwar wurde die Doktrin vom Bischofskonzil verabschiedet, doch bleibt die Frage, ob „die" ROK die Doktrin mehrheitlich mitträgt oder ob sie das Dokument einer kleinen (von westlichem Denken beherrschten) Gruppe um Metropolit Kyrill ist. Wird die ROK die Positionen der Doktrin überhaupt umsetzen und wird die Doktrin ein Dokument für die Neubestimmung der Rolle der Kirche in einem demokratischen Russland? So wurde die Doktrin von den Bischöfen der russischen orthodoxen Kirche im Ausland zwar begrüßt, doch ihnen ging es nur um einen Punkt: die „Abkehr vom Sergianismus"; über den „Rest" wurde kaum gesprochen. Das auslandsrussische Bischofskonzil war dankbar, dass man die Passagen zum Verhältnis von Kirche und Staat (Sergianismus) so interpretieren konnte, dass man die erwünschte Vereinigung mit dem Patriarchat rechtfertigen konnte. Schließlich war man froh, selbsterrichtete Mauern einreißen zu können und die eigenen verstaubten Positionen (Sergianismus gleich Häresie und Haupthindernis für die Einigung) endlich über Bord werfen zu können. Auch in Russland ist das Interesse an der Doktrin deutlich geschwunden.

Für das neue politische Denken der ROK stellt Kostjuk drei Persönlichkeiten als Beispiel vor: Der ermordete dissidente Priester A. Men als Vertreter einer „Säkularisierung", Metropolit Ioann Snycev als Vertreter eines „orthodoxen Fundamentalismus" und schließlich Metropolit Kyrill Gundjaev als Vertreter eines „dynamischen Zentralismus" (was immer das auch sein mag). Alle drei sind Repräsentanten politischer Strömungen in der ROK. Der inzwischen verstorbene Metropolit Ioann vertrat fundamentalistisch-nationalistische Positionen, die auf dem extrem rechten Flügel der ROK gern gehört wurden. Er förderte nicht nur eine Neuauflage der „Protokolle der Weisen von Zion", sondern predigte auch eine zionistisch-freimaurerische Verschwörung gegen Russland und vergiftete mit seinen nationalistischen Pamphleten das kirchliche Leben. Doch leider war Metropolit Ioann kein Einzelgänger, sein „orthodoxer" Nationalismus basierte auf Antisemitismus und nationalbolschewistischen Anschauungen, die allerdings in der ROK eine breite Basis haben. Bleibt zu hoffen, dass diese Positionen bald der Vergangenheit angehören mögen.

Kostjuk wirft Fragen auf, auf die er nicht immer eine befriedigende Antwort gibt. Die ROK hat alle Varianten autoritärer Staatsformen in ihrer Geschichte erlebt. Sie hat das mongolisch-tatarische Joch ebenso überlebt wie die Autokratie und den Absolutismus ihrer Herrscher und schließlich auch den sowjetischen Atheismus, weil sie sich mit jeder Staatsform arrangierte. Zwar ist Russland heute noch keine Demokratie im westlichen Sinne, doch ist das Land auf dem Weg zur Demokratie, einer Staatsform, mit der auch die ROK vorläufig wenig anzufangen weiß. Ihr Ziel bleibt es, Staatskirche zu werden. Russe sein heißt zugleich orthodox sein. Die Sozialdoktrin könnte dazu beitragen, dass die ROK auch im gesellschaftlich-politischen Leben und in einem demokratischen Staat eine neue Rolle spielen könnte. Doch der Weg dahin setzt voraus, dass die „Sozialdoktrin" umgesetzt wird und nicht ein theoretisches Dokument bleibt. Um diesen komplizierten neuen Weg zu verstehen, braucht es den Blick in die Geschichte und dabei hilft das Buch von Kostjuk.

Georg Seide, Ottobrunn

Athanasios Basdekis (Hg.), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente - Erklärungen - Berichte 1900-2006, Frankfurt - Paderborn: Lembeck/Bonifatius 2006, 896 S., EUR 48,- (ISBN 3-87476-506-7)

Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ist stolz einer der Hauptinitiatoren der ökumenischen Bewegung zu sein (gemäß der Enzykliken von 1902 und 1920). Tatsache ist, dass zumindest ab 1961, und zwar ab der III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Neu-Delhi, die orthodoxe Teilnahme an ökumenischen Gremien sich allmählich vervollständigt hat, was seinen Niederschlag in zahlreichen Dokumenten multi- und bilateraler Dialoge gefunden hat; es könnte demnach mit Recht behauptet werden, dass es erst durch Teilnahme der Orthodoxen in den vielfältigen Dialogen der Kirchen, v.a. im Rahmen des ÖRK, zu Recht von der Ökumenizität dieses Organs gesprochen werden kann.

Parallel zu diesem Engagement für die Einheit der christlichen Kirchen ist im vergangenen Jahrhundert auch die Notwendigkeit eines konziliaren Ausdrucks der innerorthodoxen Einheit gewachsen. Der Weg zum zukünftigen panorthodoxen Konzil hat bis jetzt auf den einzelnen Etappen in beachtlichem Maße Zeugnis des heutigen Selbstverständnisses der Orthodoxie gegeben. Diese Texte haben nicht den Status einer Bekenntnisschrift, den sie auch nicht erhoben haben. Man darf ja an dieser Stelle nicht vergessen, dass die Orthodoxe Kirche sehr sparsam mit Bekenntnisschriften umgeht. Sie können jedoch den Beweis liefern, dass die Orthodoxie keinesfalls beim 7. Ökumenischen Konzil stehen geblieben ist. Zusammen mit den Stellungnahmen der Orthodoxen Kirchen zu den verschiedenen Versammlungen des ÖRK, sowie zum Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirche spiegeln sie das heutige Bewusstsein der Orthodoxie wider. Sie sind demnach nicht unverbindliche Äußerungen einzelner orthodoxer Theologen oder Kirchen, sondern sie repräsentieren authentisch die Gesamtheit der Orthodoxen Kirchen in ihren vielfältigen Anstrengungen um die Einheit der christlichen Welt.

Diesem Reichtum der vielfältigen kirchlichen Texte der Orthodoxie des 20. Jh.s und der Anfänge des 21. Jh.s kann nun die von Dr. Athanasios Basdekis zusammengestellte Dokumentensammlung dienen. Man kann diese Dokumentation als eine eindrucksvolle Erfassung orthodoxen Selbstbewusstseins charakterisieren. Selbstverständlich sind darin nicht alle Texte enthalten, die Zeugnis von der Teilnahme der Orthodoxie am ökumenischen Dialog ablegen. Dafür würde man sicherlich mehrere Bände und reichliche Mittel brauchen. Wie schwierig ein solches Unterfangen wäre, zeigt die Realität, dass von den sieben Sponsoren des vorliegenden Bandes nur ein einziger orthodox ist (die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland-KOKiD), und dies obwohl diese Textsammlung einzigartig in der gesamten Orthodoxie ist. Zwar haben frühere Ausgaben, wie die Arbeiten von N. Thon oder A. Kallis, wertvolle Dienste in dieser Hinsicht geleistet, sie berücksichtigen jedoch nicht in dieser Fülle die Texte der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Bewegung.

Der Band beinhaltet nicht die gemeinsamen Texte multi- oder bilateraler ökumenischer Konsultationen, ebenso wenig die Texte zum Dialog mit der Katholischen Kirche. Diese könnte der interessierte Leser v.a. in der wertvollen Sammlung „Dokumente wachsender Übereinstimmung" verfolgen. Es handelt sich also im rezensierten Band um orthodoxe Beiträge zu den verschiedenen markanten Stationen auf dem Wege zur christlichen Ökumene im Rahmen des ÖRK und zugleich um die Anstrengungen für die innerorthodoxe Einheit. Dr. Basdekis hat in seiner langjährigen Erfahrung als der orthodoxe Referent in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK - Ökumenische Centrale in Frankfurt) durchaus die wichtigsten Texte überhaupt zusammengestellt, die für die Teilnahme der Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung von Bedeutung sind.

Auf 800 Seiten werden nun 87 Texte veröffentlicht, wobei auf den 90 Seiten des Anhangs noch drei weitere Texte erscheinen: a. Die Verfassung und Satzung des ÖRK, wie sie von der 9. Vollversammlung, Porto Alegre, Februar 2006, abgeändert wurden; b. Die Toronto-Erklärung (1950) des Zentralausschusses des ÖRK und c. der Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK (2002). Ein hilfreiches Sachregister von 8 Seiten rundet das Werk ab.

Die meisten der 87 Texte betreffen den ökumenischen Dialog der Orthodoxie im Rahmen des ÖRK. 14 Texte stammen direkt aus der Feder des ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, wobei für eine entsprechende Balance mit den Texten der Russischen Orthodoxie die Aufnahme von 8 Texten sorgt, die unmittelbar die Belange des Moskauer Patriarchats mit dem ÖRK widerspiegeln. Die unterschiedliche Gewichtung, die zugunsten des ökumenischen Patriarchats ausfällt, sollte nicht bloß mit der Vorrangstellung des ökumenischen Patriarchats in der innerorthodoxen Einheit interpretiert werden; man kann diesen Vorrang bei der Wahl der Texte gut aus der Geschichte der Entstehung des ÖRK erklären. 30 Texte könnte man dann als unmittelbare Stellungnahme von orthodoxen Kirchen zu ÖRK-Konsultationen und v.a. Vollversammlungen einordnen, wobei in weiteren 25 Texten eine Stellungnahme orthodoxer Kirchen zu aktuellen Fragen ökumenischer Zusammenarbeit abgegeben wird. Insbesondere diese 25 Texte kann man als eine vornehmliche Dokumentation orthodoxer Theologie der neueren Zeit interpretieren. 8 Texte betreffen dann unmittelbar die panorthodoxe Einheit und konkreter die Vorbereitung eines panorthodoxen Konzils. Der Katalog der 87 Texte wird mit 2

Texten abgerundet, die unmittelbar der Feder der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen zugeordnet werden, wobei die Beteiligung dieser Kirchen auch an mindestens 5 weiteren der übrigen Texten zu verzeichnen ist.

Die Texte erscheinen in zeitlicher Abfolge ihrer Abfassung und nicht eingeteilt in thematische Einheiten. Wie die soeben von mir angeführte thematische Einteilung zeigt, die eigentlich nur einen Orientierungscharakter für diese Rezension hat, wäre eine Einteilung nach Themen nur eine eher unbefriedigende Darstellung der Texte. Hilfreich wäre neben der Inhaltsgliederung noch eine tabellarische Zusammenstellung des Inhaltes des Bandes mit Angabe des konkreten Anlasses und der an der Verfassung des Textes beteiligten Kirchen, was vielleicht die Orientierung und Übersicht erleichtern könnte. Oder als Alternative könnte man die Möglichkeit einer kurzen Einführung in die Texte erwägen, was ja bei einigen Texten durchaus vorhanden ist. Angesichts jedoch der Fülle des Stoffes und des Umfangs des gesamten Werkes von insgesamt 896 Seiten (+ XXVI. Seiten Inhaltsangabe, Vorwort des Hg. und Begrüßungsschreiben des Ök. Patriarchen Bartholomaios und des Generalsekretärs des ÖRK Dr. Samuel Kobia) wäre dies wahrscheinlich, nicht zuletzt für die Verlage, eine Zumutung, die sich evtl. in den Kosten des trotz dieses Umfangs sehr gut lesbaren Werkes hätten niederschlagen können. Die zeitliche Abfolge der Texte kann jedenfalls dazu beitragen, einen guten Überblick über den Weg zu gewinnen, den die orthodoxen Kirchen im vergangenen Jh. gegangen sind. Auf diese Art kann man auch viel besser die Fortschritte (oder auch Rückschritte?) des orthodoxen Weges dokumentieren.

Wenn man bedenkt, dass es in keiner anderen Sprache eine solche Sammlung orthodoxer ökumenischer Texte vorliegt, dann braucht man mit großen Lobensworten v.a. für Dr. Basdekis und seine Mitarbeiterinnen (im Prolog des Werkes dankt er Frau Renate Speghen und Frau Gerda Grebing u.a. für ihre Übersetzungsarbeit) nicht sparsam umgehen. Zwar sind bereits viele, aber längst nicht alle und noch weniger davon in deutscher Übersetzung, der hier 87 aufgenommenen Texte in verschiedenen anderen Bänden veröffentlicht wurden. Der Herausgeber verweist auf die erste Veröffentlichung des Textes in Fußnoten, am Anfang jedes Textes. Diese Zusammenstellung und Ausgabe macht jedoch nicht bloß auf eine sogar eindrucksvolle und elegante Form Texte zugänglich, die sonst nicht (mehr) leicht zu finden sind. Daraus ist ein einzigartiges Kompendium zeitgenössischer orthodoxer Theologie in ökumenischer Perspektive entstanden, die viele Adressaten haben kann: die ökumenisch engagierten Theologen für eine wissenschaftliche Bewertung und weitere Bearbeitung. Gerade in einer Zeit ökumenischer Stagnation wird es uns „Berufsökumenikern" gut tun, den ökumenischen Weg, den unsere Kirchen gegangen sind, jetzt richtig aufzuarbeiten und schätzen zu lernen. Nicht weniger kann jedoch dieser Band den Orthodoxen selbst dazu dienen, ihr Selbstbewusstsein zu prüfen, wie dies in zahlreichen gemeinsamen Texten zur Sprache kam, und die bereits wichtigen Schritte in Richtung ökumenischer Annäherung (endlich) zu rezipieren, nicht zuletzt im Studium der Ökumenischer Theologie in unseren Ausbildungsstätten. Last but not least mögen diese Texte für jeden Christen interessant und notwendig erscheinen, der mit Christus beten will, dass wir alle eins werden!

Athanasios Vletsis, München

Georgios Mantzaridis, Οδοιπορικό θεολογικής ανθρωπολογίας (=Wanderung durch die theologische Anthropologie), Heiliges Kloster Vatopaidi: Berg Athos 2005, 335 S. (ISBN: 960-7735-33-1).

Der emeritierte Professor der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki, Herr Georgios Mantzaridis, genießt für sein Werk breite Anerkennung, und das nicht nur im orthodoxen Raum, sondern auch in der internationalen theologischen Landschaft. Er hat in den wissenschaftlichen Bereichen der Christlichen Ethik und der Soziologie ein bedeutendes Werk aufzuweisen, sowohl als Universitätslehrer, wie auch als Schriftsteller. Eine der Grundlinien seiner Theologie ist die Betrachtung der heutigen Realität unter dem Gesichtspunkt der orthodoxen Tradition. Seine Werke beziehen sich oft auf die Kirchenväter und beschäftigen sich tief und gründlich mit den Problemen des heutigen Menschen. Zu seinem vielschichtigen Beitrag gehört auch die Studie und Eingliederung der Schriften zeitgenössischer, empirischer orthodoxer Theologen in die wissenschaftliche Theologie. Eine besondere Stellung nehmen dabei die Werke des Archimandriten Sofronios Sacharov ein, des Gründers des Klosters „Timios Prodromos" in Essex/ Großbritannien.

Das jüngste Werk von Prof. Mantzaridis trägt den Titel „Wanderung durch die theologische Anthropologie", herausgegeben vom Heiligen Kloster Vatopediou im Jahre 2005. Das grundlegende epistemologische Prinzip der Ethik, das der Verfasser in all seinen Werken konsequent verfolgt, ist, dass jede Ethik eine bestimmte Anthropologie voraussetzt. Neben der christlichen Ethik, der Prof. Mantzaridis auf akademischer Ebene sein ganzes Leben lang diente, stellt er die orthodoxe Anthropologie als Grundlage der orthodoxen Ethik dar. Die „Wanderung" umfasst 18 Kapitel, die verschiedene Aspekte der orthodoxen Anthropologie beleuchten. Einige der Kapitel sind schon früher in Zeitschriften oder Sammelbänden veröffentlicht worden, während andere zum ersten Mal erscheinen. Die jeweiligen Titel unterstreichen die Selbstständigkeit der Kapitel. Inhaltlich umfassen sie eine sehr breite Palette von Themen. Sie beginnen mit der Offenbarung Gottes im Alten Testament und reichen bis in die Realität der heutigen Gesellschaft. Sie beleuchten gleichzeitig verschiedene Facetten des menschlichen Daseins in Zusammenhang mit Gott, dem Mitmenschen und der Schöpfung, sowohl in der Gegenwart als auch im Blick auf die Ewigkeit.

Mit Recht trägt somit das Buch die Bezeichnung „Wanderung", denn es durchläuft die ganze orthodoxe Anthropologie. Die orthodoxe Anthropologie, beruhend auf der Beziehung des Menschen zu Gott, könnte nichts anderes als eine theologische Anthropologie sein. Außer der Anthropologie bezieht sich Prof. Mantzaridis auch auf andere Bereiche der Theologie: auf das Verhältnis zwischen Dogma und Ethik, auf die Stellung der Kirchenväter im kirchlichen Leben, auf die Heilige Schrift und die Tradition, auf die pastorale Theologie, die Liturgik, das gesellschaftliche Leben, die Geschichte, das Verhältnis zwischen Theologie und Wissenschaft sowie auch auf das Verhältnis zwischen der Orthodoxie und den anderen Konfessionen und Religionen. Die parallele Darstellung und Analyse zeitgenössischer, aber auch zeitloser Themen von Prof. Mantzaridis beweist zwar den traditionellen, aber gleichzeitig auch äußerst dynamischen Charakter der orthodoxen Anthropologie. Man könnte sagen: Durch

dieses Buch gewinnt der Leser ein deutliches Bild der orthodoxen Theologie auf der Grundlage ihrer Lehre über den Menschen.

Die ersten drei Kapitel handeln von der Offenbarung Gottes als Grundlage der Betrachtung des Menschen und seines Zieles. Im ersten Kapitel wird der empirische Charakter der Offenbarung hervorgehoben, wie auch seine Bedeutung für die Orthodoxie. Dieser empirische Charakter stellt nicht eine willkürliche Erfindung dar, sondern basiert hauptsächlich auf dem Evangelium. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Offenbarung Gottes im Alten Testament. Moses spielt dabei eine entscheidende Rolle, denn Gott offenbart sich ihm in Person, als Hypostase. Es wird darauf hingewiesen, dass die Erscheinung Gottes keine menschliche Errungenschaft darstellt, sondern eine Bewegung Gottes in Richtung des Menschen, um den Kontakt zwischen dem erschaffenen Menschen und dem ewigen, transzendenten Gott zu ermöglichen. Im dritten Kapitel wird die Inkarnation Christi als Grundlage der christlichen Anthropologie dargestellt. In diesem Kapitel konkretisiert Prof. Mantzaridis die enge Beziehung zwischen Dogma und Ethik in der orthodoxen Theologie. Das Christologische Dogma, welches das ganze Ereignis der Inkarnation Christi beschreibt, offenbart dem Menschen die Demut als göttliche Tugend.

Das vierte Kapitel behandelt das viel diskutierte aktuelle Thema „Christ und Antichrist". Das Werk des Antichristen betrifft nicht nur das Ende der Geschichte. Seine Absicht ist, basierend auf dem Beispiel der Kirchenväter, nicht nach einer analytischen Erklärung der apokalyptischen Zahl 666 zu suchen. Er verbindet sie jedoch mit der Verwandlung des heutigen Menschen in eine unpersönliche Nummer innerhalb einer allmächtigen Bürokratie, die ihm als Gegenleistung materielle Genüsse und Erleichterungen bietet, während sie seine seelischen Bedürfnisse verachtet und unterdrückt.

Die folgenden sieben Kapitel unterstreichen, wie wichtig die empirische Theologie und die Theologie der Kirchenväter für Prof. Mantzaridis sind. Sie sind dem Werke und der Lehre älterer und neuerer Kirchenväter, wie auch zeitgenössischen Vertretern der orthodoxen Askese gewidmet. Es gibt zwei Kapitel über den Heiligen Basilios, drei über den Heiligen Gregorios Palamas, eines über den Geron (Alter) Joseph Hesychastes und eines über den Geron Sofronios Sacharov.

Im fünften Kapitel wird die Soziallehre des Heiligen Basilios zusammengefasst. Die Soziallehre des Christentums ist eines der wissenschaftlichen Fächer, mit denen sich der Vf. besonders intensiv beschäftigt hat, denn er war gleichzeitig als Professor für Ethik und Soziologie des Christentums tätig[9]. In der orthodoxen Tradition hat das Sozialleben seine Wurzeln in der orthodoxen Anthropologie. Die Menschen haben Gott als gemeinsamen Vater, von dem sie als sein Ebenbild geschaffen worden sind. Also muss man seinen Mitmenschen als seinen eigenen Bruder und als Ebenbild Gottes behandeln. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet der Heilige Basilios den Reichtum und seine Nutzung. Für die Vergehen von Armen, begangen mit dem Ziel des bloßen Überlebens, sind bis zu einem Grade die Reichen verantwortlich, die die Güter horten

[9] *Georg Mantzaridis*, Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ, Thessaloniki [5]2004. *Ders.*, Παγκοσμιοποίηση καὶ παγκοσμιότητα. *Ders.*, Χίμαιρα καὶ ἀλήθεια, Thessaloniki 2001. *Ders.*, Πρόσωπο καὶ θεσμοί, Thessaloniki 1997. *Ders.*, Ὀρθόδοξη θεολογία καὶ κοινωνική ζωή, Thessaloniki [2]1996. *Ders.*, Ἡ χριστιανική κοινωνία καὶ ὁ κόσμος, Thessaloniki 1967.

und sie fernhalten, von denen die sie brauchen. Als Lösung schlägt der Heilige Basilios eine asketische, gemeinschaftliche Lebensart vor.

Im nächsten Kapitel wird die Zeit und ihre Bedeutung im menschlichen Leben nach der Lehre des Heiligen Basilios behandelt. Der Mensch, als erschaffenes Wesen, unterliegt der Vergänglichkeit der Zeit. Er wird von dieser Vergänglichkeit durch seine Teilnahme an der ewigen göttlichen Energie erlöst. In der Kirche ist jeder Moment des menschlichen Lebens wertvoll und heilig, denn er führt den Menschen zur Überwindung des Todes und zur Perspektive auf die Ewigkeit. Diese Überwindung wird von der Kirche während des Gottesdienstes, insbesondere während der Eucharistie, empirisch erlebt, wo Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengefasst werden.

Das siebte Kapitel handelt von der Persönlichkeit und dem Werke des Heiligen Gregorios Palamas, sowie von seiner Bedeutung für die Geschichte und die Gegenwart. Diesen Themen hat der Vf. einen großen Teil seiner akademischen Tätigkeit und seiner Schriften gewidmet[10]. Zunächst wird die Biographie des Heiligen Gregorios Palamas dargestellt. Den Vf. interessiert am meisten die Lehre des Heiligen Gregorios über die Möglichkeit des Menschen, im gegenwärtigen Leben sinnlich und nicht bloß mental an der ungeschaffenen göttlichen Energie teil zu haben. Diese Teilnahme vervollständigt den Menschen nicht nur moralisch, sondern auch ontologisch. Außerdem zeigt Prof. Mantzaridis, dass der Heilige Gregorios Palamas, trotz seiner innovativen und dynamischen Lehre, innerhalb der Tradition der Kirchenväter bleibt. Es wird auch dargestellt, wie er gegen die Antihesychasten Barlaam, Akindynos und Gregoras kämpfte. Außerdem wird die Auseinandersetzung der früheren und zeitgenössischen westlichen Theologie mit seinen Lehren beschrieben.

Im achten Kapitel werden die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt der Lehre des Heiligen Gregorios Palamas erläutert. Die Ansicht, die orthodoxe asketische Tradition sei in ihrer Natur und in ihrer Praxis unsozial, wird widerlegt. Der Vf. schöpft seine Argumentation aus dem Vorbild und der Lehre des Heiligen Gregorios Palamas. Es gehört zu den Aufgaben des Christen, soziale Ungerechtigkeit zu kritisieren, und gegen sie zu kämpfen. Jedoch befinden sich im authentischen Christentum die Ursachen für soziale Probleme nicht in den sozialen Strukturen, sondern im Wesen des Menschen. Wenn der Mensch durch die Askese seinen Egoismus bekämpft, dann gelangt er zu wahrem sozialem Bewusstsein.

Das neunte Kapitel trägt den Titel „Die persönliche Vervollkommnung nach der Lehre des Heiligen Gregorios Palamas" und ist inhaltlich der Mittelpunkt der orthodoxen Anthropologie. Grundlage für die orthodoxe Anthropologie ist die Schöpfung des Menschen als Ebenbild Gottes. Der Mensch kann die Größe dieser Schöpfung nur erkennen, wenn ihm klar wird, wie sehr ihn die Sünde entstellt hat. Sündigen ist keine natürliche Situation. Wer aber außerhalb der Kirche lebt, erlebt diese Situation als Normalzustand. Der Mensch ist nur dann als Persönlichkeit vollkommen, wenn er sich durch Reue und Askese von seinen Sünden befreit. Dann wird er mit sich eins und hört auf, in Zerstreuung zu leben. Die Askese ist nicht ein Kampf gegen die Natur unseres Körpers, sondern gegen sein sündiges Verhalten. Sie

[10] *Georg Mantzaridis*, Παλαμικά, Thessaloniki ³1998. *Ders.*, St. Gregoire Palamas. De la deification de l'etre humain, Lausanne 1990. *Ders.*, Γρηγορίου του Παλαμά, Πραγματείαι (1341-1343), Thessaloniki 1966.

zerstört nicht unseren Körper, sondern macht ihn, mit Gottes Gnade, unzerstörbar und bereitet ihn schon in diesem Leben auf das ewige Leben vor.

Zu den wichtigsten Beiträgen von Prof. Mantzaridis zur orthodoxen Theologie gehört, dass er nicht nur die ältere asketische und empirische Theologie, sondern auch die zeitgenössische zum Inhalt seiner Forschungen gemacht hat. In den nächsten zwei Kapiteln der „Wanderung" (Nr. 10 und 11) bezieht er sich auf zwei zentrale Persönlichkeiten, die einen entscheidenden Beitrag zum Aufschwung des asketischen Lebens auf dem Heiligen Berg geleistet haben: auf den Geron Joseph Hesychastes und den Archimandriten Sofronios Sacharov. Das zehnte Kapitel hat einen einigermaßen historischen Charakter und beschreibt die Rolle von Joseph Hesychastes bei der Wiederbelebung des Mönchslebens auf dem Heiligen Berg. Joseph wurde dort 1921 Mönch, in einer Periode des allgemeinen geistigen Verfalls im griechisch-orthodoxen Raum. Seine geistige Entwicklung, basierend auf der Grundlage der ost-asketischen Tradition, hat viele dazu bewogen, als Mönche zu leben. Diese gründeten in der Folge Bruderschaften, die sich auf den zahlreichen Klöstern auf dem Heiligen Berg, in Griechenland und auch im Ausland verteilt haben. Es wurde errechnet, dass auf die geistigen Wurzeln des Geron Joseph des Hesychasten direkt oder indirekt mehr als 1000 Mönche und Nonnen zurückgehen.

Das nächste Kapitel trägt die Überschrift „Erinnerungen an den Gerontas Sofronios" und hat einen besonders persönlichen Charakter. Es ist vielleicht der einzige veröffentlichte Text von Prof. Mantzaridis, in dem er in der ersten Person erzählt. Während der letzten zwei Jahrzehnte seiner akademischen Tätigkeit betonte der Vf. besonders die Bedeutung des Werkes und der Persönlichkeit des Geron Sofronios für die wissenschaftliche orthodoxe Theologie. Ein großer Teil seines schriftlichen Werkes sowie auch der Magister- und Doktorarbeiten, die er betreute, sind der Studie der empirischen Theologie von Sofronios gewidmet[11]. In diesem Kapitel unterstreicht der Vf. den ökumenischen Charakter der Theologie und Persönlichkeit des Geron Sofronios, wie er ihn persönlich erlebt hat.

Das zwölfte Kapitel handelt von der Frage der Dialektik der menschlichen Freiheit. Die Wichtigkeit dieser Frage ist zeitlos, bleibt aber auch gleichzeitig weiter aktuell. Als Leitidee betont der Vf., dass die Freiheit nicht aus der anonymen Gesellschaft, sondern aus den Individuen hervorgeht. Freie oder unfreie Individuen gestalten freie oder unfreie Gesellschaften. Die Freiheit des Menschen ist relativ. Nur der ewige Gott, der den Grund seiner Existenz in sich trägt, ist absolut frei. Die Freiheit des Menschen wird in dem Grade absolut, in dem sie an der Freiheit Gottes teilhat.

Die rasche Entwicklung der Technologie und ihre breite Anwendung haben viele ethische Probleme in der heutigen Zeit verursacht. Mit vielen von ihnen, z.B. mit der Umweltzerstörung, hat sich auch Prof. Mantzaridis wissenschaftlich beschäftigt[12]. Ein relevanter Bereich, der ihn in den letzten zehn Jahren besonders beschäftigt hat, ist die Bioethik. Bioethische Fragen sind mit anthropologischen Fragen unmittelbar verknüpft. Im 13. Kapitel versucht Prof. Mantzaridis eine kritische Darstellung der Prinzipien der zeitgenössischen Bioethik. Seine Kritik basiert auf der orthodoxen

[11] *Archimandrit Zacharias Zacharos*, Ἀναφορά στήν θεολογία τοῦ Γέροντος Σωφρονίου, Essex, Grossbritannien 2000. *Nikolaos Koios*, Θεολογία καί Ἐμπειρία κατά τόν Γέροντα Σωφρόνιο, Heiliges Kloster Vatopediou: Berg Athos 2007.

[12] *Georg Mantzaridis*, Die empirische Theologie in der Ökologie und der Politik, Thessaloniki 1994.

Theologie und insbesondere auf der orthodoxen Anthropologie. Er kritisiert die oberflächliche Behandlung von bioethischen Fragen und betont die Notwendigkeit einer umfassenderen Betrachtung. Dieses Kapitel bildet eine Zusammenfassung der orthodoxen Haltung gegenüber bioethischen Problemen.

Die letzten fünf Kapitel des Buches konzentrieren sich auf grundlegende Elemente des orthodoxen geistigen Lebens, worüber Prof. Mantzaridis bereits ein Werk verfasst hat[13]. Er beginnt mit den grundlegendsten Elementen und kommt nach und nach zu den komplexeren. So handelt das 14. Kapitel von dem anthropologischen Fundament der pastoralen Theologie und trägt den Titel „Beichte und Vergebung". Ziel der pastoralen Theologie ist die Heilung des Menschen und seine persönliche Vervollkommnung. Die Regeln der Kirche sind aus der Notwendigkeit, mit bestimmten Problemen fertig zu werden, hervorgegangen. Jedoch besteht immer noch die Gefahr, dass sie in einer juristischen oder pietistischen Art und Weise interpretiert werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, wendet die Orthodoxe Kirche das Prinzip der Ökonomie an, ohne den Inhalt ihrer Regeln zu verletzen.

Das nächste Kapitel (Nr. 15) handelt vom geistigen Kampf, der für einen Christen sein ganzes Leben lang andauert. Er findet primär im Herzen statt und hat die Reinigung von den Sünden zum Ziel. Es wird darauf hingewiesen, dass die weltliche Moral, von Genuss und körperlichem Wohlbefinden geprägt, die Durchführung des geistigen Kampfes für den heutigen Menschen besonders schwer macht.

Das Schweigen, als Element des geistigen Lebens, ist das Thema des 16. Kapitels. Das Schweigen ist keine Schwäche, sondern Kraft für den Gläubigen. Gott offenbart sich nicht nur durch die Sprache, sondern auch durch das Schweigen. Viele Heilige pflegten zu schweigen. Insbesondere wird das Schweigen als notwendiges Element des Mönchslebens dargestellt. Das Schweigen bedeutet auf keinen Fall Untätigkeit, sondern intensivste Aktivität im Geiste. Heilige, die das Schweigen übten, waren z.B. die Jungfrau Maria, der Heilige Gregorios der Theologe, der Heilige Gregorios Palamas u.a. Natürlich hat das Schweigen nur dann einen Sinn, wenn es dem Willen Gottes und nicht dem menschlichen Egoismus dient. Es besteht die Gefahr, dass man schweigt, um die eigene Boshaftigkeit zu verschleiern.

Das 17. Kapitel beschreibt die Reinheit des Herzens als Ziel der orthodoxen Askese. Reinheit des Herzens bedeutet Reinheit des ganzen menschlichen Wesens. Die Reinheit kann man im harten Kampf gegen die Sünde und mit der Gnade Gottes erreichen. Christus selbst hat die, die reinen Herzens sind, selig gepriesen und versprochen, dass diese Gott sehen werden. Die Reinheit des Herzens ist nicht eine separate Tugend, sondern umfasst alle Tugenden. Die Reinheit besitzt auch eine soziale Dimension: wenn der Mensch innerlich rein ist, sieht er genauso seine Mitmenschen, die Gesellschaft und auch die Schöpfung.

Im letzten Kapitel wird betont, dass die Heiligkeit Ziel des menschlichen Lebens ist. Nur Gott ist von Natur aus heilig. Der Mensch kann auch heilig werden in dem Grade, wie er mit Gott kommuniziert. Jedoch ist die Heiligkeit eine hauptsächlich ontologische Größe, obwohl sie eine ethische Lebenshaltung voraussetzt. Sie beginnt mit der Taufe, die den Menschen in eine neue Lebensform einführt. Die Heiligkeit ist Bestandteil und gleichzeitig Existenzgrund der Kirche selbst. Die Kirche ehrt all

[13] *Georg Mantzaridis*, Orthodox Spiritual Life, Brookline Massachusetts 1994.

diejenigen Persönlichkeiten, die von Gott zu Heiligen berufen wurden und ihren persönlichen Willen dem Willen Gottes unterwarfen, und macht sie für den Menschen zu Vorbildern. So erklärt sich die besondere Stellung, die die Gottesmutter im kirchlichen Leben einnimmt, wie auch die der anderen Heiligen als Nachahmer des Lebens Christi.

Die kurze Darstellung der „Wanderung" versteht sich nicht als Ersatz für das Buch von Prof. Mantzaridis, sondern als Motivation zum weiteren Studium seines Gesamtwerkes. Es wäre wünschenswert, dass die „Wanderung durch die theologische Anthropologie" ins Deutsche übersetzt würde. Dies würde zum besseren Verständnis der orthodoxen Theologie entscheidend beitragen.

Nikolaos Koios, München

Florian Schuppe, Die pastorale Herausforderung – Orthodoxes Leben zwischen Akribeia und Oikonomia. Theologische Grundlagen, Praxis und ökumenische Perspektiven, (Das östliche Christentum 55), Würzburg: Augustinus Verlag 2006, 676 S., EUR 45,- (ISBN 3-7613-0211-8)

In seiner Arbeit, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät München (Betreuer H. Döring, Vl. Ivanov) als Dissertation angenommen wurde, setzt sich Florian Schuppe das Ziel, den Gegensatz zwischen der strengen Wahrung tradierter Vorschriften und dem flexiblen Umgang derselben im Hinblick auf konkrete Situationen zu untersuchen. Dabei soll das Spannungsverhältnis der beiden Komponenten, besonders unter Berücksichtigung theologischer Grundlagen und orthodoxer Seelsorgepraxis, erforscht werden, um so die Chancen und Herausforderungen für eine Arbeit in der Ökumene aufzeigen zu können. In diesem viel beachteten Buch zum Stand der Dinge in der Behandlung des grundlegenden kirchenrechtlichen Begriffes der Oikonomia weist Schuppe auf eine der heute zentralen erkenntnisleitenden Fragestellungen der Orthodoxen Theologie insgesamt hin.

Der erste Teil (S. 31-345) des Buches erklärt die theologischen Grundlagen von Akribeia und Oikonomia in einer Gegenüberstellung. So versucht Schuppe in einem ersten Kapitel die beiden Begriffe sprachlich abzugrenzen (S. 31-41), um dann in einem zweiten Kapitel den theologischen und geschichtlichen Kontext der Entstehung beider Prinzipien darzustellen. Dabei geht er auf etymologische, vorchristliche und biblische Aspekte ein (S. 42-110). Das dritte Kapitel beleuchtet nun die Ausformung der gegensätzlichen Begriffspaare in Theologie und Geschichte, angefangen bei den Vätern, derer Rezeption in den Kanones der Orthodoxen Kirche, das jeweils unterschiedliche Verständnis im Byzanz des 9. und 10. Jh.s, nach dem Schisma zwischen Ost und West bis ins 18. Jh. und schließlich in der Zeit nach dem 18. Jh. (S. 111-195). Im vierten Kapitel folgen dann theologische Ansätze des Verhältnisses der beiden Prinzipien. Es kommen griechisch-orthodoxe Theologen (wie H. S. Alivisatos, H. Kotsonis, P. Rodopoulos, G. Mantzaridis, P. Boumis, A. Kallis), russisch-orthodoxe Theologen (wie G. Florovsky, J. Meyendorff, P. L'Huillier) und rumänisch-orthodoxe Theologen (wie D. Stăniloae, L. Stan, Ch. Gheorghescu) zu Wort (S. 196-321).

Schließlich folgt in einem fünften Kapitel die Zusammenfassung der bisherigen Überlegungen über das Gegenüber von Akribeia und Oikonomia (S. 322-345). Zu kritisieren sind vielleicht die manchmal sehr ausführlichen Lebensläufe der verschiedenen orthodoxen Gelehrten, die dem eigentlichen Thema der Arbeit sehr wenig dienen.

Der zweite Teil der Dissertation beschäftigt sich nun mit der praktischen Anwendung der beiden Grundprinzipien in der orthodoxen Seelsorgepraxis und deren Vorkommen in neueren orthodoxen Dokumenten (S. 347-463). Das erste Kapitel widmet sich ganz der Praxis, dabei werden Buße und Beichte, Fastenpraxis und Ehepastoral gesondert behandelt, ehe eine Zusammenfassung des Spannungsverhältnisses von Akribeia und Oikonomia in der orthodoxen Seelsorge das Kapitel abschließt (S. 347-415). Das zweite Kapitel zeigt auf, wie sich eben dieses Spannungsverhältnis in ausgewählten Texten über den Vorbereitungsprozess auf das ‚Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche' darstellt (S. 416-463).

Die massiven Schwierigkeiten der Anwendung des Prinzips der Oikonomia in der Rechtssprechungspraxis der Kirchengerichte in den orthodoxen Ländern, sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart, bleiben in Schuppes' Buch gänzlich außer Acht. Die Oikonomia dient zweifellos der pastoralen und seelsorgerlichen Praxis in den orthodoxen Ländern, sie bleibt aber das Gegenstück zur Rechtsklarheit und -sicherheit im kirchlichen Bereich. Das gleiche Recht wurde und wird in den verschiedenen Orten und Zeiten sehr unterschiedlich angewendet und war und ist ein flexibles Instrument in den Händen des jeweiligen Anwenders, in der Regel des Bischofs und der Bischofssynoden. Die Rechtswissenschaft sieht dies als Ursache der massiven Schwierigkeiten der kirchlichen Gerichtspraxis und als Überbleibsel des byzantinischen Rechtsdenkens und erkennt darin eine gewisse Unterentwicklung im Rechtsdenken. Die Behandlung des Themas ohne die rechtswissenschaftlichen Theorien der Gegenwart und der Praxis der Kirchengerichte ist und bleibt wohl auch ein Hauptmanko des vorliegenden Bandes insgesamt. Der Vf. sammelt letztlich zwar aktuelle Beiträge zur Oikonomia aus verschiedenen theologischen Kontexten, jedoch keine übergreifenden analytisch fruchtbaren Ergebnisse der weltlichen Rechtswissenschaft und Rechtsgeschichte, die zu einem besseren Verständnis des Begriffes sowie seiner Anwendung in der heutigen kirchengerichtlichen Praxis in den jeweils einzigartigen Kontexten beitragen könnten.

Im dritten Teil geht Schuppe nun auf die Relevanz des Themas für eine Begegnung im ökumenischen Kontext ein. Wichtige Anwendungsbereiche des Gegensatzes der beiden Prinzipien, z.B. als Mittel der Anerkennung heterodoxer Sakramente bei einem Übertritt zur Orthodoxie, als Mittel der Zulassung gemischtkonfessioneller Ehen, als Mittel der Zulassung ökumenischer Gottesdienste oder als Mittel der Zulassung Heterodoxer zur Eucharistie, stehen in einem ersten Kapitel zur Diskussion (S. 466-534). In einem zweiten Kapitel wird über die Verwendung des Begriffspaares in konkreten ökumenischen Gesprächen mit der Orthodoxie reflektiert. Es wird dabei jeweils exemplarisch ein negatives Beispiel (der Dialog zwischen der Anglikanischen und der Orthodoxen Kirche) und ein positives Beispiel (der nordamerikanische orthodox/ römisch-katholische Konsultationsprozess) herausgegriffen (S. 535-564). Im

letzten Kapitel werden schließlich die Notwendigkeiten der Wissensvertiefung, der Abgrenzung und der Problemdifferenzierung als Herausforderungen benannt, um das Gegenüber von Akribeia und Oikonomia zu einer Chance für die Begegnung mit der Orthodoxie werden zu lassen. Der Vf. untersucht, wo die Grenzen der Orthodoxen Kirche liegen, und behandelt die Frage, was es bedeutet, wenn konservative Kreise betonen, mit den anderen Konfessionen sei gemeinsames Beten höchstens gemäß der Oikonomia möglich (S. 565-587). Nach einem Exkurs zur römisch-katholischen Perspektive wird eigens noch einmal auf die Chancen der Begegnung eingegangen. Es folgt das abschließende Resümee zum Gegenüber von Akribeia und Oikonomia als Grundhaltung orthodox-kirchlichen Handelns.

Der vierte Teil stellt den Anhang dar und bietet im Buch verwendete Quellentexte an (S. 611-644). Es folgt ein fünfter Teil, der das Abkürzungs- und Literaturverzeichnis enthält (S. 645-676).

Die Publikation vermittelt dem Leser einen guten, umfassenden und wissenschaftlichen theologischen Überblick über die Deutung der Begriffe Oikonomia und Akribeia und ihrer seelsorgerlichen Bedeutung in der Pastoralpraxis. Obwohl der Autor ein römisch-katholischer Theologe und Pastoralassistent ist, gelingt es ihm zu verdeutlichen, dass die Orthodoxie und ihre Rechtsanwendung keineswegs allein von uralten und strengbewahrten Traditionen und Kulturformen geprägt ist und nicht so verstanden werden darf.

Anargyros Anapliotis, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Neues Internet-Forum zur Orthodoxie

Unter der Adresse http://orthodoxes.forum-on.de ist ein neues Internet-Forum zur Orthodoxie für den deutschsprachigen Raum zugänglich. Das Forum enthält schon über dreißig Einzelforen mit Nachrichten aus der Orthodoxen Kirche in Deutschland und der Welt sowie Diskussionen zu Themen der Spiritualität, der Liturgie und der Theologie. An der Diskussion beteiligen sich Laien wie Geistliche aus verschiedenen orthodoxen Diözesen Deutschlands. Verantwortlicher der Internet-Seite ist **Milomir Bilbija.**

Gemeinsame Vertretung für orthodoxe Christen in der Schweiz

Am 28. November 2006 haben acht orthodoxe Kirchengemeinden in Zürich die „Arbeitsgemeinschaft orthodoxer Kirchen in der Schweiz" (AGOK) gegründet. Proklamiertes Ziel der AGOK ist es, den rund 150.000 orthodoxen Christen der Schweiz eine gemeinsame, starke Stimme zu geben, um ihre Anliegen in der Öffentlichkeit zu vertreten. Ferner sollen Beziehungen zu den Behörden, den anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften sowie kulturellen Institutionen auf- und ausgebaut und der Zusammenhalt zwischen den verschiedenen orthodoxen Kirchenfamilien gefördert werden. Die Gründungsgemeinden aus den Kantonen Aargau und Zürich gehören der armenischen, äthiopischen, indischen, koptischen, rumänischen, russischen, serbischen und syrischen Orthodoxie an. Die Arbeitsgemeinschaft hat alle christlich-orthodoxen Kirchengemeinden und auch orthodoxe Einzelpersonen in der Schweiz und Liechtenstein zum Beitritt und zur Mitarbeit eingeladen. Kirchengemeinden aus den Kantonen Basel-Stadt, Bern und Luzern bekundeten bereits ihr Interesse an einer Zusammenarbeit. Die orthodoxen Kirchengemeinden werden in der Schweiz staatskirchenrechtlich nicht anerkannt, sondern leben als privatrechtliche Einrichtungen. Für ihre Gottesdienste werden ihnen vielerorts Kirchengebäude traditioneller schweizerischer Kirchen zur Verfügung gestellt. Zum Gründungspräsidenten wurde der orthodoxe Theologe und Kirchenpublizist **Dr. Heinz Gstrein** (Erlenbach, Kanton Zürich) gewählt. Zu den ersten Aufgaben der AGOK zählen die Erwirkung einer Aufenthaltsgenehmigung für den rumänischen orthodoxen Pfarrer von Zürich sowie die Bereitstellung eines Gottesdienstraumes für die äthiopische Gemeinde im Züricher Opfikon. (*Orthodoxie Aktuell* 1-2 [2007] 27f.)

Orthodoxe Kirche in Deutschland im Spiegel der Statistik

Die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD), der Verband aller orthodoxen Diözesen des Landes, hat die neuesten statistischen Zahlen zur Orthodoxie in Deutschland zum 1. Dezember 2006 bekannt gegeben. Danach gibt es in Deutschland derzeit 394 Gemeinden und feste Gottesdienststätten, die von 268 Geistlichen (zehn Bischöfen, 220 Priestern, 26 Diakonen und acht Hypodiakonen) betreut werden. Größtes Bistum mit 168 Gemeinden und Gottesdienststätten und 69 Priestern für rund 400.000 Gläubige ist weiterhin die griechisch-orthodoxe Metropolie von Deutschland. Zahlenmäßig bedeutend sind auch die Berliner Diözese der russischen orthodoxen Kirche mit 180.000 Gläubigen, die serbische Diözese für Mitteleuropa mit 280.000 Gläubigen und die rumänische Metropolie für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, die in Deutschland rund 300.000 Gläubige zählt. Kleinere Diözesen in Deutschland sind die Metropolie von West- und Mitteleuropa der griechisch-orthodoxen Kirche von Antiochia (rum-orthodox) mit 13.000 Gläubigen, die bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa mit 60.000 Gläubigen und die westeuropäische Diözese der georgischen orthodoxen Kirche mit 10.000 Gläubigen. Kleinstes Bistum ist das Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa mit 180 Gläubigen. In den letzten fünf Jahren ist die Zahl der Gemeinden von allen orthodoxen Diözesen in Deutschland von 318 auf 394 gestiegen, die der Priester von 193 auf 220. Das seit 1990 verstärkte Wachstum beruht weitestgehend auf der Zuwanderung aus den Ländern des ehemaligen kommunistischen Machtbereichs. Die Statistik der KOKiD zeigt auf, dass die regionale Verteilung der orthodoxen Gemeinden sehr unterschiedlich ist: Die meisten Gemeinden gibt es in München (14), gefolgt von Berlin (10), Stuttgart und Düsseldorf (9), Köln und Nürnberg (7), Frankfurt am Main und Karlsruhe (6) sowie Hamburg, Hannover, Ulm und Regensburg (5). (*Orthodoxie Aktuell* 1-2 [2007] 30; *Andreas Bote* [05.2007] 6-7)

Orthodoxie in Asien

In Asien erfreut sich die Orthodoxie zunehmender Beliebtheit. Das Ökumenische Patriarchat betreibt dort Mission. Die entstehenden Kirchen werden zudem von Griechenland aus unterstützt und arbeiten zum Teil auch eng mit der russischen orthodoxen Kirche zusammen. Bisher entstanden Kirchen in Indien, Südkorea, Indonesien, auf den Philippinen, in Taiwan, Pakistan, Singapur, Hongkong und Thailand. Der Metropolit von Korea, **Sotirios Trabas**, zählt in seinem Land bereits 3.000 orthodoxe Christen zu seiner Kirche. Das ist eine beträchtliche Zahl, bedenkt man, dass Trabas bis 1980 der einzige griechisch-orthodoxe Priester in Asien war. Die Evangelische Kirche, die in Korea 9 Millionen Mitglieder zählt, und die Katholische Kirche mit ihren 5 Millionen Mitgliedern können dagegen auf eine lange Tradition der Mission in Asien zurückblicken. (*KNA-ÖKI* 5 [16.01.2007] 10)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Ökumenischer Patriarch verurteilt „religiösen Fanatismus"

Im September 2006 fand in der kasachischen Hauptstadt Astana der zweite Interreligiöse Weltkongress statt. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** hielt eine Rede über religiösen Fanatismus und verurteilte diesen. Religiös begründete Auseinandersetzungen machten die dunkelsten Seiten des Menschen sichtbar, so der Ehrenprimas der Weltorthodoxie. An die christlichen, jüdischen, muslimischen, buddhistischen und taoistischen Spitzenvertreter appellierte er, „in jedem Gotteshaus der Welt den Wert von Respekt und Versöhnung" zu lehren. Ziel des Kongresses war der Entwurf einer „Roadmap" zur Überwindung von Fundamentalismus und den implizierten interreligiösen Auseinandersetzungen. Teilnehmer waren u.a. Kardinal **Roger Etchegaray** für die Römisch-katholische Kirche, Scheich **Abdullah Al-Turki** (Saudi-Arabien) als Generalsekretär der „Muslim World League" und der sephardische Großrabbiner **Shlomo Amar** (Israel) für das Judentum. (*KNA-ÖKI* 38 [19.09.2006] 2)

Europäische Menschenrechtskonvention nicht verletzt

Der Vizepräsident des europäischen Parlaments **Mario Mauro** nahm zu den Vorwürfen Stellung, dass die Orthodoxe Kirche die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau nicht beachte, indem sie Frauen den Zugang zu dem heiligen Berg Athos verwehrt. Mauro erklärte, dass seiner Meinung nach dieses Verbot, das der Ruhe der Mönche dient, keineswegs die Europäische Menschenrechtskonvention verletze. (*Anaplasis* 426 [2006] 188)

Das Schicksal der Theologischen Hochschule von Chalki

Von 1844 bis 1971 war das Dreifaltigkeitskloster auf der Insel Chalki im Marmara-Meer Sitz der Theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Das Kloster war von Patriarch **Germanos IV.** gegründet worden. Der heutige Gebäudekomplex ist ein Bau aus dem Jahr 1896 und war ein Geschenk des griechisch-serbischen Großkaufmanns **Paulos Stefanović** an das Patriarchat. 1971 erließ die türkische Regierung ein Gesetz, welches allen privaten religiösen Hochschulen die Lehrtätigkeit untersagte. Seitdem bemühen sich die Patriarchen um die Wiedereröffnung – bislang jedoch ohne Erfolg. Seit 1985 befindet sich in dem Kloster ein Gymnasium für die griechische Minderheit. Dieses steht aber unter der strengen Kontrolle eines türkischen Vizedirektors. In den verlassenen Hörsälen hängen Bilder von Kemal Atatürk, der „Marsch der Unabgängigkeit" sowie eine Erklärung darüber, warum es „ein Glück ist, Türke zu sein". Politischer Druck aus den USA und der EU führte dazu, dass türkische Stellen die Wiedereröffnung in Aussicht stellten. In einer Resolution forderten die USA 1998 ausdrücklich die Wiedereröffnung von Chalki und bei seinem Aufenthalt in der Türkei 1999 besuchte Bill Clinton die Insel. Auch in dem aktuellen EU-Fortschrittsbericht, der über die EU-Beitrittsverhandlungen mit der Türkei Auskunft gibt, wird die Wiedereröffnung gefordert. Ein liberaler Gesetzesentwurf über die Minderheitenschulen fand im Parlament zu Ankara keine

Mehrheit. Das schließlich im Herbst 2006 verabschiedete Gesetz verbietet ausländischen Schülern den Besuch von Minderheitenschulen in der Türkei. Auch Hochschulen für Minderheiten sind verboten. Die Wiedereröffnung von Chalki ist seitdem in weite Ferne gerückt. Die Zahl der Christen in deren ursprünglichem Heimatland, der heutigen Türkei und besonders auch in Konstantinopel, geht indes weiter dramatisch zurück. Die Idee eines neuen Amtssitzes und einer neuen theologischen Hochschule in der Diaspora weist Patriarch **Bartholomaios I.** aber vehement zurück. „Gott will von uns, dass wir bleiben. Wenn er einmal etwas anderes will, wird er es uns zeigen", lautet seine Antwort. (*KNA-ÖKI* 48 [28.11.2006] 6)

Ökumenischer Patriarch spricht bei Weltkongress in Paris

Am 2. und 3. Februar 2007 nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** auf Einladung des französischen Präsidenten **Jacques Chirac** in Paris an der Weltkonferenz über „Ecological governance" teil, die unter dem Titel „Bürger der Erde" in der französischen Hauptstadt stattfand. Der Patriarch hielt bei der Weltkonferenz eine Festrede. Aus diesem Anlass fand in der orthodoxen Kathedrale Saint-Etienne eine Doxologie statt. Von Paris aus reiste Bartholomaios I. nach Genf weiter. Dort zelebrierte er am Sonntag, dem 4. Februar 2007 in der Kirche Saint-Paul des orthodoxen Zentrums von Chambésy einen feierlichen Gottesdienst zum 25jährigen Jubiläum der schweizer Metropolie des Ökumenischen Patriarchats. (*Episkepsis* 671 [28.02.2007] 5-22]

Patriarch Bartholomaios erhält Kardinal-König-Preis 2007

Am 13. März 2007 wurde Patriarch **Bartholomaios I.** im Wiener Stephansdom in Anwesenheit aller österreichischen Bischöfe der Kardinal-König-Preis 2007 verliehen. Das Kuratorium der Stiftung „Communio et Progressio" unter dem Vorsitz des steirischen Diözesanbischofs **Egon Kapellari** würdigte mit diesem Preis „eine Persönlichkeit von europäischem Format, die in beeindruckender Weise wichtige Impulse zur christlichen Ökumene und zum Religionsfrieden im zusammenwachsenden Europa sowie beispielhafte ökologische Initiativen zur Bewahrung der Schöpfung gesetzt hat". Bartholomaios erinnerte in seiner Dankesrede an das Wirken des vor drei Jahren verstorbenen Kardinals Franz König. Er hatte als erster Kardinal nach vier Jahrhunderten und als Vertreter von Papst Johannes XXIII. dem damaligen Ökumenischen Patriarchen Athenagoras einen Besuch abgestattet. Sein Name bürge seitdem für den Anfang und die Fortsetzung der „geschwisterlichen Beziehungen zwischen unseren Schwesterkirchen", so Bartholomaios. Besonders betonte der Ökumenische Patriarch die Pflicht der christlichen Kirchen zur Wiederherstellung ihrer vollen Einheit. „Wir haben keine Alternative", sagte das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie und würdigte in diesem Zusammenhang Papst Benedikt XVI., der ebenso immer wieder das wichtige Anliegen der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit hervorhebe. Gemeinsam müssten die christlichen Kirchen den interreligiösen Dialog führen. Mit Spannung erwarte er bereits die Dritte Europäische Ökumenische Versammlung im September 2007 in Hermannstadt/Sibiu (Rumänien). (*KNA-ÖKI* 5 [30.01.2007] 12; 12 [20.03.2007] 2; *Orthodoxie Aktuell* 3 [2007] 19)

2. Patriarchat von Alexandrien

Äußere Mission in Tansania

Im Jahr 2006 entstanden in Tansania drei neue orthodoxe Kirchen sowie der erste orthodoxe Kindergarten. In Nzihi, Magubike und Nyamihuy wurden mit Hilfe von Spenden Grundstücke für diesen Zweck gekauft. Die Arbeiten zur Errichtung der Kirchen Johannes des Täufers, der Heiligen Sophia und des Hl. Basileios kommen schnell voran, so dass diese Einrichtungen bald zur Verfügung stehen werden. (*Christianki* 737 [2006] 5)

Patriarch Alexandriens segnet ein neues Kloster in Südafrika

Am 21. Januar 2006 besuchte der Patriarch **Theodoros III.** von Alexandrien und ganz Afrika mit seiner Delegation das Kloster der Heiligen Nektarios und Nikolaos in Südafrika. Nach der Liturgie sprach der Patriarch über die Geschichte des orthodoxen Mönchtums sowie über die Gaben des geistlichen Lebens im Kloster. Außerdem munterte er alle Anwesenden dazu auf, die neue Gemeinde mit allen Mitteln zu unterstützen. In Zukunft soll auch eine Klinik für Drogenabhängige in der Nähe des Klosters aufgebaut werden. (*Pantainos* 98 [Nov.-Dez. 2006] 442-443)

Weltkonferenz der Religionen in Assisi

Vom 3. bis 5. September 2006 fand die jährliche „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" in Assisi (Italien) statt. Das Thema der Konferenz war: „Für eine friedliche Welt. Religionen und Wissenschaften im Dialog". Das Patriarchat von Alexandrien hatte 1993 zum ersten Mal teilgenommen; damals schickte es einen Vertreter zur Konferenz in Brüssel. Die Begegnungen fordern den Dialog zwischen den Religionen, auch zwischen Religion und Wissenschaft, damit die Völker in Frieden leben können. (*Pantainos* 98 [Nov.-Dez. 2006] 432-433)

Historische Begegnung zwischen den Patriarchen Theodoros III. und Schenouda III.

Am 25. Dezember 2006 besuchte der koptische Papst-Patriarch **Schenouda III.** auf Einladung des Patriarchats von Alexandrien die frisch renovierte Nikolauskirche in Kairo. Nach der orthodoxen Weihnachtsliturgie tauschten die beiden Kirchenoberhäupter Geschenke aus und äußerten ihren tiefsten Wunsch nach Weltfrieden. Durch diese Begegnung wurde die vorzügliche Zusammenarbeit der beiden Patriarchate wiederholt bestätigt. Anwesend in der Liturgie waren auch Vertreter des ägyptischen Staatspräsidenten **Hosni Mubarak** und des Innenministeriums des Landes, der griechische Botschafter **P. Vlassopoulos**, Mitglieder der griechischen Gemeinde von Kairo sowie viele orthodoxe Araber. Am darauf folgenden Tag besuchte Patriarch **Theodoros III.** von Alexandrien den koptischen Patriarchen. Gemeinsam unterzeichneten sie eine Erklärung über die Notwendigkeit einer guten Zusammenarbeit zwischen den beiden Kirchen. (*Pantainos* 1 [Nov.-Dez. 2006] 46-48)

Neuer orthodoxer Bischof in Mosambik

Am Sonntag, dem 28. Januar 2007, wurde der erste orthodoxe Bischof von Mosambik, **Theodoros**, eingesetzt. Die Einsetzungszeremonie, die in der orthodoxen Kathedrale des Hl. Erzengels in Maputo stattfand, wurde vom Metropoliten von Zimbabwe, **Georg,** vorgenommen. Anwesend waren der Generalsekretär des Justizministeriums von Mosambik, der russische Botschafter in Mosambik, der griechische Konsul und viele Gläubige. (*Christianiki* 747 [22.03.2007] 5)

3. Patriarchat von Antiochien

Präsident Al-Assad zu Weihnachten im Patriarchat

Am Montag, dem 25. Dezember 2006 nahm Präsident **Al-Assad** an der Weihnachtsfeier im Patriarchat von Antiochien in Alt-Damskus teil. Er tauschte dort Weihnachtsglückwünsche mit den christlichen Ordensmännern und Gläubigen aus. (www.antiochpat.org)

Besuch in London

Der Patriarch von Antiochien **Ignatios** hat vom 10. bis 17. April 2007 London besucht. Während seines Besuches nahm der Patriarch an der Sitzung des Konsultierungskomitees der Balamand-Universität teil und hielt dort eine feierliche Rede. (www.antiochpat.org)

4. Patriarchat von Jerusalem

Anerkennung des Patriarchen Theophilos III. gefordert

Im Mai 2006 war Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem zu Gast beim Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf. Im Anschluss an diesen Besuch forderte dessen Generalsekretär Pfarrer **Dr. Samuel Kobia** mit Schreiben vom 29. September 2006 an den israelischen Premierminister **Ehud Olmert** den Staat Israel eindringlich zu einer Anerkennung des Patriarchen auf: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ruft die Regierung Israels dazu auf, Seine Seligkeit Patriarch Theophilos III. umgehend und ohne Einschränkungen als Primas der griechisch-orthodoxen Kirche von Jerusalem anzuerkennen". Nach geltendem Recht muss die Wahl des griechisch-orthodoxen Patriarchen von Jerusalem von den israelischen, jordanischen und palästinensischen Behörden bestätigt werden. Während sowohl der König von Jordanien als auch die palästinensische Autonomiebehörde die Anerkennung von Patriarch Theophilos unmittelbar nach seiner Wahl aussprachen, hat sich die israelische Regierung bislang geweigert, die im August 2005 erfolgte Wahl des Oberhaupts der größten ÖRK-Mitgliedskirche im Heiligen Land für gültig zu erklären, und hat damit die Kirche daran gehindert, ihren Aufgaben ordentlich nachzukommen. Der Generalsekretär des ÖRK bezeichnete diese Weigerung als eine „ungerechtfertigte Verzögerung" und protestierte auch gegen Israels fortgesetzte Anerkennung des „ordnungsgemäß abgesetzten" früheren Patriarchen **Irenaios**. Diese verstoße laut Kobia gegen die Beschlüsse rechtmäßiger religiöser Vertreter der Kirche in Jerusalem. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2006] 19 f.; *Anaplasis* 426 [2006] 188-189)

Jerusalem: Zeugnis für den Frieden

Die Kirchenführer der orthodoxen, altorientalischen und protestantischen Kirchen riefen beim Weihnachtsempfang des Lateinischen Patriarchats zu einem freundschaftlichen Miteinander und einem glaubwürdigen Zeugnis für den Frieden auf. Der griechisch-orthodoxe Patriarch **Theophilos III.** von Jerusalem betonte die Verantwortung der Christen im Heiligen Land. Zu Weihnachten seien die Augen der Öffentlichkeit besonders auf die Geburtsstätte Jesu und ganz Israel samt seinen Oberhäuptern gerichtet. „Wir müssen deshalb noch mehr gemeinsam Zeugnis geben, besonders mit Blick auf den Frieden, den die Völker hier so sehr ersehnen", sagte der orthodoxe Patriarch. Der Gastgeber, der lateinische Patriarch **Michel Sabbah**, betonte in seiner Antwort die Aufgabe der Kirchen im Heiligen Land, die Pilger an den heiligen Stätten mit einer Atmosphäre des Gebets zu empfangen. Die Pilger dürften von den Unterschieden der Kirchen nicht abgeschreckt werden. „Der Mensch ist wichtiger als der Ort", sagte er, die heiligen Stätten seien für den Menschen da und nicht umgekehrt. (*KNA-ÖKI* 1 [02.01.2007] 1)

5. Patriarchat von Russland

Brand in der Domkirche von St. Petersburg

Am Abend des 1. September 2006 wurden große Teile einer der größten und schönsten Kirchen von St. Petersburg, der Domkirche, ein Raub der Flammen. Nach Angaben der zuständigen Behörden stürzte die Kuppel der Dreifaltigkeitskirche im Zentrum der russischen Stadt ein, die vier kleinen Kuppeln an den Ecken der Kirche wurden schwer beschädigt. Menschen wurden nicht verletzt. Die wertvollen Kunstschätze, darunter Ikonen und Schmuckgegenstände, konnten rechtzeitig und unter Mithilfe von Schaulustigen aus der Kirche geborgen werden. Ausgebrochen sei das Feuer bei Arbeiten auf einem Baugerüst, das wegen Restaurierungsarbeiten die Hauptkuppel umgeben hatte. Der Wiederaufbau der Kirche könne, so ein Behördensprecher, anderthalb Jahre in Anspruch nehmen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2006] 20).

Neuer Vikarbischof von Korsun'

Am 6. Oktober 2006 berief die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche unter dem Vorsitz von Patriarch **Aleksij II.** auf ihrer Sitzung in Moskau Archimandrit **Elisej** (Ganaba) zum neuen Vikarbischof der Diözese von Korsun'. Die Weihe von Archimandrit Elisej fand ebenfalls in Moskau statt. Die Diözese von Korsun' des Moskauer Patriarchats umfasst Frankreich, Spanien, Italien, Portugal, die Schweiz sowie andere Teile Westeuropas. Elisej war bisher Vorsteher der russischen Geistlichen Mission in Jerusalem. Er wird nun den Titel Bischof von Bogorodsk tragen und ist für die Verwaltung der Diözese von Surož (Großbritannien und Irland) zuständig. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2006] 17)

Orthodoxer Religionsunterricht kehrt nach Russland zurück

Für das Schuljahr 2006/2007 wurde der orthodoxe Religionsunterricht als Pflichtfach in vier Schulen Russlands eingeführt. Es handelte sich um die Schulen in

den folgenden Regionen: Belgorod (an der Grenze zur Ukraine), Briank und Kaluga (südwestlich von Moskau) und Smolensk (im Nordwesten Russlands). Die Entscheidung des Kultusministeriums ist tatsächlich ein historisches Ereignis. Jahrzehntelang war der Religionsunterricht in der Sowjetunion verboten, in einigen Fällen wurde er sogar durch den Atheismus-Unterricht ersetzt. Die russische Regierung folgt dem Beispiel anderer orthodoxer, ehemaliger kommunistischer Länder wie Rumänien und Bulgarien oder den slawischen Regionen in F.Y.R.O.M., wo der Religionsunterricht trotz der langen Unterdrückung durch das atheistische Regime wieder eingeführt wurde. (*Ekklesia* 43 [2006] 646)

Orthodoxe Kirche in Grosny wieder geweiht

Die orthodoxe Michaelskirche in der tschetschenischen Hauptstadt Grosny wurde wieder geweiht. Während des Bürgerkriegs in der russischen Teilrepublik war sie völlig zerstört worden. Unbekannte hatten die wertvollen Ikonen gestohlen und Feuer gelegt. Den Weihegottesdienst zelebrierte Bischof **Feofan** von Stawropol und Wladikawkas, zu dessen Eparchie Grosny gehört. Obwohl die Restaurierung noch nicht abgeschlossen ist, wurden erste Gottesdienste bereits sechs Monate zuvor abgehalten. Das Innere der Kirche soll mit Fresken geschmückt werden, die der tschetschenische Vizeministerpräsident **Husein Dschabrailow** gestiftet hat. Der Wiederaufbau sei auch ein Zeichen der Brüderlichkeit zwischen orthodoxen Christen und Muslimen, betonte **P. Warlaam**, der Rektor der Kirche. Viele Muslime hätten durch Spenden und aktive Beteiligung zu dem Wiederaufbau beigetragen. „Das hat bestätigt, dass es keine Mauern zwischen Orthodoxen und Muslimen gibt", so Warlaam. (*KNA-ÖKI* 49 [05.12.2006] 20)

Moskauer Patriarchat und Vatikan: Kontroverse

Das Moskauer Patriarchat beklagte bei einer Zusammenkunft des Klerus in der Erlöserkathedrale der russischen Hauptstadt missionarische Aktivitäten der Römisch-katholischen Kirche innerhalb des Wirkungsgebietes der Orthodoxen Kirche. „Die katholische Mission unter getauften orthodoxen Christen in Russland und anderen Mitgliedsländern der ‚Gemeinschaft unabhängiger Staaten' dauert an – ebenso die extrem unfreundliche Haltung der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche gegenüber der ukrainischen orthodoxen Kirche", so Patriarch **Aleksij II.** In einem Appell an den Vatikan forderte der Patriarch dazu auf, „unfreundliche Aktionen" gegen die orthodoxe Kirche in Russland, der Ukraine und anderen ehemaligen Teilstaaten der Sowjetunion einzustellen. Aleksij II. hofft nun auf entsprechende Maßnahmen durch den Vatikan. Der Vatikan wies jedoch die Vorwürfe zurück, nach denen die Römisch-katholische Kirche in Russland orthodoxe Gläubige abwerbe. In einem Interview mit Radio Vatikan sagte Kardinal-Staatssekretär **Tarcisio Bertone**, die Kirche denke nicht daran, Proselytismus zu betreiben. Zwischen dem orthodoxen Patriarchat von Moskau und dem Heiligen Stuhl bestünden „hinreichend gute" Beziehungen. Mit Patriarch Aleksij II. seien Gespräche im Gang und es gebe einen häufigen Besuchsaustausch. (*KNA-ÖKI* 50 [12.12.2006] 16)

Zuwachs in den USA

In den USA verzeichnet die russische orthodoxe Kirche einen starken Zuwachs. Die mit dem Moskauer Patriarchat verbundene „Orthodox Church in America" zählt heute rund eine Million Gläubige. 1970 hat das Moskauer Patriarchat seinen amerikanischen Kirchengebieten als „Orthodox Church in America" die Autokephalie gewährt. Von den anderen orthodoxen Kirchen wird dieser Schritt bis heute nicht anerkannt. (*Christen heute* 3 [2007] 50)

Zuwachs an Gotteshäusern und Klöstern

Die Anzahl der orthodoxen Gotteshäuser in Russland ist in den vergangenen zwanzig Jahren um fast das vierfache gestiegen. Der Moskauer Patriarch **Aleksij II.** teilte mit, zwischen 1986 und heute sei die Zahl der orthodoxen Kirchen von 6.800 auf 27.000 gestiegen, die Zahl der Klöster wuchs gar von 18 auf 680. Auch die Zahl der Geistlichen, der Mönche und der Nonnen habe sich in vergleichbarem Maße gesteigert. Allein in Moskau gebe es 1.700 Priester und Diakone. Der Patriarch schätzt, dass 60 bis 70 Prozent der 143 Millionen Menschen in der Russischen Föderation Gläubige sind. 80 Prozent der Bevölkerung seien getauft. Einschließlich aller Gebiete außerhalb Russlands zählt die russische orthodoxe Kirche über 150 Millionen Mitglieder. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2007] 14)

Ungarn: Konflikt um orthodoxe Kathedrale

Die russische orthodoxe Kirche verweigerte dem griechischen Staatspräsidenten **Karolos Papoulias** einen geplanten privaten Besuch der griechisch-orthodoxen Mariä-Himmelfahrts-Kathedrale in Budapest. In kommunistischer Zeit war die Kathedrale beschlagnahmt und hernach dem Patriarchat von Moskau übertragen worden. Zuständig für die Gemeinden in Ungarn ist der Wiener russisch-orthodoxe Bischof **Hilarion** (Alfejew). Er hatte für den Besuch des griechischen Staatspräsidenten in der Kathedrale eine Reihe von Bedingungen gestellt. Er sollte unter anderem die bisherigen ungarischen Gerichtsurteile in Sachen Kathedrale anerkennen und die Anrufung des Europäischen Menschenrechtsgerichtshof seitens des Ökumenischen Patriarchats nicht befürworten. Die griechische Botschaft erklärte daraufhin, dass derartige Bedingungen für einen privaten Kirchenbesuch nicht üblich seien. Schließlich wurde der Besuch abgesagt.

Der Wiener griechisch-orthodoxe Metropolit **Michael Staikos**, als Exarch für Ungarn zuständig, betonte, dass die ungarischen Justizbehörden im Laufe der mehrstufigen Gerichtsverhandlungen um die Rückgabe der Kathedrale nach der „Wende" die Probleme nicht tiefschürfend genug geprüft hätten. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel plane daher, den Europäischen Menschenrechtsgerichtshof in Straßburg anzurufen. (*KNA-ÖKI* 16 [17.04.2007] 5)

6. Patriarchat von Serbien

Serbische Ehrung der christkatholischen Lehranstalt der Universität Bern

Am 3. September 2006 verlieh der Bischof der serbischen orthodoxen Diözese von Šabac-Valjevo, **Lavrentije** (Trifunović) der Christkatholischen und Evangelischen

Theologischen Fakultät der Universität Bern den Orden des Hl. Bischofs Nikolaj (Orden Svetog Vladike Nikolaja) für deren „aufopferungsvolle Liebe gegenüber seiner [d.h. der serbisch-orthodoxen] Kirche und dem Werk des Hl. Bischofs Nikolaj". Seit der Errichtung der Lehrstätte im Jahre 1874 haben rund 45 Theologiestudenten der serbischen orthodoxen Kirche an der Christkatholisch-theologischen Fakultät (seit 2001 durch Regierungsbeschluss mit der Evangelisch-theologischen Fakultät fusioniert) kürzere oder längere Studienzeiten verbracht. **Nikolaj Velimirović** (1880-1956) war 1906 einer der Ersten und legte 1908 sein theologisches Doktorexamen an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern ab. Den nun verliehenen Orden nahm der gegenwärtige Vorsteher des Departments für Christkatholische Theologie, Prof. **Urs von Arx**, entgegen. Weitere Empfänger der erstmals an Ausländer verliehenen Auszeichnung waren das St. Tikhon's Orthodox Theological Seminary in South Canaan Pennsylvania (USA) der orthodox Church in America, vertreten durch ihren gegenwärtigen Rektor, Bischof **Tikhon** (Mollard), und **Horst Wrobel**, der Initiator des Wind- und Wassermühlen-Museums in Gifhorn (Deutschland). (*Internationale Kirchliche Zeitschrift* 3 [Juli-September 2006] 155 f.).

Zweite Tagung der jährlichen Sitzung des hl. Konzils

Am 4. Oktober 2006 tagte in Belgrad das heilige Bischofskonzil der serbischen orthodoxen Kirche. Die abschließende Konzilssitzung der zweiten Tagung dieses Jahres fand in Niš statt. Das Hauptthema war erneut die Einheit der Kirche. Das Konzil betonte diesbezüglich die Bereitschaft der serbischen Kirche, „ihren vollen Beitrag zur Überwindung von Problemen, denen die Orthodoxie in der Diaspora begegnet, zu leisten". Den Bericht über die neunte Tagung der Dialogkommission der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche nahm das Konzil dankbar entgegen.

Im Vorfeld des geplanten Referendums über die neue serbische Verfassung hat das Konzil in einer gesonderten Mitteilung die Gläubigen der serbischen Kirche, und alle Bürger Serbiens dazu aufgerufen, sich am Referendum zu beteiligen und die neue Verfassung zu unterstützen. In der neuen Verfassung wird das Kosovo-Metohija-Gebiet als Teil Serbiens bezeichnet, was es nach internationalem Recht auch ist. Gesprächsthema war wiederum das Schisma in F.Y.R.O.M. Die Teilnehmer des Konzils appellierten an die neue Regierung des Nachbarlandes, die politisch motivierte Verfolgung des Erzbischofs **Jovan** (Vraniškovski) von Ohrid und seiner Gläubigen zu beenden. Weitere Themen waren die verfassungsmäßige Position der serbischen orthodoxen Kirche in Serbien und Montenegro, das Verhältnis von Kirche und Bildung und der Lehrplan der serbischen orthodoxen Priesterseminare. Eine Kommission für liturgische Fragen wurde gegründet und ein Literaturpreis auf den Namen des Bischofs Nikolaj (Velimirović) gestiftet. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2006] 14 f.)

Heilige Synode lehnt Ahtisaaris Vorschlag ab

Anfang Februar 2007 hatte der ehemalige finnische Staatspräsident **Martti Ahtisaari** in Belgrad als UNO-Unterhändler für das Kosovo vorgeschlagen, die unter UNO-Verwaltung stehende serbische Provinz Kosovo im Wesentlichen in die Unabhängigkeit zu entlassen. Dieser Vorschlag stieß bei der Heiligen Synode der serbischen orthodoxen Kirche auf erheblichen Widerstand. In einer Stellungnahme lehnt sie die Trennung des Kosovo vom serbischen Staat strikt ab. Zahlreiche Gründe

werden ins Feld geführt: So sei das Gebiet Kosovo-Metohija seit mehr als tausend Jahren von Serben bewohnt gewesen, vor der Zeit der großen Migrationen nach den „Türkenkriegen" im 17. und 18. Jahrhundert sei es sogar vorwiegend von Serben bevölkert gewesen. Außerdem befinde sich der Hauptsitz der serbischen Kirche in dem, im Kosovo-Metohija gelegenen, Patriarchatskloster von Peć. Dort habe auch das mittelalterliche Zentrum des serbischen Staates gelegen. Die Synode wirft Ahtisaari vor, er erkenne nicht „die Gewalt des Rechts, sondern das Recht der Gewalt" an. Nach gültigem internationalem Recht ist die Provinz Kosovo Bestandteil Serbiens. Dieser Status könne nur dann rechtmäßig verändert werden, wenn Serbien zustimme und die serbische Verfassungsordnung geändert werde. Die Heilige Synode appelliert in dem Schreiben an alle Verantwortlichen in der internationalen Gemeinschaft, „Ahtisaari an seinem gefährlichen Vorhaben zu hindern", Serbien den bedeutsamsten Teil seines Territoriums mit Gewalt zu entreißen.

Der serbische orthodoxe Bischof **Artemije** (Radosavljević) von Raška-Prizren und Kosovo-Metohija erklärte, dass die Kosovo-Serben den von Ahtisaari vorgestellten Plan nie akzeptieren würden. „Der Vorschlag ist für uns inakzeptabel, weil er die Trennung Kosovos von Serbien bedeutet; als solcher wird er sowohl von den Kosovo-Serben als auch vom Staat Serbien nie akzeptiert werden". Nur eine Lösung, die durch Dialog und Kompromiss erreicht würde, könne eine dauerhafte Lösung sein. Eine Teilung der Provinz lehnte Bischof Artemije ebenso ab: „Wir sind nicht für die Teilung des Kosovo, weil Kosovo das Herz Serbiens ist". Zugleich betonte Artemije die Kompromissbereitschaft der Serben: „Wir wollen nicht über Albaner regieren. Aber auch nicht einen Teil unseres Territoriums verlieren." (*Orthodoxie Aktuell* 1-2 [2007] 23)

7. Patriarchat von Rumänien

Debatte um die Präsenz der Ikonen in den Schulen

Aufgrund einer Initiative eines Philosophie-Gymnasiallehrers, welcher die Präsenz der Ikonen in den öffentlichen Schulräumlichkeiten als eine Diskriminierung gegenüber den Personen ohne Konfessionszugehörigkeit beurteilte, hat der rumänische Nationalrat für die Bekämpfung der Diskriminierung (CNCD) am 21.11.2006 dem Ministerium für Erziehung und Forschung empfohlen, die Ikonen nur noch während des Religionsunterrichts und in den Religionsunterrichtsräumen zuzulassen. Diese verbindliche Entscheidung hat in der ganzen rumänischen Gesellschaft heftige Einwände hervorgerufen: nicht nur die rumänische orthodoxe Kirche und das römisch-katholische Erzbistum, sondern auch Vertreter der Lehrergewerkschaften, der Schüler und der Zivilgesellschaft haben dagegen stark protestiert. Durch Kommuniqués im Dezember 2006 und Juni 2007 hat das rumänische Patriarchat diese Entwicklung als Gefährdung der religiösen Freiheit in den Schulen kritisiert und die Ikonen in den Schulen als von den Eltern und Schülern erwünschte ethische Lebensmodelle verteidigt. Auch das Ministerium für Erziehung und Forschung beurteilte die Empfehlung des CNCD als übertrieben und undemokratisch und überließ die Entscheidung den Lokalschulen im Einvernehmen mit den Eltern. (www.civicmedia.ro; www.patriarhia.ro)

Neues Kultusgesetz in Rumänien

Im Dezember 2006, also kurz vor dem Eintritt Rumäniens in die Europäische Union, verabschiedete das rumänische Parlament das langersehnte neue Kultusgesetz, das 16 Jahre auf sich warten ließ. Das Gesetz 489/2006 „bezüglich der religiösen Freiheit und des allgemeinen Status der Kulte" sieht vor, dass es in Rumänien „keine Staatsreligion" gibt und betont die Neutralität des Staates gegenüber jeder Glaubensrichtung. Der Prozess der Anfertigung und Verbesserung des Gesetzesprojektes hat 2 Jahre gedauert (2005-2006) und hat die Vorschläge verschiedener internationaler Gremien berücksichtigt. Der Orthodoxen Kirche wird namentlich vom Staat, zugleich mit anderen religiösen Glaubensgemeinschaften, ihre „wichtige Rolle [...] in der nationalen Geschichte Rumäniens und im Leben der rumänischen Gesellschaft" (§ 7.2) anerkannt. Der Staat verpflichtet sich, keine besondere Glaubensgemeinschaft zu favorisieren oder zu diskriminieren, allerdings wird den anerkannten Glaubensgemeinschaften eine Unterstützung in den Tätigkeiten von gemeinnützigem Interesse zugesagt. Das Gesetz sieht sogar vor, dass die staatlichen Behörden mit diesen Glaubensgemeinschaften „Partnerschaftsverträge in den Bereichen von gemeinsamem Interesse, sowie auch Abkommen für die Regelung mancher kultus-traditionsspezifischer Aspekte" abschließen kann (§ 9.5). Die rumänische orthodoxe Kirche hat das neue Gesetz als „europäisch und demokratisch" begrüßt und dabei das Einvernehmen aller in Rumänien anerkannten Glaubensgemeinschaften gegenüber dieser Gesetzesversion betont. (www.patriarhia.ro, www.cultura.ro)

Synodale Kommission zur Erforschung der Kirchengeschichte im Kommunismus

In ihrer Sitzung vom 12.-13. Februar 2007 hat die Hl. Synode der rumänischen orthodoxen Kirche eine Historiker-Kommission ins Leben gerufen, welche in 3 Jahren eine objektive wissenschaftliche Studie über die Lage der rumänischen orthodoxen Kirche in der kommunistischen Zeit erstellen und veröffentlichen soll. (www.patriarhia.ro, www.arhiepiscopia-ort-cluj.ro)

Rumänisches Bistum in Italien

In ihrer Sitzung vom 20./21. Juni 2007 hat die Hl. Synode der rumänischen orthodoxen Kirche die Gründung eines rumänisch-orthodoxen Bistums in Italien beschlossen. Bisher waren die mehr als 1 Million orthodoxen Rumänen in Italien durch den Vikarbischof **Siluan** der Metropolie für Süd- und Westeuropa mit Sitz in Paris betreut worden. Das neue Bistum – welches über 60 Pfarrgemeinden zählt – wird der oben genannten Metropolie eingegliedert. (www.patriarhia.ro; www.mitropolia-paris.ro)

8. Patriarchat von Bulgarien

Religionsgemeinschaften in Bulgarien

In dem neuen EU-Mitgliedsstaat Bulgarien gibt es derzeit 73 registrierte Glaubensgemeinschaften. Die größte Gemeinschaft des Landes ist die bulgarische orthodoxe Kirche mit 3.720 Kirchengebäuden, 1.985 Priestern und mehr als 211 Klöstern. Noch heute gehören der Kirche mit einer über tausend-jährigen Tradition 85

Prozent des bulgarischen Volkes an. Eine Million Menschen zählt die muslimische Minderheit des Landes. Sie wird vorwiegend von der Partei „Bewegung für Rechte und Freiheiten" vertreten. In fast allen Gebieten mit türkischer Mehrheit, besonders in den Bezirken Haskovo und Kardshali, stellt diese Partei auch die lokale Regierung. Auch auf Staatsebene ist die Partei von Bedeutung: Sie stellte bisher in jeder Koalitionsregierung mehrere Minister. Durch die guten Beziehungen zwischen der bulgarischen orthodoxen Kirche und der Islamischen Gemeinschaft können immer wieder zufriedenstellende Ergebnisse für die jeweiligen Minderheiten erzielt werden. Zwei alte bulgarische orthodoxe Kirchen in Istanbul/Konstantinopel und Edirne konnten renoviert werden und bieten jetzt regelmäßig orthodoxe Gottesdienste an. Durch ein Abkommen aus dem Jahr 2004 können junge Geistliche für die bulgarischen Muslime in der Türkei ausgebildet werden. Dadurch konnte eine Radikalisierung der Muslime in Bulgarien verhindert werden. In 18 Synagogen feiern 3.500 Mitglieder der jüdischen Gemeinde ihre Gottesdienste. Während des Zweiten Weltkriegs waren die in Bulgarien lebenden Juden durch den Schutz der geistlichen und geistigen Elite im Lande vor der Deportation in Vernichtungslager bewahrt worden. Während der kommunistischen Herrschaft wanderten jedoch 90 Prozent der bulgarischen Juden nach Israel aus. 2006 wurden 65.000 katholische Christen gezählt. Älteste christliche Minderheit des Landes ist die schon im Mittelalter angesiedelte Armenische Apostolische Kirche mit heute 19 Kirchengebäuden. Derzeit wächst die Anzahl evangelikal geprägter Glaubensgemeinschaften in Bulgarien. Nach einem Dokument des US State-Departments zählen sich derzeit etwa 60.000 Bulgaren zu den verschiedenen Gemeinschaften der aus den USA missionierten protestantischen Christen. Bei ihren Registrierungen in Bulgarien haben diese Religionsgemeinschaften insgesamt 150.000 Mitglieder angegeben. Dazu gehören Methodisten, Pfingstler, Baptisten und Adventisten. (*Orthodoxie Aktuell* 1-2 [2007] 26 f.)

9. Kirche von Zypern

Pavlos bestürzt über Kirchenumbau

In einem Fernsehinterview äußerte der Metropolit **Pavlos** von Kyrenia seine Empörung über den Umbau der hl. Lukas-Kirche in Lapithos auf Zypern zu einer Tanzschule. Pavlos bezeichnete den Umbau als Verletzung der Menschenrechte und Beleidigung des Christentums. Der Metropolit betonte die Wichtigkeit des Glaubens für die Zyprioten und die geschichtliche Kontinuität des Christentums auf Zypern. (*Christianiki* 737 [26. Oktober 2006] 5)

Präsident Papadopoulos trifft Papst Benedikt XVI.

Am 10. November 2006 empfing Papst **Benedikt XVI.** den Präsidenten **Tassos Papadopoulos** von Zypern. In dem Gespräch äußerte sich der Papst erschüttert über die Zerstörung zahlreicher orthodoxer Kirchen im türkisch besetzten Norden Zyperns. Präsident Papadopoulos lud Papst Benedikt XVI. zu einem Besuch auf der Insel ein. Das katholische Kirchenoberhaupt begrüßte die Einladung. (*Zypern Nachrichten* 12 [2006] 4)

Protest gegen Hotel-Pläne

Auf scharfen Protest der zypriotischen Regierung stießen die Pläne der türkischen Besatzungsbehörden, in den Räumlichkeiten des Apostel-Andreas-Klosters ein Hotel mit 120 Betten einzurichten. „Das Kloster ist eine der wichtigsten religiösen Stätten der orthodoxen Kirche Zyperns. Mit der Verwirklichung der Pläne würde der Charakter dieses Meilensteins der zyprischen Kulturgeschichte zerstört werden", heißt es in dem Protestschreiben des Botschafters **Mavroyiannis** der Republik Zypern bei den Vereinten Nationen an Generalsekretär **Kofi Annan**. Der UN-Botschafter verweist in diesem Zusammenhang auf bereits bestehende Restaurierungspläne der orthodoxen Kirche Zyperns, die Eigentümerin des Klosters ist. „Sollten die türkischen Pläne verwirklicht werden, so wäre dies eine Verletzung internationalen Rechts und gleichzeitig ein weiteres Beispiel für den fehlenden Respekt der Türkei vor religiösen Stätten". Mavroyiannis forderte die Vereinten Nationen auf, bei der türkischen Regierung darauf zu drängen, die Pläne aufzugeben. (*Zypern Nachrichten* [12/2006] 3)

Ikonen aus Zypern in Ausstellung über heiligen Nikolaus

Am 6. Dezember 2006 wurde in Anwesenheit des zypriotischen Botschafters in Italien, **Stavros Epaminondas**, in der süditalienischen Hafenstadt Bari eine Ausstellung über den einstigen Bischof Nikolaus von Myra eröffnet. Kunstschätze aus ganz Europa wurden zusammengetragen, um am Festtag des Heiligen präsentiert werden zu können. Darunter auch sieben Ikonen, die den Heiligen darstellen und von Zypern nach Italien verliehen wurden. Es handelte sich um Meisterwerke aus dem 13. bis 16. Jahrhundert. Der Botschafter Epaminondas erinnerte bei dieser Gelegenheit an die systematischen Plünderungen orthodoxer Kirchen und Klöster in den türkisch besetzten Gebieten Zyperns. Dadurch seien wertvolle Ikonen, Fresken und Mosaike kriminellen Banden in die Hände gefallen, ohne dass die türkischen Behörden dagegen vorgegangen wären. (*Zypern Nachrichten* [1/2007] 3)

Kirchengüter entweiht

Kirchen und Klöster in den besetzen Gebieten Zyperns seien entweiht worden. Das berichteten Experten für byzantinische Kunst des Kykko-Klosters im Troodos-Gebirge nach einer Untersuchung von 550 kirchlichen Stätten im besetzten Norden der Insel. So wurden griechisch-orthodoxe Kirchen und Klöster von den türkischen Besatzern ohne Rücksicht auf das christliche Erbe zu Militärlagern, Leichenhallen, Benzin-Depots oder Hotels umfunktioniert. Die enthaltenen Kunstschätze, wie wertvolle Ikonen, wurden großteils geplündert. Nach den Schätzungen der Experten seien 15-20.000 Ikonen entwendet worden, um sie auf dem internationalen Kunstmarkt anzubieten. „Das ist das Werk von gut organisierten Banden", klagte der Archäologe **Charalambos Hotzakoglou** nach dem Besuch. Die Archäologen fordern nun schnelle Maßnahmen und Fördergelder zur Rettung der Kirchen und Klöster, einem unschätzbaren Zeugnis des christlichen Erbes auf Zypern. Die türkischen Behörden sollten sich ein Beispiel am Programm der griechischen zyprischen Regierung nehmen, mit dem der Erhalt und die Renovierung auch der Moscheen in den freien Gebieten sichergestellt werden, so die Archäologen. (*Zypern Nachrichten* [2/2007] 3)

Chrysostomos II. trifft auf Ahmet Yonluer und besucht Nordzypern

Am 8. Januar 2007 besuchten Erzbischof **Chrysostomos II.**, Vorsteher der Kirche von Zypern, und **Ahmet Yonluer**, ein führender Geistlicher der türkischen Zyprioten, gemeinsam die Hala Sultan Tekke, ein wichtiges muslimisches Heiligtum im Süden von Larnaka. Wenige Tage später, am 22. Januar, reiste der Erzbischof nach Famagusta im türkisch besetzten Nordzypern zu einem Gegenbesuch. Er suchte dort unter anderem das zum Museum umgebaute Hl.-Barnabas-Kloster auf. Chrysostomos ist der erste Vorsteher der Kirche von Zypern, der den Norden der Insel besucht, seit dieser 1974 durch die türkische Invasion besetzt worden war. „Wir möchten unsere Entscheidung unterstreichen, dass wir glücklich mit den türkischen Zyprioten zusammen leben können. Dabei betonen wir, dass die Besetzung unseres Territoriums durch die Türkei illegal ist. Aber unser Feind ist Ankara, es sind nicht die türkischen Zyprioten!", sagte Chrysostomos II. Weiterhin fordert er die Rückgabe der Kirchen und Klöster an die Kirche von Zypern. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2007] 14)

10. Kirche von Griechenland

Verbot der Schulbeichte

In Griechenland wurde die bisher übliche orthodoxe Schulbeichte staatlich verboten. Zweimal im Jahr – vor Weihnachten und vor Ostern – pflegten an vielen Orten Griechenlands die orthodoxen Priester in den öffentlichen Schulen die Beichte abzunehmen. Durch den Erlass der griechischen Erziehungs- und Kultusministerin **Marietta Giannakou** wird dies nun untersagt. Schüler, die zur Beichte gehen wollen, könnten das nach wie vor in den örtlichen orthodoxen Kirchen tun. Bisher war es üblich, dass Geistliche auf Einladung des Kollegiums die Schule besuchten. Mit der Abschaffung der Beichte in den Schulen reagierte das Ministerium auf eine Forderung eines Ombudsmannes. Dieser hatte nach Beschwerden antikirchlicher Eltern und Lehrer die Ministerin bereits mehrfach aufgefordert, die Beichten zu untersagen. „Wir haben uns seit Jahren um eine klare Regelung bemüht", sagte Generalsekretär **Grigoris Kalomiris** von der Lehrergewerkschaft. „Die Schule sollte ein Ort sein, wo alle Religionen und nicht nur ein Bekenntnis geachtet werden." Die Heilige Synode der Orthodoxen Kirche kritisierte die Neuerung massiv. Man dürfe Schulkindern nicht ihren „geistlichen Vater" nehmen. Eine „mehr als 200 Jahre alte Tradition wird einfach abgeschafft, ohne die Kirche zu hören". Nach der offiziellen Statistik gehören 97 Prozent der Griechen der orthodoxen Kirche des Landes an. Diese ist auch in der Verfassung als „vorherrschende Religion" verankert. In vielen Schulklassen gibt es infolge der Zuwanderung nach Griechenland immer mehr muslimische Schüler und Kinder. (*Herder Korrespondenz* 10 [2006] 540)

Kirchliches Museum der heiligen Metropolie von Thessaloniki eröffnet

Am 26. Oktober 2006, dem Tag der Verehrung ihres Schutzheiligen Dimitrios, öffneten sich in Thessaloniki erstmals die Pforten des neuen Metropolitanmuseums für Besucher. Die feierliche Eröffnung nahm Staatspräsident **Karolos Papoulias** vor. Das Museum befindet sich im Gebäude der Metropolie und zeigt mehr als 200 heilige Ikonen aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Insgesamt gibt es fünf Bereiche im Museum:

Die Ikone im Leib der Kirche, das Glaubensbekenntnis und die Ikone, die nachbyzantinische Ikonographie, die Kirche des Herrn und der Gläubigen, die heilige Metropolie von Thessaloniki. (*Ekklesia* 43 [2006] 793-794; *Anaplasis* 426 [2006] 177)

Neuer Erzbischof von Kreta gewählt

Nachdem Erzbischof **Timotheos** von Kreta 73-jährig entschlafen war, wurde Metropolit **Eirinaios** (Galanakis) von Chania zu seinem Nachfolger gewählt. Der neue Erzbischof ist ein sehr gut ausgebildeter Theologe. In seiner Gemeinde, in der er dreißig Jahre lang gedient hat, hat er ein bedeutendes pastorales und soziales Werk vollbracht. (*Efimerios* 54 [2006] 8; *Ekklesia* 43 [2006] 642)

Die göttliche Liturgie auf Georgisch in einer Kirche Athens

Erzbischof **Christodoulos** von Griechenland erfüllte den Wunsch hunderter georgischer Mitbürger in Athen nach einer Liturgie in georgischer Sprache, indem er gestattete, dass die Sonntagsliturgie in der Heiligen Panteleimon-Kirche im Stadtgebiet Acharnais einmal im Monat auf georgisch wiederholt wird. Für diese wohlwollende Bestimmung dankte der Botschafter Georgiens in Griechenland, **Zviad Chumburidze**, Erzbischof Christodoulos in einem Schreiben. (*Episkepsis* 665 [30.09.2006] 10)

Johannes Gründel erhält Ehrendoktorwürde

Die Universität von Athen verlieh am 9. Juni 2006 dem emeritierten 77-jährigen Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München, **Johannes Gründel**, die Ehrendoktorwürde. Gründel ist der Athener Universität seit mehr als zwanzig Jahren verbunden. In seiner Ernennung zum Ehrendoktor durch die Athener Universität sieht Gründel eine Bestätigung des großen Interesses für die Erhaltung des orthodoxen Studiengangs in München, wie auch einen Impuls zur Intensivierung des ökumenischen Gesprächs zwischen den großen christlichen Kirchen. Seit dreißig Jahren besteht zwischen den Universitäten Athens und Münchens ein guter Kontakt. Gründel erinnerte daran, dass die Katholisch-Theologische Fakultät zu dieser fruchtbaren und ertragreichen Verbindung mit der Umwidmung des missionswissenschaftlichen Lehrstuhls zu einem Institut für Orthodoxe Theologie einen wichtigen Beitrag geleistet hatte.

* Prof. Dr. theol. **Ioannis Fountoulis** verstarb am 24.01.2007 im Alter von 80 Jahren. Er war 1969-1996 Professor für Liturgik und Homiletik an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki und hat seit 1964 mehrere Artikel für die Zeitschrift „Ephimerios" geschrieben.
Ioannis Fountoulis wurde 1927 auf der Insel Mytilini geboren. Er war Leiter des Instituts des Ökumenischen Patriarchates für patristische Studien, hat neben seiner akademischen Lehrtätigkeit als Hauptorganisator an vielen theologischen Konferenzen teilgenommen und mehrere Artikel über liturgische Themen veröffentlicht. Ioannis Fountoulis war ein zielbewusster, fleißiger Wissenschaftler und Lehrer und auch ein sehr freundlicher Mensch in seinem Umgang mit Studenten und Kollegen. [*Ephimerios* 55 (März 2007) 13]

11. Kirche von Albanien

Ordination des Metropoliten von Gjirokaster

Der neue Metropolit **Dimitrios** (Digmasanis) von Gjirokaster wurde in der Kathedrale des Erzbistums von Tirana ordiniert. Dimitrios stammt aus Griechenland und war zuvor Archimandrit im hl. Katharinen-Kloster auf dem Sinai. (*Anaplasis* 426 [2006] 189)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Finnland

Offizieller Besuch des Erzbischofs von Griechenland in Finnland

Vom 4. bis 8. August 2006 besuchte **Christodoulos**, Erzbischof von Griechenland, die autonome orthodoxe Kirche von Finnland. Er wurde von **Leon**, dem Erzbischof von Finnland empfangen. Während seines Aufenthaltes traf sich Christodoulos mit dem Botschafter Griechenlands, Herrn **Loundras**, dem Präsidenten Finnlands, Herrn **Tarja Halonen**, dem orthodoxen Metropoliten **Ambrosios**, sowie mit Vertretern anderer Religionen. Untergebracht war der Erzbischof im heiligen Kloster der Verklärung Christi in Valamo. (*Ekklesia* 43 [2006] 610- 626; *Anaplasis* 425 [2006] 158)

B. Altorientalische Kirchen

Äthiopischer Patriarch ruft zum Frieden mit Eritrea auf

Der äthiopisch-orthodoxe Patriarch **Abuna Paulos** rief die Christen in Eritrea und Äthiopien zum Friedensdialog auf. „Ich wende mich an Euch alle, damit wir zusammen einen dauerhaften Frieden ausarbeiten können", sagte der Patriarch. Abuna Paulos betonte weiter, er werde seine neue Position als einer der Präsidenten des Weltkirchenrats dazu nutzen, die Beziehungen zwischen den beiden Ländern zu verbessern. Die ehemalige italienische Kolonie Eritrea war 1947 im Rahmen des Friedensvertrages zwischen Italien und den Alliierten in eine Föderation mit Äthiopien gezwungen worden. Aufgrund der Eingriffe in die politischen Rechte der eritreischen Bevölkerung durch Äthiopien und die Annexion 1961 begann ein dreißig Jahre währender Bürgerkrieg. Am 24. Mai 1993 erlangte Eritrea seine Unabhängigkeit. Die Nachbarländer sind sich bis heute nicht über die Grenzführung einig und in den vergangenen Monaten nahmen die Spannungen dramatisch zu. (*Der Christliche Osten* 61 [2006] 299)

Neuer syrisch-orthodoxer Bischof für Deutschland

Am 4. März 2007 wurde der amtierende Patriarchalvikar der syrischen orthodoxen Kirche in Deutschland, **Abuna Dayroyo Hanna Aydin**, im St. Jakob-von-Sarug-Kloster zu Warburg als Bischof für Mitteldeutschland in sein Amt eingeführt. Seine Weihe zum Bischof hatte zuvor in der St. Petrus- und Pauluskirche in Saydnaya in Damaskus (Syrien) stattgefunden. Seit dem Beschluss der syrisch-orthodoxen Synode im Oktober 2006 in Saydnaya ist die syrische orthodoxe Kirche in Deutschland in drei Diözesen eingeteilt: nämlich in die Diözesen Süd (Baden-Württemberg und Bayern), Mitte (Nordrhein-Westfalen und Hessen) und Nord (nördliche Bundesländer und Berlin). Die Gläubigen der syrischen orthodoxen Kirche in Deutschland hatten dieses Vorgehen kritisiert. Sie wünschen sich eine gemeinsame Diözese, so wie sie vor dem Beschluss bestanden hatte. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2007] 8)

Auswanderungswelle aus dem Irak

Von den 1,4 Millionen Christen, die bei der letzten Volkszählung im Jahr 1987 noch im Irak lebten, gibt es heute nur noch 600-800.000. Vorwiegend gehören die Christen der Armenisch-apostolischen und der (unierten) chaldäischen Kirche an. Vor allem Leute mit guter Bildung verlassen das Land, es bleiben die Armen zurück, die sich eine Auswanderung finanziell nicht leisten können. Immer wieder sind Christen Opfer von Mordanschlägen. Zuletzt wurden ein 14-jähriger Junge in Bakuba und ein 22-jähriger in Mossul enthauptet. Ebenfalls in Mossul wurde die Leiche des geköpften syrisch-orthodoxen Priesters **Paul Alexander** aufgefunden. (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2007] 13)

C. Orthodoxie und Ökumene

Wiederaufnahme des Dialogs zwischen Orthodoxer und Römisch-katholischer Kirche

Vom 15. bis 25. September 2006 kam auf Einladung der serbischen orthodoxen Kirche in Belgrad nach sechsjähriger Unterbrechung die Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche zu ihrem neunten Treffen erstmals wieder zusammen. Die von Kardinal **Walter Kasper** und dem orthodoxen Metropoliten **Ioannis Zizioulas** von Pergamon geleitete Experten-Konferenz nimmt den im Jahr 2000 ausgesetzten Dialog zwischen den getrennten Kirchen wieder auf. Zu diesem Neubeginn hatte sich im Dezember 2005 ein gesamtorthodoxes Treffen unter Leitung von Patriarch **Bartholomaios I.** in Istanbul entschlossen.

Thema der Zusammenkunft war ein Text mit dem Titel: „The Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church: Conciliarity and Authority in the Church". Der Text, der bereits 1990 von dem Gemeinsamen Koordinations-Komitee in Moskau vorbereitet worden war, sollte bereits in demselben Jahr bei dem Kommissionstreffen in Freising behandelt werden. Damals wurde jedoch das Thema des Uniatismus aktuell und beherrschte den Dialog. Diesmal wurde das in Moskau vorbereitete Dokument gemeinsam im Geiste einer wahren Verpflichtung auf das Streben nach Einheit untersucht und über das Verhältnis von konziliarer und autoritärer Kirchenleitung auf lokaler, regionaler und universaler Ebene gesprochen.

Eine Gemeinsame Kommission soll bei dem nächsten Treffen im Herbst 2007 einen Entwurf vorstellen, der die vielen Beobachtungen und Kommentare der vergangenen Diskussion mit einbeziehen soll. Beim nächsten, von der Römisch-katholischen Kirche vorbereiteten Treffen soll dieses revidierte Papier diskutiert werden.

In einem Interview mit Radio Vatikan lobte Kurienkardinal Kasper die „brüderliche, positive und konstruktive Atmosphäre", in der das Treffen der Gemeinsamen Kommission für den theologischen Dialog stattgefunden habe. Nach Einschätzung des Kurienkardinals gebe es in dem Diskussionspapier viele gemeinsame Punkte, „aber offensichtlich auch Schwierigkeiten, die gut bekannt sind". Erstaunt äußerte sich Kasper über den öffentlichen Protest des russisch-orthodoxen Bischofs **Hilarion** von Wien und Österreich an dem Treffen. Dieser hatte unter anderem den Ehrenvorrang des Patriarchats von Konstantinopel angefochten. Kasper äußerte die Hoffnung, dass die diesbezüglichen innerorthodoxen Differenzen bis zum nächsten Treffen 2007 überwunden werden.

Der offizielle Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche hatte 1979 begonnen. Bei ihrem bislang letzten Treffen 2000 in Baltimore konnten sich die Mitglieder der Kommission nicht auf ein gemeinsames Schlussdokument zur Frage der mit Rom unierten Kirchen einigen. Erklärtes Ziel der Kommission ist die Wiederherstellung der vollen Kommunion. Die Experten-Kommission besteht aus jeweils dreißig Vertretern beider Kirchen. Auf Römisch-katholischer Seite gehören unter anderen der Wiener Kardinal **Christoph Schönborn** und Kurienkardinal **Jean-Louis Tauran**, die Erzbischöfe **Alfons Nossol** von Oppeln und **Roland Minnerath** von Dijon, sowie die Bischöfe **Kurt Koch** aus Basel und **Gerhard Feige** von Magdeburg zu der Kommission. Orthodoxe Teilnehmer repräsentierten das Ökumenische Patriarchat, das Patriarchat von Alexandrien und ganz Afrika, das Patriarchat von Antiochien, das Patriarchat von Jerusalem, das Patriarchat von Moskau, das Patriarchat von Serbien, das Patriarchat von Rumänien, das Patriarchat von Georgien, die Kirche von Zypern, die Kirche von Griechenland, die Kirche von Polen, die Kirche von Albanien, die Kirche von Tschechien und der Slowakei und die Kirche von Finnland. (*Information Service of the Serbian Orthodox Church:* http://www.spc.org.yu/Vesti-2006/09/25-09-06-e.html; *Anaplasis* 425 [2006] 146; *Ekklesia* 43 [2006] 607 ff.; *KNA-ÖKI* 41 [10.10.2006] 3, s. auch Dokumente)

Botschafter der Ökumene – Niederländischer Kardinal Willebrands stirbt im Alter von 96 Jahren

Am 2. August 2006 starb Kardinal **Johannes Willebrands** im Alter von 96 Jahren als weltweit ältester Kardinal im Franziskanerkloster Denekamp nordöstlich von Hengelo, nahe der deutsch-niederländischen Grenze. Er hatte die Ökumene zu seinem Lebenswerk gemacht und galt als glaubwürdiger Vermittler zwischen Ost und West. Willebrands versuchte Orthodoxie und Römisch-katholische Kirche einander anzunähern sowie die Gemeinschaft mit der evangelischen Welt zu fördern. Er gründete 1951 die „Katholische Konferenz für ökumenische Fragen", wirkte ab 1960 als Sekretär im „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen", wurde 1969 Kardinal und im selben Jahr Präsident des Einheitssekretariats. 1975 wurde Willebrands Erzbischof von Utrecht und, bis zu seinem Verzicht 1983, Primas der

Römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden. Papst **Paul VI.** hatte ihn einmal charakterisiert als „Bruder, der auf der Suche ist nach den von uns noch getrennten, aber in der Hoffnung schon vereinten Brüdern". (*Der Christliche Osten* 61 [2006] 300 f.)

Papst und Patriarch: Gemeinsame Erklärung

Vom 28. November bis 1. Dezember 2006 weilte Papst **Benedikt XVI.** zu seinem mit Spannung erwarteten und sehr gelungenen Besuch in der Türkei. Befürchtete große Ausschreitungen blieben aus. Nach dem Besuch berichteten die Medien über die großartigen Zeichen des Friedens, die der Papst durch seine Begegnungen mit dem Islam gesetzt hatte. Fruchtbar waren auch die Gespräche des Papstes mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**

Bei seiner Ankunft in Istanbul am 29. November führte der Papst ein zwanzigminütiges Gespräch mit dem türkischen Premierminister **Racep Tayyip Erdogan**. Anschließend empfing Bartholomaios den Bischof von Rom an seinem Amtssitz im Phanar. Gemeinsam suchten sie die Georgskathedrale zu einem stillen Gebet auf. Abschließend fand in der Kathedrale ein feierliches „Te Deum" statt. Bei der festlichen Patriarchalliturgie zum Fest des Heiligen Andreas durfte der Papst mit seiner offiziellen Begleitung gegenüber dem Thron des Ökumenischen Patriarchen Platz nehmen, um die Liturgie mitbetend verfolgen zu können. Gegen Ende des Gottesdienstes wurden die offiziellen Reden gehalten. Vom Balkon des Amtsgebäudes aus segneten Papst und Patriarch das Volk. Anschließend unterzeichneten sie im Thronsaal die „Gemeinsame Erklärung". Am Nachmittag standen Gespräche des Papstes mit dem armenischen Patriarchen **Mesrob II.** sowie mit Vertretern des Islam und des Judentums auf der Tagesordnung. Ein weiteres Treffen des Papstes mit dem Patriarchen Bartholomaios I. und dem Patriarchen Mesrob II. fand am Nachmittag des 1. Dezembers statt. Auf dem Weg zum Flughafen besuchte der Papst noch die zu einem Museum umfunktionierte Hagia Sophia.

Im Vorfeld des Besuches hatte es im Vatikan Unsicherheiten darüber gegeben, ob der Besuch aufgrund von Unruhen wegen der Äußerungen des Papstes bei seiner Regensburger Rede durchgeführt werden sollte. Der ehemalige Kardinalstaatssekretär **Angelo Sodano** warb bis zum Schluss dafür, die Reise wenigstens zu verschieben. Die Mehrheit der Kurie stand aber hinter Benedikt XVI. Im Mittelpunkt des Papst-Besuches stehe nicht die Auseinandersetzung mit dem Islam. Kurienkardinal **Walter Kasper** betonte: „Wenn der Papst in Ankara ist und dort das diplomatische Corps neben der Regierung trifft, wird er sicherlich auch dazu etwas sagen. Aber das ist nicht das Hauptmotiv des Besuchs. Das Anliegen ist ein ökumenisches. Und gerade die Begegnung mit den orthodoxen Kirchen liegt diesem Papst besonders am Herzen." Wegen der befürchteten Unruhen musste der Papst allerdings unter seinem Gewand eine schusssichere Weste tragen, das berichtete „Times Online". Sprengstoffspezialisten, Bereitschaftspolizisten und Anti-Terror-Experten sicherten jede Station des Papstbesuches ab. Eine Woche vor dem Besuch hatten Nationalisten die einst größte Kirche der Christenheit, die Hagia Sophia besetzt. Schon vor der Regensburger Rede Papst Benedikts war es in der Türkei zu gegen Christen gerichteten Übergriffen gekommen: Vermutlich im Zusammenhang mit den Mohammed-Karikaturen in europäischen Zeitungen erschoss ein junger Mann im Februar einen

katholischen Priester in Trabzon am Schwarzen Meer. Danach wurden zwei weitere Geistliche getötet. Von den rund 70 Millionen Einwohnern der Türkei gehören circa 200.000 einer christlichen Religion an. Während des Papstbesuches kam es entgegen den Ankündigungen der Ultranationalisten und entgegen den Befürchtungen der Polizei nur zu kleinen feindlich gesinnten Ansammlungen. Grund dafür ist wohl, dass der Papst auf seinem Besuch die Gesten der Freundschaft zum Islam und dem türkischen Volk vermehrte.

In seiner Predigt während der Messe in der Heiliggeistkirche betonte Benedikt erneut den Wunsch nach Überwindung der 1000-jährigen Kirchenspaltung. Bereits vor 26 Jahren habe sein Vorgänger **Johannes Paul II.** bei einem Besuch in Istanbul den Wunsch nach Rückkehr zur „vollständigen Einheit" der Kirchen geäußert. „Dieser Wunsch ist bislang noch nicht Wirklichkeit geworden und der Papst sehnt sich noch immer danach", sagte Benedikt. Die Kirchen müssten alle Anstrengungen unternehmen, um den Weg zur Versöhnung ohne Zögern fortzusetzen.

Bei ihren Gesprächen konnten der Ehrenprimas der Orthodoxen Kirche Bartholomaios I. und Papst Benedikt XVI. die Probleme des Uniatismus und des Proselytismus nicht vollständig lösen. Jedoch fanden sie die Worte, um in einer gemeinsamen Erklärung hervorzuheben, dass die Wiedervereinigung der Kirchen eine „dringende Notwendigkeit" sei, dass es nötig ist, „Rechenschaft über die durchlaufenen Etappen sowie über die gemeinsam gemachten Fehler abzulegen", so der Patriarch. An seiner Seite nahm Benedikt XVI. wieder die Formulierung Papst **Pauls VI.** auf, wonach die Spaltung der Christen „ein Skandal für die Welt und ein Hindernis für die Verkündigung des Evangeliums ist". Der Papst erneuerte den Vorschlag von Johannes Paul II., über das „Amt des Bischofs von Rom" zu diskutieren, und dies gerade weil das Papstamt mit dem weltweiten Primat, der Unfehlbarkeit und der Zentralisation auf Rom den zentralen Punkt der Uneinigkeit zwischen den beiden Kirchen darstellt. Seit zwölf Jahren war dieser Vorschlag nicht mehr angerührt worden. Der Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen, der im September in Belgrad wieder aufgenommen wurde, hatte sich von neuem an dieser Frage gestoßen. Erklärtes Ziel Roms und Konstantinopels ist die „volle Einheit". Die beiden Oberhäupter der Christen sind gewappnet für den Kampf um den christlichen Glauben auf dem europäischen Kontinent und haben die Arbeit aufgenommen, „das Verständnis Europas über seine christlichen Wurzeln und Werte zu erneuern".

Der Besuch des Papstes und sein Gebet in der Blauen Moschee am Donnerstag, dem 30. November, lösten in der Türkei ein begeistertes Echo aus. Mit seinen Worten und Gesten habe der Papst große Sympathien gewonnen, urteilte die größte türkische Zeitung „Hürriyet". Benedikt habe in der Moschee gemeinsam mit dem Mufti von Istanbul, **Mustafa Cagrici**, „wie ein Muslim" Richtung Mekka gebetet. Beim Abschied am Istanbuler Atatürk-Flughafen erklärte das Katholische Kirchenoberhaupt, er freue sich, wenn sein Besuch zu einem „besseren Verständnis" besonders zwischen dem Islam und dem Christentum, beigetragen habe. Dass Benedikt dieselbe Haltung wie Muslime im Gebet eingenommen habe, bezeichnete der Mufti von Istanbul als „schöne Geste". Es war erst der zweite Moschee-Besuch eines Papstes: Benedikts Vorgänger Johannes Paul II. hatte 2001 in Syrien eine Moschee aufgesucht. Erst am Vorabend der Abreise hatte Benedikt XVI. den Besuch der Blauen Moschee ins Programm aufgenommen zum

Zeichen der Freundschaft, aber auch als Wiedergutmachung für die Regensburger Rede.

Für die Türkei war der Papst-Besuch während der Verhandlungen mit Brüssel über den EU-Beitritt eine gewichtige Präsentation des eigenen Landes. Außenminister **Abdula Gül** hatte am Sonntagabend vor dem Papst-Besuch erklärt: „Dieser Besuch repräsentiert für uns Junge eine Möglichkeit, denn es gibt viele Vorurteile gegenüber der Türkei, und wir sind ein tolerantes Land". Dennoch hatte es einige Monate vor den Parlamentswahlen auch feindselige Äußerungen gegenüber dem Papstbesuch gegeben. Stimmen in der AKP (Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung) hatten erklärt, dass „die Entschuldigungen von Benedikt XVI. unzureichend waren".

In der arabischen Welt wurde über den Papst-Besuch zwar nicht so ausführlich berichtet wie über seine umstrittenen Äußerungen über den Islam in Regensburg. Einige arabische Zeitungen druckten jedoch am Freitag auf den Titelseiten ein Foto des Papstes beim Gebet in der Blauen Moschee. Der Kommentator **Mehmet Nuri Yilmaz** erklärte, es sei eine großartige Geste für die muslimische Welt gewesen, dass der Papst sich bei der Andacht in der Moschee gen Mekka gerichtet habe.

(*KNA-ÖKI* 43 [24.10.2006] 1; http://www.ftd.de/politik/international/137430.html; http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,450854,00.html; http://www.sueddeutsche.de/ausland/artikel/365/93272/; *Le Monde* [1.12.2006] 5; *Liberation* [28.11.2006] 2; *Kathimerini* [31.12.2006] 14. S. auch Dokumente).

Hochrangige „Pro Oriente"-Delegation bei Patriarch Bartholomaios I.

Vom 9. bis 12. Dezember 2006 kam es im Phanar zu einer Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und einer hochrangigen „Pro Oriente"-Delegation unter der Führung des Salzburger Erzbischofs **Alois Kothgasser** und des Innsbrucker Diözesanbischofs **Manfred Scheuer**. Der Patriarch sprach hierbei über den Papst-Besuch, ökumenische Gespräche und die Priesterausbildung im Ökumenischen Patriarchat.

Der Besuch des Papstes sei für den ökumenischen Dialog, für das interreligiöse Gespräch, für das Verhältnis der Türkei zu Europa und für den Weltfrieden ein „Segenszeichen Gottes" gewesen, betonte Bartholomaios. Nach der Wiederaufnahme des offiziellen theologischen Dialogs in Belgrad sei für das kommende Jahr eine neue Plenarsitzung in Ravenna vorgesehen. Der Patriarch deutete an, dass der Papst an diesem Treffen persönlich teilnehmen wolle. Es gehe im theologischen Dialog jetzt um die Ekklesiologie, „wo wir am weitesten auseinander sind", so Bartholomaios I. Früher oder später werde man auch im offiziellen theologischen Dialog mit der Frage des Primats konfrontiert werden.

Der Patriarch betonte auch, wie wichtig der Austausch von Priesterstudenten für die Annäherung der Kirchen sei. Umso bedauerlicher sei die nun schon 35 Jahre andauernde Blockade der Priesterausbildung des Ökumenischen Patriarchats durch den türkischen Staat. Die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule auf der Insel Chalki wäre „der beste Beweis, dass es Ankara mit der Religionsfreiheit ernst meint".

Der Salzburger Erzbischof Kothgasser betonte seine ökumenische Verbundenheit mit dem Patriarchen. Es sei zu hoffen, dass der Schutz der Minderheiten, ihrer kulturellen Traditionen und religiösen Einrichtungen, wie er in der „Gemeinsamen Erklärung" von Papst und Patriarch anlässlich des Andreas-Festes 2006 ausgesprochen

worden sei, auch realisiert würde. Im Bezug auf den ökumenischen theologischen Dialog betonte Kothgasser die vielen Fortschritte der letzten Jahrzehnte, bedauerte aber auch die Differenzen, die es in Folge der „Wende" nach 1989 gegeben hatte. Gerade in der Liturgie spüren die getrennten Christen „den Schmerz der Trennung". Es gebe aber die Hoffnung, eines Tages „gemeinsam zum Tisch des Herrn hintreten zu können". (*KNA-ÖKI* 51/52 [19.12.2006] 2)

Erzbischof Christodoulos besucht Rom

Vom 13. bis 16. Dezember 2006 besuchte der Athener Erzbischof **Christodoulos** mit einer Delegation Rom. In einer gemeinsamen Erklärung brachten Erzbischof Christodoulos und Papst **Benedikt XVI.** ihren Willen zu einer weiteren Annäherung der beiden Kirchen zum Ausdruck. Kardinal **Walter Kasper** wertete das Treffen des Athener Erzbischofs mit dem Papst als „enorme Etappe" in der Ökumene. Papst **Johannes Paul II.** hatte bei seinem Besuch in Athen im Jahr 2001 um Vergebung für alle den Orthodoxen von römisch-katholischer Seite zugefügten Verletzungen gebeten. Mit Erzbischof Christodoulos hatte er eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der „Gewalt, Proselytenmacherei und Fanatismus im Namen der Religion" verurteilt werden. Aus protokollarischen Gründen konnte die neuerliche Begegnung erst stattfinden, nachdem Benedikt XVI. mit dem Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, zusammengetroffen war. Vor zwei Jahren hatte die Heilige Synode der Kirche von Griechenland ihre Zustimmung zu einer Visite des Erzbischofs im Vatikan verweigert. Nachdem Benedikt XVI. im Oktober 2005 die Einladung an Christodoulos erneuert hatte, gab die Synode im Frühjahr grünes Licht. (*KNA-ÖKI* 44 [31.10.2006] 1; 51/52 [19.12.2006] 1)

Dialog zwischen Rom und Utrecht. Arbeit der alt-katholischen/orthodoxen Dialogkommission

Am 21. Februar 2007 kam die internationale altkatholische Bischofskonferenz der Utrechter Union in Wislikofen im Schweizer Kanton Aargau zu ihrer Jahressitzung zusammen. Es wurde mitgeteilt, dass der internationale Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den altkatholischen Kirchen weiterhin Fortschritte mache. Die Arbeit an einem Konsenspapier gehe zügig voran. Die Arbeit der alt-katholischen/orthodoxen Dialogkommission sei dagegen etwas ins Stocken geraten. Aufgrund der negativen Erfahrungen mit der probeweisen Aufnahme der so genannten „Old Catholic Church of British Columbia" in die Utrechter Union möchten die Altkatholiken in Zukunft vorsichtiger sein. Zunächst wolle die Union ihre ökumenische Rolle reflektieren und weiter entwickeln. Vor allem auf dem nordamerikanischen Kontinent befänden sich dutzende Gemeinschaften, die unter dem Titel „Old Catholic Church" firmieren, ohne etwas mit der Utrechter Union zu tun zu haben. Die altkatholischen Bischöfe einigten sich darauf, eine „Communio" von unabhängigen synodal-episkopal verfassten Kirchen anzustreben. Diesbezüglich habe man bereits bei der „Iglesia Filipina Independiente" und bei der südindischen „Mar Thoma-Kirche" vorgefühlt. Weiteres Schwerpunktthema der altkatholischen Bischofskonferenz war die Suche nach wichtigen Ansätzen einer möglichen altkatholischen Spiritualität. (*KNA-ÖKI* 9 [27.02.2007] 1)

Neuer Vorsitzender für die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland

Auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) am 7./8. März 2007 in Berlin wurde eine neue Vorstandschaft gewählt und in einem öffentlichen Gottesdienst feierlich in ihr Amt eingeführt. Zum neuen Vorsitzenden wählten die Delegierten den Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Braunschweig Dr. **Friedrich Weber** (EKD). Weber, der auch Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands ist, löst den evangelisch-methodistischen Bischof em. **Walter Klaiber** (66) ab. In die Vorstandschaft wurden außerdem Bischof Dr. **Gerhard Ludwig Müller** (Römisch-katholische Kirche), Generalsekretärin **Regina Claas**, Erzpriester **Constantin Miron** (Orthodoxe Kirche) und Bischof **Hans-Jörg Voigt** gewählt. Die Vollversammlung verabschiedete zu dem diesjährigen gemeinsamen Osterfest ein Schreiben und rief aus diesem Anlass zur Feier von ökumenischen Gottesdiensten auf. Im Dom zu Aachen wurde am Ostersonntag ein ökumenischer Vespergottesdienst gefeiert. (*Herder Korrespondenz* 61 [2007] 216; *Orthodoxie Aktuell* 4 [2007] 9f.; *Ökumenische Rundschau* 56 [2007] 263-264)

Konstituierende Sitzung der Gemeinsamen Kommission der deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland

Zu ihrer konstituierenden Sitzung traf sich am 28./29. März 2007 in Würzburg-Himmelspforten die Gemeinsame Kommission der deutschen Bischofskonferenz und der Orthodoxen Kirche in Deutschland. Die Mitglieder, Bischöfe und Theologen, sind entsandt seitens der deutschen Bischofskonferenz und seitens der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland (KOKiD), in der alle kanonischen orthodoxen Diözesen in Deutschland vertreten sind. Diese setzt die Arbeit fort, die von einer entsprechenden Kommission der deutschen Bischofskonferenz und der griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland seit 1981 geleistet wurde.

Die Gemeinsame Kommission versteht sich als theologische Arbeitsgruppe, die sich mit pastoral-praktischen Themen befasst; gleichzeitig dient sie dem ökumenischen Kontakt der beiden Schwesterkirchen, indem sie sich um ein tieferes wechselseitiges Verständnis unter ihnen und um ein glaubwürdiges Zeugnis des gemeinsamen Glaubens in der Welt von heute bemüht.

Den Vorsitz der Kommission haben gemeinsam von katholischer Seite der Regensburger Bischof **Gerhard Ludwig Müller**, Vorsitzender der Ökumenekommission der deutschen Bischofskonferenz, und von orthodoxer Seite der Vorsitzende der Bischofsversammlung der KOKiD, Metropolit **Augoustinos** von Deutschland (griechisch-orthodoxe Metropolie von Deutschland). Weitere Mitglieder der Kommission sind seitens der deutschen Bischofskonferenz der Magdeburger Bischof **Gerhard Feige,** der Abt von Niederalteich **P. Marianus Bieber** OSB, Prof. **Johannes Hofmann**, Eichstätt, **P. Gregor Hohmann** OSA, Würzburg, Dr. **Johannes Oeldemann**, Paderborn, Prof. **Hermann-Josef Röhrig**, Marburg und Prälat **Nikolaus Wyrwoll**, Regensburg. Seitens der KOKiD gehören der Kommission noch an Erzbischof **Feofan,** Berlin (Berliner Diözese der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats), Bischof **Vasilios**, Stuttgart (griechisch-orthodoxe Metropolie von Deutschland), Erzpriester **Constantin Miron**, Brühl, Erzpriester **Peter Sonntag**,

Brühl, Erzpriester **Mircea Basarab**, München und Prof. **Konstantin Nikolakopoulos**, München und Prof. **Assad Elias Kattan**, Münster.

D. Sonstiges

Vorbereitungen des ökumenischen Kirchentags 2010 in München

Der ökumenische Kirchentag 2010 in München war bei der Frühjahrsversammlung der bayerischen Bischöfe in Freising wichtiges Thema. Er soll nach den Worten des Münchner Kardinals **Friedrich Wetter** den Blick auf das gemeinsam Mögliche zwischen den christlichen Kirchen lenken. Das Bemühen der Christen um die Einheit sei eine beständige Verpflichtung, jedoch warnte der Vorsitzende der Freisinger Bischofskonferenz vor Alleingängen und Aktionismus: „Es werden doch dadurch nur neue Spaltungen provoziert." Der Akzent des ökumenischen Kirchentags werde auf der öffentlichen Präsenz des christlichen Glaubens und seiner gesellschaftlichen Bedeutung liegen, so Wetter.

Um den 2. ökumenischen Kirchentag in München vorzubereiten, durchzuführen und abzuwickeln, wurde am 1. März 2007 in München der Verein „2. ökumenischer Kirchentag München 2010 e.V." gegründet. Er ist unter anderem dafür zuständig den Haushaltsplan zur Finanzierung des Kirchentages zu genehmigen. Dem Verein gehören zwölf Personen an, die je zur Hälfte katholischen und evangelischen Bekenntnisses sind. Vorsitzende sind der Jurist und ehemalige Regierungspräsident von Oberbayern **Werner-Hans Böhm** katholischerseits und der Unternehmensberater **Ulrich Ivo von Trotha** evangelischerseits. Veranstalter des Kirchentages sind das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und der Evangelische Kirchentag. Für die organisatorischen und inhaltlichen Vorbereitungen sind als Gastgeber die Erzdiözese München und Freising und die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern verantwortlich.

Am 30. November und 1. Dezember 2007 soll ein Kirchentagskongress stattfinden, in dessen Rahmen sich das gemeinsame Präsidium des ökumenischen Kirchentags und der Präsidiumsvorstand konstituieren. Bisheriger Titel des ökumenischen Kirchentags ist „Christsein in der Gesellschaft - Christsein für die Gesellschaft". (*KNA-ÖKI* 12 [20.03.2007] 5; *Ordinariats-Korrespondenz* 3 [04.04.2007] 34)

Anteil der Christen in Israel unverändert

Nach neuesten Statistiken hat sich der prozentuale Anteil der Christen im Staat Israel in den letzten fünfzig Jahren nicht vermindert, sondern liegt konstant bei etwa zwei Prozent. Aufgrund des Anwachsens der Gesamtbevölkerung von rund 800.000 zur Staatsgründung am 15. Mai 1948 auf sieben Millionen Israelis ist die absolute Anzahl von Christen stark gewachsen. Prozentual gesunken ist der Anteil der jüdischen Bevölkerung von 89 Prozent im Jahr 1960 auf jetzt 76 Prozent. Im gleichen Zeitraum verdoppelte sich hingegen der Anteil der Muslime von acht Prozent auf 16 Prozent. Derzeit leben in Israel etwa 5,3 Millionen Juden, 1,1 Millionen Muslime, 115.000 Drusen und rund 146.000 Christen, zumeist Orthodoxe oder Melkiten. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2006] 17)

Bibel auf Arabisch

Auf unerwartet große Resonanz stieß eine von der Ägyptischen Bibelgesellschaft in Kairo herausgegebene Studienausgabe des Neuen Testaments in Arabisch. Nur zwei Wochen nach Erscheinen war die Erstauflage von 10.000 Exemplaren bereits vollständig vergriffen. Eine zweite Auflage in doppelter Höhe wird zurzeit nachgedruckt. Wie die Deutsche Bibelgesellschaft (Stuttgart) mitteilte, mache die neue Studienausgabe auch mit der Zeit und Umwelt Jesu vertraut. Zu diesem Zweck würden die einzelnen Bücher des Neuen Testaments durch umfangreiche Hintergrundinformationen, Anmerkungen und Worterklärungen ergänzt. Ägypten zählt zu den wenigen Staaten der arabischen Welt mit verhältnismäßig großem christlichem Bevölkerungsanteil. Zwölf Prozent sind koptische Christen.

Im Internet ist auf der Seite www.bibleserver.com eine arabische Übersetzung der Bibel erschienen. Somit haben mehrere hundert Millionen Menschen in über 20 arabischen Ländern von Mauretanien am Atlantik in Westafrika bis Oman am Indischen Ozean per Mausklick Zugang zum wichtigsten Buch der Christenheit. Der „Bibleserver" ist ein Portal der zum Evangeliums-Rundfunk (ERF) in Wetzlar gehörenden Christlichen InterNet-Arbeitsgemeinschaft. (CINA). (*Christen heute* [2007] 2; http://www.gge-online.de/archiv/archivcont77.php)

Sarg von Apostel Paulus ist echt

Auch im Vatikan ist man inzwischen davon überzeugt, dass der Sarg des Apostels Paulus, der bei Ausgrabungen in der Kirche „St. Paul vor den Mauern" in Rom gefunden wurde, echt ist. Das ist das Ergebnis einer im September 2006 abgeschlossenen vierjährigen Untersuchung des zweieinhalb Meter langen Marmorsarkophags mit der Inschrift „Paulo apostolo mart". Der Paulussarg befindet sich, dem Archäologen **Giorgio Filippi** zufolge, seit dem Jahr 390 an dieser Stelle. Ob die sterblichen Überreste des Apostels darin enthalten sind, ist freilich völlig offen. Der Hausherr, Kardinal **Andrea Cordero Lanza di Montezemolo**, wollte Anfang Dezember 2006 eine Öffnung und Untersuchung nicht prinzipiell ausschließen. Die Entscheidung müsste freilich der Papst selbst treffen. (*Herder Korrespondenz* 61 [2007] 54)

Sorge um Christen in Ägypten

Dem koptisch-orthodoxen Bischof für Deutschland, Anba **Damian**, bereitet die Situation der Christen in Ägypten Sorge. Der Islam verhalte sich zunehmend aggressiver gegenüber christlichen Mitbürgern. Obwohl die Christen keine politischen Ambitionen, Missionsabsichten gegenüber Muslimen oder Pläne, das Land zurück zu erobern, hätten, würden sie als Bedrohung des Islam dargestellt. Das Leben eines Christen in Frieden hängt ganz von der Gnade des Präsidenten **Mubarak** ab, in einem Land, in dem die Gesetzte sich an der Scharia orientieren. Christen werden durch kein Gesetz geschützt. Diese Umstände führen dazu, dass viele v.a. junge Christen das Land, verlassen, weshalb sich der Bischof um die Zukunft der Christenheit in Ägypten sorgt.

Bei einem christlich-islamischen Dialog warnt Anba Damian vor einem „europaverträglichen Islambild". Er rät, die Lehre des Islam zuerst zu verstehen und in einem Dialog alle Ergebnisse schriftlich zu fixieren. Kopten und andere Altorientalen eignen sich seiner Meinung nach gut als Vermittler zwischen dem Westen und dem

Islam, da sie sowohl die Sprache verstehen als auch das zwischen den Zeilen Stehende. (*KNA-ÖKI* 5 [30.01.2007] 8)

USA: Spaltung der Anglikaner

Im Februar 2007 fand in Tansania eine Tagung der anglikanischen Nationalkirchen statt, an der 35 der 38 anglikanischen Nationalkirchen teilnahmen. Sie wandten sich gegen die Einsetzung von homosexuellen Bischöfen und die kirchliche Segnung gleichgeschlechtlicher Paare. Die US-Episkopalkirche forderten sie einstimmig dazu auf, binnen sieben Monaten zu beweisen, dass sie sich dauerhaft von ihrem bisherigen liberalen Kurs abwenden werde. Falls dies nicht erfolge, drohten „Konsequenzen" für die volle Teilhabe der US-Kirche an der anglikanischen Weltgemeinschaft. US-Bischöfe wiesen bei einer Versammlung nahe Housten (Texas) Teile des Ultimatums bereits als „schädlich" zurück und erklärten ihre Solidarität mit homosexuellen Christen.

Sieben anglikanische Kirchen in den USA haben ihre Abspaltung von der Mutterkirche beschlossen. Die Truro Church und die Falls Church aus den Vorstädten von Washington kündigten an, sich dem Anführer des konservativen Flügels in der anglikanischen Weltgemeinschaft, Erzbischof **Peter Akinola** von Nigeria, anzuschließen. Dieser fordert, die US-Kirche wegen ihres liberalen Kurses aus der anglikanischen Weltgemeinschaft auszuschließen. Konservative US-Anglikaner sollen unter die Aufsicht von internationalen Bischöfen gestellt werden. Bei der US-Kirche stößt diese Regelung auf Widerstand. In einer Resolution erklärten die Bischöfe, die Aberkennung von Teilen der Kirchenleitung an Ausländer sei „spirituell unredlich" und könnte zu einer dauerhaften Spaltung der US-Kirche führen. Bislang erfolglos versuchen die zerstrittenen Bischöfe der USA ein Treffen mit dem Erzbischof **Rowan Williams** von Canterbury zu vereinbaren.

Grund für die Spannungen innerhalb der 78 Millionen Gläubige umfassenden Anglikanischen Kirche sind theologische Konfliktfelder, wie die Bischofsweihe für bekennende Homosexuelle sowie für Frauen. So wurde in einer US-Kirche ein bekennender Homosexueller zum Bischof geweiht und seit November 2006 steht mit **Katharine Jefferts Schori** erstmals eine Frau an der Kirchenspitze. Einige Nationalkirchen erklärten bereits, sie stünden nicht mehr mit den US-Anglikanern in Gemeinschaft.

Auch in England erhöht der konservative Flügel der Anglikaner den Druck auf ihren Primas Rowan Williams. Hohe Kirchenvertreter forderten den Erzbischof von Canterbury auf, die Einsetzung weiterer liberaler Bischöfe zu unterbinden. Sie fürchten den Ausbruch von Anarchie innerhalb der Kirche sowie eine Revolte gegen seine Autorität. Evangelikale Kirchenvertreter forderten für konservative Gemeinden die Entlassung aus der Leitung von liberalen Bischöfen und die Einsetzung von auswärtigen Bischöfen, die die Gemeinden selbst akzeptieren könnten. So soll eine Parallelstruktur innerhalb der Kirche geschaffen werden. (*KNA-ÖKI* 1 [02.01.2007] 2; 13 [27.03.2007] 2)

Südindische Thomas-Christen erhalten neues Oberhaupt

Die syro-malankarische Kirche nach west-syrischem Ritus ist eine mit Rom unierte Kirche. Die Synode der Kirche hatte **Isaac Mar Cleemis Thottunkal** zum Groß-Erzbischof von Trivandrum gewählt und diese Wahl wurde nun offiziell von Papst **Benedikt XVI.** bestätigt. Der 47-jährige Thottunkal war 1986 zum Priester geweiht worden, studierte dann fünf Jahre lang an der Dominikaner-Univesität „Angelicum" in Rom und wurde schließlich 2001 Bischof. Als Groß-Erzbischof ist Thottunkal das Oberhaupt über ca. 500.000 Gläubige seiner Kirche. (*KNA-ÖKI* 7/8 [13.02.2007] 3)

Verfolgung der Christen in Indien

Die Lokalbehörden des hinduistischen Staates Rajastan verabschiedeten ein christenfeindliches Gesetz, das den Religionswechsel mit zwei bis fünf Jahren Haft und 50.000 Rupien bestraft. Die lokale christliche Bevölkerung, die nicht mehr als 100.000 Gläubige in einem Staat mit insgesamt 57 Millionen Einwohnern zählt, macht sich unter diesen Umständen große Sorgen um ihre Zukunft. Sechs römisch-katholischen Nonnen, die seit 1949 ihre Dienste in einem Krankenhaus für Aussätzige geleistet haben, wurde zeitgleich gekündigt. (*Anaplasis* 425 [2006] 144)

Anglikaner erleichtern Wiederheirat Geschiedener

Die anglikanische Kirche von England will Geschiedenen die Möglichkeit zu einer erneuten Heirat geben. Eine neue Richtlinie erlaubt solchen Heiratswilligen einen liberalen Priester zu suchen, der eine erneute Heirat durchführt. Das neue Regelwerk soll bei der Generalsynode in kirchliches Recht umgesetzt werden. Bislang haben anglikanische Geistliche das Recht, eine erneute Heirat Geschiedener abzulehnen. Das gilt vor allem, wenn die neue Beziehung zum Bruch der ersten Ehe beigetragen hat und wenn nach Auffassung des Priesters noch nicht genügend Zeit seit einer Scheidung vergangen ist. Vertreter des konservativen Flügels betonen, dass auch die Neuregelung nur bei „außergewöhnlichen Umständen" greifen dürfe. (*KNA-ÖKI* 9 [27.02.2007] 12)

Luthers Geburtshaus in Eisleben

Am 9. März 2007 wurde das Geburtshaus des Reformators Martin Luther (1483-1546) in Eisleben wieder eröffnet. Das Haus zählt zum UNESCO-Welterbe und wurde seit Herbst 2005 renoviert. Die Ausstellungsfläche wurde vergrößert, sowie ein Besucherinformationszentrum errichtet. Das Projekt kostete etwa 3,7 Millionen Euro. Ebenfalls am 9. März wurde die Dauerausstellung zu Luthers Kindheit und Jugend eröffnet, die den Titel „Von daher bin ich - Martin Luther und Eisleben" trägt. Am 23. September 2007 sollen in Halle auf einem Kongress neuere Erkenntnisse über das Elternhaus Luthers präsentiert werden. **Harald Meller**, Archäologe im Dienste des Landes Sachsen-Anhalt, ist auf Grund neuerer Ausgrabungen zu der Überzeugung gelangt, dass Luther einem reichen Elternhaus entstammte, denn Grabungen bei Luthers Geburtshaus in Eisleben förderten Reste wertvoller Gegenstände und teurer Speisen zu Tage. (*KNA-ÖKI* 7/8 [13.02.2007] 8)

Serbien: Evangelisch-methodistische Kirche staatlich anerkannt

Die Evangelisch-methodistische Kirche in Serbien ist staatlich anerkannt worden. Damit darf die Kirche nun Religionsunterricht erteilen, Krankenhäuser und Heime

errichten. Außerdem erhält sie Steuerbefreiung. Die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa begrüßte diesen Schritt in einer Erklärung: Der Erfolg zeige, „dass echte Kirchengemeinschaft keine nationalen oder konfessionellen Grenzen kennt". Ihre größte Ausbreitung hat die serbische methodistische Kirche in der Vojvodina, wo ungefähr 1.500 ihrer Mitglieder leben. (*KNA-ÖKI* 10 [06.03.2007] 2)

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 2006

Das für die Ausbildungseinrichtung sehr bewegte und unsichere Jahr 2005 endete mit einem positiven Entschluss seitens der Universitätsleitung: den weiteren Erhalt des vollen Studiengangs (Diplom und Promotion) für Orthodoxe Theologie. Trotz des bedauernswerten Einzugs der vierten Professorenstelle und einer Mitarbeiterstelle (die Stelle von Herrn Dipl.-Theol. G. Vlachonis wurde mit Ablauf seines Vertrags Ende März 2007 nicht mehr besetzt) begrüßte die Gemeinsame Kommission diese Entscheidung, weil durch den Erhalt des orthodoxen Studiengangs die vier theologischen Fachbereiche anerkannt wurden und somit ein ordentliches Diplom-Studium gewährleistet wurde.

Die Entfristung der zwei W2-Professuren brachte allerdings bürokratische Schwierigkeiten mit sich: der Vertrag von Prof. V. Ivanov (Praktische Theologie) wurde zwar bis März 2009 (Rentenalter) verlängert, doch für die Entfristung der W2-Professur für Biblische Theologie im Beamtenverhältnis (Verbeamtung) musste aus juristisch-formellen Gründen ein erneutes Berufungsverfahren durchgeführt werden. Der Berufungsausschuss wählte in einem offenen Verfahren Ende Juli 2006 einstimmig den früheren Inhaber und bisherigen Vertreter der Professur, Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** für die Professur für Biblische Theologie auf Lebenszeit. Die offizielle Ernennung ins Beamtenverhältnis kam jedoch erst im April 2007.

Für das fachgerechte Abdecken des Bereiches „Geschichtliche Theologie" hat die Gemeinsame Kommission ab dem Wintersemester 2005/2006 einen Lehrbeauftragten bestellt: im Jahre 2006 wurde der Lehrauftrag durch Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb** aus Cluj-Napoca (Rumänien) wahrgenommen. Um den Fachbereich durch eine fachspezifische Dauerpräsenz abzudecken, willigte die Universitätsleitung auf Antrag der Gemeinsamen Kommission die Teilung der einen übriggebliebenen Mitarbeiterstelle: die eine Hälfte wurde in eine halbierte Akademischer-Rat-Stelle (ARaL) umgewandelt und durch Herrn Dr. Dr. **Anargyros Anapliotis**, der Kirchenrecht und darüber hinaus die Gegenwartslage der autokephalen orthodoxen Kirchen innerhalb eines hohen Lehrdeputats lehrt, auf Lebenszeit besetzt (seit Oktober 2006). Die andere Hälfte bleibt als normale Mitarbeiterstelle, deren Inhaber (Dipl. theol. **Ioan Moga**) ebenso Lehrveranstaltungen in Historischer Theologie zu halten hat.

Eine Verstärkung des Lehrbetriebs kam im Herbst 2006 vom griechischen Bildungsministerium, das der Ausbildungseinrichtung zwei Lektorenstellen mit jeweils mindestens dreijährigen Verträgen zur Verfügung stellte. Diese vom griechischen Staat bezahlten Lehrkräfte wurden im Rahmen eines Auswahlverfahrens in Griechenland gewählt und unterstützen seit November 2006 als „unbezahlte

Lehrbeauftragte" den Lehrbetrieb in München: Frau Dr. **Ekaterini Tsalampouni** im Bereich der Biblischen Theologie und Herr Dr. **Nikolaos Koios** im Bereich der Systematischen Theologie (Ethik).

Der Lehrbetrieb wurde im Jahre 2006 durch verschiedene andere Präsenzen verstärkt: im WS 2006/2007 dozierten Pf. Dr. **Mircea Basarab**, München (als Lehrbeauftragter für Altes Testament) und Prof. Dr. **Georgios Martzelos**, Thessaloniki (als Gastprofessor für Systematische Theologie). Ebenso war die Ausbildungseinrichtung Gastgeber verschiedener Vorträge und wissenschaftlicher Austauschprogramme (siehe Sonstiges).

Eine neue Herausforderung für die nächsten Jahre bildet die Umsetzung des sog. „Bologna-Prozesses" für den Studiengang Orthodoxe Theologie: für die Durchführung der Modularisierung ist nicht nur ein universitätsinterner Prozess notwendig, sondern auch eine kirchliche Genehmigung, die bei der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland beantragt wurde. Auch die Zugehörigkeit der Ausbildungseinrichtung bleibt ein offenes Problem für die Zukunft: man hofft, dass durch die aktuelle Arbeit an einer neuen Grundordnung der Universität auch der Status der Ausbildungseinrichtung (vor allem ihr Autonomieprofil) geklärt werden kann.

Gemeinsame Kommission: Die GK hat Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** für die Amtszeit 19.12.2006-18.12.2008 als ihren Vorsitzenden wiedergewählt. Als stellvertretender Vorsitzender wurde Prof. Dr. **Gunther Wenz** (Evangelisch-Theologische Fakultät) gewählt. Neu zu der Gemeinsamen Kommission kamen die Studierendenvertreter Herren **Nenad Savkovic** und **Philipp Beljaev** hinzu. Ebenso wurde auch die neue Zusammensetzung des Prüfungsausschusses für die Amtszeit 30.06.2006-29.06.2009 beschlossen: Leiter des Prüfungsausschusses ist demnach Prof. Dr. **Athanasios Vletsis**.

Studenten: Die Entfristung des Studiengangs und das Ende aller strukturellen Ungewissheiten konnten im Jahre 2006 allmählich positive Nachwirkungen auf die Studentenzahl haben: im SS 2006 stieg die Gesamtzahl der Studenten auf 52: 30 davon waren ordentliche Studierende, 11 davon waren Doktoranten, 8 hatten Orthodoxe Theologie als Nebenfach gewählt und 3 waren Programmstudenten. Im WS 2006/2007 betrug die Zahl aller eingeschriebenen Studenten 54; davon waren 31 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, 13 waren Doktoranden, 7 Nebenfachstudenten und 3 Programmstudenten.

Sonstiges:

* Im Rahmen der Bioethik-Vorlesung veranstaltete die Ausbildungseinrichtung am 2. Februar auf Einladung von Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** hin einen Gastvortrag, gehalten von Fr. Dr. **Monnica Hackl** mit dem Thema: **„Alte Heilmethoden (u.a. Schamanismus) als therapeutisches Elixier der Zukunft?"**

* Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie veranstaltete am 12. März (Sonntag der Orthodoxie) in der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Hl. Martyrerkönig Jovan Vladimir" das inzwischen zur Tradition gewordene panorthodoxe Chortreffen mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen Traditionen.

* Am 10. Mai empfing die Ausbildungseinrichtung eine rumänische hochrangige Bischofsdelegation. Weihbischof **Siluan** (Span) für Italien hielt im Rahmen dieses Besuchs einen Gastvortrag mit dem Titel: **„Die Göttliche Liturgie - Grund des dogmatischen Bewusstseins und der Gemeinschaft in der Kirche"**.

* Der panorthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das SS 2006 fand in der russischen orthodoxen Kreuzerhöhungskapelle am 13. Mai statt. Die Ansprache hielt der Student Hr. **Nikolaos Savvopoulos**.

* Im Rahmen des Sokrates/Erasmus-Austausch-Programmes mit der Aristoteles Universität Thessaloniki und auf Einladung der Ausbildungseinrichtung hielt der Dozent Dr. **Miltiadis Vancos** am 07. und 08. Juni vier Gastveranstaltungen mit folgenden Themen: **„Dogmatik oder Ethik? Tendenzen in der neuzeitlichen orthodoxen Ethik"**; **„Bioethik: das Lieblings- oder Sorgenkind der Sozialethik der orthodoxen Theologie?"**; **„Struktur und Wandel des Studiums der Orthodoxen Theologie: am Beispiel der Theologischen Fakultäten in Griechenland"** und **„Kirchliche oder akademische Theologie? Ein Streitgespräch auf Grund der Entwicklungen in der Griechischen Orthodoxen Kirche"**.

* Am 18. Juli hielt der rumänische Erzbischof Dr. **Teodosie von Tomis** und Dekan der Orthodox-Theologischen Fakultät in Konstanza (am Schwarzen Meer) als Gast der Ausbildungseinrichtung und der Hanns-Seidel-Stiftung einen Vortrag mit dem Titel: **„Das neue religiöse Antlitz der EU? Der Beitrag orthodoxer Spiritualität zur europäischen Wertedebatte"**. Die Begrüßungsworte wurden vom Vorsitzenden der Hanns-Seidel-Stiftung Dr. h. c. mult. **Hans Zehetmair** (Staatsminister a. D.) und Prof. Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** gehalten. Anschließend fand in der Räumlichkeiten der Ausbildungseinrichtung ein Empfang statt.

* Anfang Oktober veranstaltete Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** zusammen mit Prof. Dr. **Konrad Hilpert** und unter Beteiligung der Orthodox-Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki ein bioethisches Blockseminar in Thessaloniki, mit dem Titel: **„Bioethik in ökumenischer Perspektive"**. Vor dem Blockseminar fand ein mehrtägiger Besuch auf dem Hl. Berg Athos statt.

* Der panorthodoxe Semestereröffnungsgottesdienst für das WS 2006/2007 fand in der bulgarischen orthodoxen Kirchengemeinde „Hl. Kliment Ochridski" am Samstag, den 28. Oktober 2006, statt. Die Ansprache hielt der Promotionsstudent Herr **Stefanos Athanasiou**.

* Unter der Leitung von Prof. Dr. **Athanasios Vletsis** veranstaltete das Zentrum für Ökumenische Forschung in Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie zwischen 7. - 10. November im Schloss Fürstenried (München) ein Symposium im Rahmen der Dekade zur Überwindung von Gewalt (2000-2010) des Weltkirchenrates mit dem Titel **„Heilung der Erinnerungen"**. An diesem international besetzten und von der Ausbildungseinrichtung geförderten Symposium nahmen auch die Mitarbeiter bzw. Studenten unseres Instituts teil.

Prof. Konstantin Nikolakopoulos

Verschiedenes:

* Mitorganisator des von der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und der serbischen orthodoxen Kirchengemeinde „Hl. Martyrerkönig Jovan" am „Sonntag der Orthodoxie" in der serbischen orthodoxen Kirche veranstalteten Panorthodoxen Chortreffens mit musikalischen Beiträgen aus mehreren orthodoxen Traditionen – Ansprache als Vorsitzender der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, in München, 12. März.

* Dienstreise nach Cluj/Klausenburg in Rumänien und Gespräche mit dem Dekan und den Professoren der Orthodoxen Theologischen Fakultät über zukünftige Perspektiven der intensiveren Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München, 7.-10. April.

* Interview mit der Nachrichtenagentur „Deutsche Welle" (Online-Dienst) über **„Ein Jahr nach Amtsantritt des neuen Papstes"**, veröffentlicht auf der Internetseite: http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,1973473,00.html, 19. April.

* Teilnahme am Rundentisch mit dem Thema **„Probleme-Perspektiven der griechischen Schüler, die deutsche oder andere nationale Schulen besuchen"**, organisiert im Gemeindesaal der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München, 5. Mai.

* Teilnahme an der Veranstaltung zur Einführung des neuen Studienleiters des Collegium Oecumenicum, Herrn Pfarrer Wolfgang Schmitt, mit einem Grußwort im Namen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, 15. Mai.

* Teilnahme an der Sitzung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in München (AcK i.M.) im Gemeindesaal der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München, 30. Mai.

* Interview mit Frau Ruth Eicher vom Bayerischen Rundfunk über **„Die byzantinische Kirchenmusik der Orthodoxie in den Gemeinden Münchens"** für die am 07. Oktober ausgestrahlte Sendung mit dem Thema „München macht Musik", 19. Juni.

* Teilnahme am Treffen der bayerischen Neutestamentler, organisiert von den Kollegen der evangelisch-lutherischen Augustana-Hochschule Neuendettelsau, 01. Juli.

* Teilnahme an der Veranstaltung zur Einführung des neuen Rektors des Theologischen Studienseminars der VELKD, Herrn Dr. Günter Wasserberg, in der Ev.-Luth. Jakobuskirche in Pullach bei München, 08. Oktober.

* Interview mit Herrn Köbitz vom Bayerischen Rundfunk (Bayern 4) über **„Die byzantinische Kirchenmusik und ihre Rolle in den Gottesdiensten der Orthodoxie"** für die am 12. November ausgestrahlte Sendung auf Bayern 4 Klassik, 17. Oktober.

* Teilnahme am Symposium **„Heilung der Erinnerungen"**, organisiert vom Zentrum für Ökumenische Forschung der Universität München in Kooperation mit der ACK in Deutschland und der Orthodoxen Theologie in München, mit einem Grußwort im Namen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, 07.-10. November.

* Interview mit Herrn Daniel Knopp vom Bayerischen Rundfunk über **„Papst Benedikt XVI. und seine Reise in die Türkei"** für die am 26. November ausgestrahlte Sendung mit dem Thema „Journal am Sonntag", 24. November.

* Teilnahme am Treffen der bayerischen Neutestamentler, organisiert von den Kollegen der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau, 25. November.

Vortragstätigkeit:

* **„Die vier Evangelien der Einen Frohbotschaft Jesu Christi"** auf Einladung der Rumänisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, in der Kapelle des Hl. Siluan des Athoniten in München, 11. Februar.

* **„Das altkirchliche Modell der Pentarchie aus orthodoxer Sicht"** im Rahmen der Frühjahrstagung 2006 des „Altenberger Ökumenischen Gesprächskreises" in Bad Honnef bei Bonn, 21. März.

* **„Die orthodoxe Hermeneutik in Gegenüberstellung mit der westlichen historisch-kritischen Methode"** im Rahmen des europäischen Programms „Sokrates/Erasmus" für Dozentenaustausch mit der Orthodoxen Theologischen Fakultät von Cluj/Klausenburg (Rumänien), Cluj 7. April.

* **„Westliche und östliche Auslegung von Mk 9,3-9"** im Rahmen des europäischen Programms „Sokrates/Erasmus" für Dozentenaustausch mit der Orthodoxen Theologischen Fakultät von Cluj/Klausenburg (Rumänien), Cluj 10. April.

Prof. Theodor Nikolaou

Vortragstätigkeit:

* „**Die Katholizität der Kirche aus orthodoxer Sicht**" in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Luzern, Schweiz, 23. Januar.

* „**Maßgebendes Fundament Europas? Das Bild vom Menschen bei den griechischen Kirchenvätern**" in der Ringvorlesung des Studium Generale der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. (u. a. beteiligten sich an der Ringvorlesung Karl Kardinal Lehmann, Andre Birmilé, Eberhard Jüngel etc.), 1. Juni.

* „**Die qualitative Katholizität der Kirche als Fundament ihrer Einheit**", Vortrag in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Österreich, 8. Juni.

* „**Papst Benedikt XVI. und die Ökumene**", Interview mit Frau **Christophersen** vom Bayerischen Rundfunk 2, „Redaktion Kirche", gesendet am 10. und 12. September, 6.00 und 20.00 Uhr, 4. August.

* „**Einführung in die Orthodoxie und Schwerpunkte des ökumenischen Dialogs mit den Westkirchen**" veranstaltet von dem kath. Pfarrverband St. Magdalena/St. Stephanus, Ottobrunn/Hohenbrunn, und der evangelisch-lutherischen Michaelskirche, Ottobrunn, 5. November.

* „**Das Priestertum unter besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes**", Vortrag beim Symposion „Priestertum und Priesteramt: Historische Entwicklungen und gesellschaftlich-soziale Implikationen" der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, Österreich, 18. November.

Dr. Dr. Anargyros Anapliotis

Verschiedenes:

* Interview mit Frau Kalliopi Vogianzi vom Rundfunk der hl. Metropolie von Piräus über **„Das Studium der Orthodoxen Theologie in Deutschland und seine ökumenischen Prespektiven"** für die am 4. Oktober ausgestrahlte Sendung mit dem Thema „Meta logou kai gnoseos", 30. September.

* Teilnahme am Symposium **„Heilung der Erinnerungen"**, organisiert vom Zentrum für Ökumenische Forschung der Universität München in Kooperation mit der ACK in Deutschland und der Orthodoxen Theologie in München, 07.-10. November.

* Mitorganisator des Bioethik-Blockseminars im Rahmen des „Sokrates/Erasmus" Austausches in Kooperation mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU (Prof. K. Hilpert) und der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität von Thessaloniki (Prof. Petrou - Dr. Vancos), 02.-06. Oktober.

Prof. Athanasios Vletsis

Verschiedenes:

* Sitzung der Arbeitsgruppe der DÖSTA zur „Dekade zur Überwindung von Gewalt" (Projekt WCC 2000-2010), Frankfurt, 13. Januar.

* Vesper der drei Hl. Hierarchen in der Allerheiligengemeinde- München: Festrede: **„Denn es ist notwendig, daß Ärgernisse kommen (Mt 18,7). Eine Typologie der kirchlichen Skandalen an Hand von Zeugnissen aus dem Leben der drei Hl. Hierarchen"**, München, 29. Januar.

* Teilnahme an der DÖSTA Tagung (Deutscher Ökumenischer Studienausschuss), Würzburg, 05./06. Juni.

* Teilnahme an zwei Podiumsdiskussionen während des Katholikentages unter den Themen: a. **„Kirche wird ökumenisch sein - oder sie wird gar nicht sein"** und b. **„Sind zum Tisch des Herrn alle eingeladen?"**, Saarbrücken, 25.-27. Juni.

* Vorbereitungstagung zum II. Ökumenischen Kirchentag (München 2010), Frankfurt, 13.-14. Juli.

* Sitzung der Arbeitsgruppe der DÖSTA zur Vorbereitung einer Stellungnahme zum Ekklesiologie-Dokument des WCC: „The Nature und Mission of the Church", Hannover, 24. Juli.

* Leitung der Exkursion der Ausbildungseinrichtung zum Hl. Berg (Hagion Oros) Athos (unter Teilnahme von Kollegen und Studenten auch aus den anderen Theologischen Fakultäten in München), 25. September - 01. Oktober.

* Bioethik-Blockseminar im Rahmen des „Sokrates/Erasmus" Austausches in Kooperation mit der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU (Prof. K. Hilpert)

und der Theologischen Fakultät Thessaloniki der Aristoteles Universität von Thessaloniki (Prof. Petrou- Dr. Vantsos), 02. - 06. Oktober.

* Sitzung der Arbeitsgruppe der DÖSTA zur Vorbereitung der einer Stellungnahme zum Ekklesiologie- Dokument des WCC: „The Nature und Mission of the Church", Kassel, 20. Oktober.

* Veranstaltung der internationalen Tagung **„Heilung der Erinnerungen"**, in Kooperation mit dem Zentrum für Ökumenische Forschung und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) - Ökumenische Centrale (Frankfurt), München, 07. -10. November.

* Teilnahme an der DÖSTA- Tagung, Hannover, 17.-18. November.

*Teilnahme an der Vorbereitungstagung zum II. Ökumenischen Kirchentag (München 2010), München, 08. Dezember.

Vortragstätigkeit:

* **„Klassische Streitpunkte zwischen Ost- und West-Kirchen und ihre theologische Bedeutung für die Ökumene"**, Vortrag im Collegium Oecumenicum München, 16. Januar.

* Teilnahme mit Referat an der Tagung der Konrad-Adenauer-Stiftung in Kooperation mit der Kirchengemeinde Stavropoleos **„Orthodoxie in Europa"**, Bukarest (Rumänien), 06.-08. Juni.

* **„Charismatische oder philosophische Theologie? Das Ringen der orthodoxen Theologie um das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie"**, Vortrag im Rahmen der Tagung „Julian Apostata und die Philosophische Reaktion gegen das Christentum", München, 12.-13. Oktober.

* **„Chancen und Folgerungen der Ökumene aus der Sicht der Orthodoxie"**, Vortrag in der Jahrestagung der Geistlichen des Erzbistums Berlin-Brandenburg, Berlin, 25. Oktober.

(Red. von **Dieter Fahl** und **Anargyros Anapliotis**)

Anhang zur Chronik

IN MEMORIAM

† Nikos Matsoukas (1934-2006)

Mitten in der Freude der Auferstehungszeit, am Sonntag der Myrrhenträgerinnen des Jahres 2006 (24.04.2006) hat diese Welt der vielgeliebte Lehrer, der Vordenker der (orthodoxen) Theologischen Fakultät in Thessaloniki, Prof. Nikos Matsoukas, diese Welt verlassen. Die Charmolypi (die freudige Trauer) der Orthodoxie meldete erneut ihre Parusie in unserem Leben. Wenn die Erinnerung durch eine noetische Funktion die gesammelten Erfahrungen zu ordnen sucht, versetzt uns die Charmolypi in jene Fülle und Einheit der Gefühle und des Denkens, die das Leben als schöpferische Antinomien stets begleiten: der noetischen und der sinnlichen Welt, der von der Vernunft geleiteten und der meonischen - aus dem Nichts kommenden Existenz.

Ein Mittler zwischen den Welten suchte der große Systematiker der Orthodoxen Theologie des 20. Jh.s in seinem ganzen theologischen Werk wie auch in seinem Leben zu sein. Am Anfang einer langen Liste bedeutender, nicht nur theologischer Werke (mehr als 400 Titel von Monografien und Aufsätzen umfasst sein Qeuvre) steht für den promovierten Dogmatiker seine Doktorarbeit (1965), die den Begriff und die Grenzen dogmatischer Aussagen orthodoxer Glaubenslehre im Gespräch mit anderen theologischen Interpretationen zu artikulieren suchte (insbesondere mit dem Dogma - Begriff im Protestantismus; Matsoukas war in Heidelberg 1962-1965 Student u.a. bei P. Brunner und v. Campenhausen). Gerade diese erste systematische Abhandlung zeichnet seinen weiteren Weg vorweg: Als Dialog in ökumenischer Perspektive, der stets neue Räume in der freien Welt des Geistes zu öffnen sucht, ohne auf die eigene Tradition zu verzichten. Die ontologische Tiefe der menschlichen Existenz konnte der Student von H. G. Gadamer in seiner Habilitationsschrift (1968) dann weiter ausloten: „Das Problem des Bösen" (so auch der Titel seiner Habilitation) suchte er in jenen Kategorien einer existenziellen Vertiefung der theologischen Arbeit zu erfassen, die die juridische Enge einer moralisierenden Theologie zu überwinden vermochte. N. Matsoukas fasst die gesamte Realität/Ontologie in der Unterscheidung zwischen dem Geschaffenen und Ungeschaffenen zusammen: Die Welt des Geschaffenen (ktiston) hat ständig ihr Bewässern von der Anwesenheit des Ungeschaffenen (aktiston) nötig, um überhaupt existieren zu können. Das Böse, in gut kappadokischer, areopagitischer und Maximos´ Manier, hat keine eigene Existenz (μή ὄν); die nimmt es vom Guten weg: Der Mensch in seiner Unfähigkeit (oder auch Unreife) und oft in seiner Verzweifelung den Weg der Vervollkommnung voranschreitend, schafft leere Räume, die die Existenz des Bösen als eine Kraft der Trägheit füllt, und dies ist nicht eine bewusste Wahl.

Den Weg einer existenziellen Vertiefung aller Theologie verfolgte N. Matsoukas bereits in der ersten Phase seiner akademischen Tätigkeit als Dozent der Philosophie in seiner geliebten Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki, der er Zeit seines Lebens mit allen seinen Kräften gedient hat (1960-2003), was sich in seinen Veranstaltungen für Philosophie am besten verfolgen lässt: Damit hat er nicht

nur die Möglichkeiten der Entfaltung einer christlichen Philosophie markiert, sondern konnte er sich als systematischer Theologe dem Dialog über jene Leistungen des menschlichen geistlichen Schaffens stellen, die immer neue Horizonte der Kommunikation des Glaubens mit der Welt öffnen, als Voraussetzung der Inkulturation der Predigt in dieser Welt.

Die ökumenische Theologie markierte für den bei bekannten ökumenisch aufgeschlossenen Theologen wie E. Schlink geschulten orthodoxen Theologen Matsoukas eine ganz wichtige Dimension in seinem theologischen Schaffen. Ohne selbst zu den „Berufsökumenikern" zu gehören (z.B. als Delegierter seiner Kirche und Theologe bei den verschiedenen ökumenischen Foren), hat N. Matsoukas, ursprünglich als Mitarbeiter einer ersten (nach dem Zweiten Weltkrieg und der Gründung des WCC) Generation ökumenisch engagierter orthodoxer Theologen in Griechenland (konkret in Thessaloniki die Proff. Kalogerou und Agouridis), dann als Begründer des Faches Ökumenische Theologie in seiner Fakultät, die Weichen für die Bildung einer weiteren Generation von ökumenisch interessierten und aufgeschlossenen Theologen gestellt, zu denen auch der Verfasser hinzugezählt werden möchte. Seine Vorlesungen über den Protestantismus (ab 1978) und später seine Monografie und seine Aufsätze zur Ökumenischen Theologie haben einen Weg frei von apologetischen Einseitigkeiten geöffnet und damit einen sachlichen ehrlichen Dialog über die wahrlich brennenden Themen der ökumenischen Theologie ermöglicht.

Nikos Matsoukas war nicht einfach ein irenischer Theologe. Den Streit hat er nicht gemieden, wenn er ihn für nötig hielt, fundamentale „Dinge" zu verteidigen, wie für ihn die Dogmen der Kirche waren. Er war jedoch stets offen für den Dialog mit Andersdenkenden sowohl aus dem politischen Spektrum (wo er oft nicht davor zurückschreckte, scharfsinnig seine Meinung zu akuten sozialen und politischen Fragen zu äußern) als auch aus der Welt der Literatur, in der er sich auch besondere Verdienste erworben hat: In seinen Novellen, Romanen und Gedichten suchte er den lebendigen Dialog mit allen Formen der Ausprägungen des menschlichen Geistes als Vorstufe für ihre Einheit in der großen Welt des Geistes Gottes. Diesen Dialog hat er nicht nur in seinem literarischen Werk, sondern auch in zahlreichen Übersetzungen weiter geführt. (Er übersetzte ins Griechische Werke von: N. Berdiajew, P. Eudokimov, H. Hesse, F. Kafka, B. Pascal, W. Reich, D. Staniloae). Bei seinem bewundernswert vielfältigem Werk konnte er wirklich packend und spannend ein Publikum für die Inhalte der Theologie gewinnen, dem sonst der Zugang zu schwierigen theologischen Sachverhalten verschlossen geblieben wäre. Den Streit hat er nie um die Worte oder um des Streites willen geführt, denn er hatte als Axiom seines Lebens die patristische Mahnung gesetzt: „Nicht um Worte wollen wir streiten, sondern um die Dinge selbst".

Die Tiefe und zugleich auch die Breite in seinem theologischen Schaffen konnte N. Matsoukas gelingen, weil er zugleich mit seiner ausgezeichneten philosophischen Schulung selbst tief im Geist der Patristik verwurzelt war. Er atmete tief den Frühling der patristischen Renaissance ein, wo er u.a. G. Florovsky als seinen Lehrer im Geist hoch schätzte. Seine tiefe Verwurzelung im Geist der Kirchenväter hat er in seiner Mitarbeit im Herausgeberkomitee der Edition der Werke von Grigorios Palamas unter Prof. P. Christou, unter Beweis gestellt, vor allem aber in den zahlreichen Abhandlungen und Kommentaren zu Werken der Patristik. Ich möchte besonders seine Monografien zu Maximos Confessor und Athanasios dem Großen (zentrale Stichworte

dabei Schöpfungs- und Inkarnationstheologie und Ekklesiologie) hervorheben, sowie seine Kommentare zu Werken von Johannes Damaskenos. Darin unterstreicht Matsoukas besonders die Einheit des großen Werkes der Schöpfung, die z.B. keinen Dualismus zwischen intelligibler und sinnlicher Welt dulden will, sondern die richtige Gewichtung und den Ausgleich aller Antinomien bis zu ihrer endgültigen Einheit im Reich Gottes zu artikulieren sucht; durch die Überwindung einer generellen dualistischen Dichotomie im Leben wird zugleich eine feste Basis für einen kreativen Dialog mit der ganzen Schöpfung geschaffen.

Die Krönung seines Werkes als Professor für Dogmatische Theologie in Thessaloniki (1984-2002) bildet jedenfalls ohne Zweifel seine vierbändige Dogmatik (Thessaloniki, ab 1985 der 1. Band): Gewiss nicht ohne einige Wiederholungen, die aber im Gesamtwerk nicht störend wirken. Das Werk, das teilweise in weiteren Sprachen übersetzt wurde, ist eine Hinterlassenschaft von sehr hohem Wert für die kommenden Generationen, nicht nur griechischer und orthodoxer Theologen. Wie jedes wahrhaft großes Werk steht seine Entdeckung noch bevor.

Seine Studenten pflegte der Lehrer der Theologie und Literat oft mit Versen aus bekannten griechischen Liedern zu konfrontieren, als ob die Theologie direkt aus jener Unmittelbarkeit des Lebens zu schöpfen suchte, wo immer sich das Leben abspielt. Mit einem in einer Frage ausklingenden Vers aus einem sehr melodischen Lied des großen Komponisten Manos Chatzidakis haben ihn Kollegen und Studenten bei einer feierlichen Tagung[1] im Frühjahr 2003 von der aktiven Tätigkeit in den Ruhestand verabschiedet (mit dem Chor, den sein sehr talentierter Schüler und Nachfolger in der Abteilung für systematische Theologie, Prof. Chrysostomos Stamoulis, leitete): „Was suchst du Unsterblichkeit (Athanasia) vor meinem Balkon? Du gibst mir ja nicht Acht und mein Herz kann dies nicht ertragen". Drei Jahre später, im Frühjahr 2006, hat sein großes, aber seit seiner Jugend schon sehr leidendes Herz aufgehört zu schlagen. Nun ruht der geliebte, einfühlsame Lehrer in der Erde seiner Heimat Xanthi (im Nordosten Griechenlands) in der Erwartung der ewigen Begegnung mit dem Himmel, den er in seinen Werken in einer Einheit mit der Erde verbunden sah. Nikos Matsoukas hat das „Ja" zum Himmel gesagt, den er bereits auf dieser Erde gekannt und zu lieben gelernt hatte; er steht bereits selbst vor dem Balkon der Unsterblichkeit, in Ruhe den Tag der Herrlichkeit aller Kreaturen erwartend. Die Auferstehungshymnen, mit denen die Orthodoxe Kirche in der Osterzeit die Verstorbenen auf ihrer langen Reise begleitet, versprechen die Charmolypi in ewige Freude der Kinder Gottes zu verwandeln. Nikos Matsoukas hat am Sonntag der Myrrhenträgerinnen mit seinem Werk gewiss einige blühende und wohlduftende Blumen zum Altar Gottes dargebracht. Sein Gedenken möge ewig in der Erinnerung und der Parusie des Herrn bleiben!

Athanasios Vletsis, München

---

[1] Im Band über die Tagung mit dem Titel „Charis und Antidosis", Thessaloniki 2004 (griech.), den seine Kollegin und Mitstreiterin seiner Theologie, Prof. Despoina Lialiou, herausgab, kann der interessierte Leser in einzelnen Beiträgen eine Würdigung des Werkes von N. Matsoukas nachlesen. Eine Art Resümee seines gesamten akademischen Schaffens hat N. Matsoukas selbst nach seiner Emeritierung in seinem Werk (2003) „Eines halben Jahrhunderts Werke und Träume in der Aristoteles-Universität Thessaloniki" (griech.) präsentiert.

Eingesandte Schriften

Anagnostopoulos B. - Nikolaou Th. u. a. (Hgg.), Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. 6, FS für den Ökumenischen Patriarchen *Bartholomaios* zu seinem 15-jährigen Patriarchatsjubiläum, Athen 2006, 743 S. (ISBN 1105-0365)

Anapliotis, Anargyros, Οἱ προοπτικές τοῦ ἐθελοντισμοῦ στήν Ἑλλάδα μέ πυρήνα δράσης τήν οἰκογένεια μέσα στά πλαίσια τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς μέ σκοπό τή διαμόρφωση ἑνός σύγχρονου πλαισίου κοινωνικῆς φροντίδας, *Ekklesia* 43 Heft 8 (August-September 2006) 636-641

Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Hg.), Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 2007, Athen 2007, 48 S. + 1116 S.

Athmann, Peter-Johannes - Schuster, Max-Josef - Hövelmann, Hartmut (Hgg.), Nürnberger Predigten. Zugänge zur Bibel aus Kirchen und Freikirchen, mit einem Beitrag zur Geschichte der evangelischen Predigt in Nürnberg v. *Hartmut Hövelmann*, Nürnberg: Verlag Peter Athmann 1996, 142 S. (ISBN 3-87191-230-1)

Basdekis, Athanasios (Hg.), Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung. Dokumente - Erklärungen - Berichte. 1900-2006, Frankfurt a. Main-Paderborn: Verlag Otto Lembeck-Bonifatius Verlag 2006, 896 S. + XXVI S. (ISBN-10: 3-87476-506-7)

Belezos, Konstantinos I., Ἡ σημειολογία τοῦ γάμου στήν Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννου. Πρόσωπα καί συμβολισμοί, Athen: Erifyli 2007, 189 S. (ISBN: 960-7633-78-4)

Biser, Eugen, Plädoyer für einen großherzigen Gott, *Michael Broch* im Gespräch mit *Eugen Biser*, Stuttgart 2006 (ISBN 3-932203-99-2)

Bocşan, Nicolae - Breckner, Wolfgang W. - Gyémánt, Ladislau u.a. (Hgg.), Universitate şi Cultură, Festschrift für Prof. *Andrei Marga*, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2006, 424 S. (ISBN [19] 973-610-433-8)

Bolovan, Sorina Paula - Bolovan, Ioan, Transylvania in the Modern Era. Demographic Aspects, translated from the Romanian by *Cristina Caroline Paul*, (Bibliotheca Rerum Transsilvaniae XXX), Cluj-Napoca: Romanian Cultural Institute 2003, 308 S. (ISBN 973-85894-4-7)

Georgios (Archimandrit), Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς διδάσκαλος τῆς θεώσεως. Τέσσαρες ὁμιλίες γιά τήν θεολογία του, Dafni: Iera Moni Osiou Grigoriou 2006, 113 S. (ISBN 960-7553-17-9)

Gyémánt, Ladislau, Evreii din Transilvania. Destin istoric. The Jews of Transylvania. A Historical Destiny, translated by *Simona Fărcăşan*, Cluj-Napoca: Institutul Cultural Român 2004, 313 S. (ISBN 973-86871-3-6)

The Hellenic Parliament, Nation, Religions - Orthodoxy & The New European Reality. Reports, text editing: *Nayia Miliou - Elena Dekleri*, The international political conference was realised by the Interparliamentary Assembly on orthodoxy in collaboration with: - the European Parliament and the European Commission, Athen 2006, pp. 229

Hl. Vlatadon-Kloster, Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη. Ταφὲς καὶ κοιμητήρια, 29ᵅ Δημήτρια, Πρακτικὰ 8ᵒᵘ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου 6 - 8 Ὀκτωβρίου 1994, Thessaloniki: University Studio Press 2005, 228 S. (ISBN 960-12-1393-7)

Dass., Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη. Ἡ Ἱερὰ Βασιλική, Πατριαρχικὴ καὶ Σταυροπηγιακὴ Μονὴ Βλατάδων, 30ᵅ Δημήτρια, Πρακτικὰ 9ᵒᵘ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου 12 - 14 Ὀκτωβρίου 1995, Thessaloniki: University Studio Press 2005, 211 S. (ISBN 960-12-1445-3)

Dass., Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη. Πόλις Συναντήσεως Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως, 32ᵅ Δημήτρια, Πρακτικὰ Ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου, 12 - 18 Ὀκτωβρίου 1997, Thessaloniki: University Studio Press 2006, 368 S. (ISBN 960-12-1551-4)

Iancu, Gheorghe, The Ruling Council. The Integration of Transylvania into Romania 1918-1929, (Center für Transylvanian Studies; Bibliotheca Rerum Transsilvaniae VIII), Cluj-Napoca: The Romanian Cultural Foundation 1995, 253 S. (ISBN 973-9132-78-2)

Kempf, Rolf, ... damit der Mensch göttlich werde. Auf ostkirchlichen Wegen zum geistlichen Leben, Metzingen/Württ.: Ernst Franz Verlag 2000, 347 S. (ISBN 3-7722-0381-7)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland - Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens. 20. November 2006, (Gemeinsame Texte 19), Hannover-Bonn: o. J., 48 S.

Kleinschwärzer-Meister, Birgitta -Rose, Miriam - Becker, Patrick (Hgg.), Das Soziale *wie* denken? Die Zukunft des Sozialstaats in der interdisziplinären Diskussion, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 4), Berlin: LIT Verlag Dr. W. Hopf 2007, II + 150 S. (ISBN-10: 3-8258-9208-5)

Koev, Totju, u. a. (Hgg.), Orthodoxy and the World Today. Sixth Congress of the Higher Orthodox Schools of Theology, Sofia 5-10 October 2004, Proceedings, Sofia 2006, 415 S. (unter den Beiträgen auch der von *Theodor Nikolaou*, The beginnings of Uniatism, [in der vorgetragenen kürzeren Fassung in Englisch, S. 303-310, und ins Bulgarische übersetzt von *Al. Gospodinov*, S. 310-318]; ebenfalls in Englisch und Bulgarisch das „Statement of the 6th Congress ... on the Position of the Department of Orthodox Theology at the University of Munich", S. 414-416) (ISBN -10: 954-9700-53-4)

Kollias, Sotirios N., Ὁ διάβολος, οἱ δαίμονες καὶ τὸ ἔργο αὐτῶν κατὰ τὴν διδασκαλία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, Athen: Grigoris 2004, 211 S. (ISBN 960-333-375-1)

Ders., Ἡ ἀγάπη ὡς βάση τῆς χριστιανικῆς ζωῆς. Ἁγιοπατερικὴ θεμελίωση τῆς «μητέρας τῶν ἀρετῶν», Athen: Grigoris 2005, 137 S. (ISBN 960-333-446-4)

Konstantinidis, Chrysostomos S. (Metropolit v. Ephesos), Τὰ ἐκ τῆς ζωῆς καὶ τῆς δράσεως τοῦ Γερμανοῦ Καραβαγγέλη Μητροπολίτου Ἀμασείας καὶ Κεντρῴας Εὐρώπης προκύπτοντα θέματά τινα καὶ προβλήματα, ἀπὸ τὰς σελίδας ἑνὸς βιβλίου, Thessaloniki: Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton 2006, 158 S. (ISBN 978-960-862-14-6)

Lampadarios, Panteleimon P. (Archimandrit von Leros, Kalymnos und Astipalaias, und heute Metropolit von Port Said, Damietta, Mansourah und Quantara East), Η Δ΄ Σταυροφορία και ο διάλογος μεταξύ ελληνικής και λατινικής εκκλησίας εν Κωνσταντινοπόλει και Νικαία (1203-1216), Kalymnos 1995, 160 S.

Ders., The Great Castle of Hora, Kalymnos. History and Wallpaintings, o. O. 1998, 78 S.

Ders., Ιεραποστολικά Χρονικά Ιεράς Ορθοδόξου Επισκοπής Γκάνας έτους 2000, hg. und veröffentlicht vom *Griechisch-Orthodoxen Patriarchat von Alexandria und ganz Afrika, Hl. Diözese von Ghana*, Akra, Ghana 2000, 181 S.

Ders., Η Ιερά Μητρόπολις Πηλουσίου, Port Said, Ägypten 2005, 459 S.

Ders., The Catechism of the Orthodox Church. Questions and Answers, griechisch/englisch, hg. von der „Brotherhood of Orthodox Mission Abroad of Thessaloniki", Port Said, Ägypten 2006, 382 S.

Ders., The Holy Mysteries of the Eastern Orthodox Church, Port Said, Ägypten 2006, 262 S.

Ders., Καινή Διαθήκη (στην Ελληνική και Αραβική), griechisch/arabisch, Port Said, Ägypten 2006, 388 S.

Ders. (Metropolitan of Antinoes), The Hypostatic Union of the Two Natures in the One Person of Jesus Christ Real and not by Imagination, Pentaplatanos-Goumenisssa-Greece: Holy Hesychasterion of St. George and Panagia Paramythias 2007, 173 S.

Langer, Michael (Hg.), Licht der Erde. Die Heiligen. 100 große Geschichten des Glaubens, München: Pattloch Verlag 2006, 656 S. (ISBN 13978-3-629-02130-4)

Leb, Ioan Vasile, Die rumänische orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, Cluj-Napoca: Editura Universitarăra Clujeană 1998, 167 S. (ISBN 973-9354-13-0)

Neamţu, Gelu - Bolovan, Ioan, The Revolution of 1848-1849 in Transylvania. Contributions to the History of Mentalities and of the Social Imaginary, translated from the Romanian by *Liviu Bleoca - Tudor Mărginean - Adina Oltean*, (Bibliotheca Rerum Transsilvaniae XXXII), Cluj-Napoca: Romanian Cultural Institute 2004, VIII + 178 S. + 1 Karte (ISBN 973-86871-4-4)

Neuner, Peter - Kleinschwärzer-Meister, Birgitta (Hgg.), Ökumene zwischen ‚postmoderner Beliebigkeit' und ‚Rekonfessionalisierung', in Zusammenarbeit mit *Theodor Nikolaou - Gunther Wenz*, (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München 3), Berlin: LIT Verlag 2006, 207 S. (ISBN 3-85589207-7)

Nikolakopoulos, Konstantin, Von der Kirche getragen - durch die Exegese erschlossen. Die orthodoxe Sicht auf die Bibel, in: *Gerlinde Baumann - Elisabeth Hartlieb (Hgg.)*, Fundament des Glaubens oder Kulturdenkmal? Vom Umgang mit der Bibel heute, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2007, S. 91-100 (ISBN 978-3-374-02470-4)

Ders., Kritik der „Bibel in gerechter Sparche" aus orthodoxer Sicht, *Orthodoxie Aktuell* 9 [2007] 2-7

Nikolaou, Theodor, The Beginnings of Uniatism, in: *Bocşan, Nicolae - Breckner, Wolfgang W. - Gyémánt, Ladislau u.a. (Hgg.)*, Universitate şi

Cultură, Festschrift für Prof. *Andrei Marga*, Cluj: Presa Universitară Clujeană 2006, pp. 78-97

Ohme, Heinz, Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die türkische Religionspolitik, (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 6/2007), Erfurt: Universität Erfurt 2007, 25 S. (ISBN 3-9809090-3-4)

Oikonomou, Christos - Basileiadis, Petros - Galanis, Ioannis u. a. (Hgg.), Ἁγία Γραφὴ καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος, Festschrift für *Ioannis D. Karavidopoulos*, Thessaloniki: Pournaras 2006, 625 S. (ISBN: 960-242-346-3)

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 2007, Thessaloniki 2007, 1338 S.

Papathanasiou, Thanasis N., Μέ τήν ψυχή στά πόδια. Ἀπό τό μνῆμα κενό στούς δρόμους τοῦ κόσμου, Athen: En plo 2007, 132 S. (ISBN 978-960-67129-08-0)

Papas, Athanasios, Περὶ τοῦ ἱεροῦ ναοῦ τῆς Θεοτόκου Σταυροδρομίου καὶ τῆς διακοσμήσεώς του, Sonderdruck aus: *I Kinsterna*, Heft 9, Juni 2006, Athen, S. 21-59

Ders., Moderne griechische Ikonen, *Evangelische Theologie. Zweimonatsschrift* 67, 2 (2007) 137-149

Papadis, Dimitrios (Hg.), Η ηθική φιλοσοφία του Αριστοτέλη. ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ, Athen: Travlos Verlag 2006, 220 S. (ISBN 960-6640-21-3)

Petrà, Basilio, La Chiesa die Padri. Breve introduzione all' Ortodossia, seconda edizione riveduta e aumentata, (Nuovi Saggi Teologici 46), Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna (EDB) 2007, 115 S. (ISBN 978-88-10-40550-5)

Pop, Ioan-Aurel, Romanians and Hungarians from the 9th to the 14th Century. Genesis of the Transylvanian Medieval State, (Centrul de Studii Transilvane; Bibliotheca Rerum Transsilvaniae XIII), Cluj-Napoca: Fundaţia Culturală Română 1996, 256 S. (ISBN 973-577-037-7)

Pop, Ioan-Aurel - Nägler, Thomas (coordinators), The History of Transylvania. Vol. I (until 1541), verschiedene Autoren und Übersetzer, Cluj-Napoca: Romanian Cultural Institute 2005, 388 S. + 12 S. Abb. (ISBN 973-7784-04-9)

Psarakis, Ioannis Eut., Εἰκόνων μυσταγωγία, Düsseldorf: Hl. Andreas Gemeinde 2006, 295 S. (ISBN 960-631-386-7)

Remete George, Das Schweigen als Sein. Eine Einführung, Alba Iulia: Reintregirea 2005, 119 S. (ISBN 973-7879-20-1)

Schmemann, Alexander, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen v. Elmar Kalthoff, 2. verbesserte Auflage, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, 2), 107 S. (ISBN 978.8306-7272-2)

Schneider, Michael, Das Sakrament der Eucharistie, (Edition Cardo 94), Köln: Studien des Patristischen Zentrums Koinonia - Oriens ^{2}2004, 324 S. (ISBN 3-933001-97-8)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Leidenschaft für Christus - Leidenschaft für die Menschen. Ordensleben am Beginn des 21. Jahrhunderts. 8. Juni 2006, (Arbeitshilfen 201), Bonn 2006, 212 S.

Dass., Weltmission - Internationaler Kongress der Katholischen Kirche. Dokumentation. 2.-4. Mai 2006. Kardinal-Döpfner-Haus, Freising, hg. i. Zusammenarbeit m. d. Deutschen Katholischen Missionsrat (DKMR), (Arbeitshilfen 202), Bonn 2006, 309 S.

Dass., Apostolische Reise Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg 9. bis 14. September 2006. Predigten, Ansprachen und Grußworte. September 2006, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174), Bonn 2006, 124 S.

Dass., Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels. Mit einem Geleitwort des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. September 2006, (Die deutschen Bischöfe - Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen/Kommission Weltkirche 29), Bonn 2006, 70 S.

Dass., Die Sakramente (Mysterien) der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen. Dokumente der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz. 10. Oktober 2006, (Arbeitshilfen 203), Bonn 2006, 112 S.

Dass., Statut der Päpstlichen Missionswerke. 26. Juni 2005, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 175), Bonn 2006, 54 S.

Dass., Datenschutz und Melderecht der katholischen Kirche 2006. 01. Dezember 2006, (Arbeitshilfen 206), Bonn 2006, 144 S.

Dass., Die menschliche Person – Herzmitte des Friedens. Welttag des Friedens. 1. Januar 2007, (Arbeitshilfen 204), Bonn 2007, 23 S.

Dass., Hier beginnt die Zukunft: Ehe und Familie – Ermutigen. Vertrauen. Voranbringen. Arbeitshilfe zur Initiative. Hier beginnt die Zukunft: Ehe und Familie. Familiensonntag 2007. 14. Januar 2007, (Arbeitshilfen 205), Bonn 2006, 47 S.

Dass., Geistliche Verbandsleitung in den katholischen Jugendverbänden. 22. Januar 2007, (Die deutschen Bischöfe 87), Bonn 2007, 20 S.

Dass., Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2005, Februar 2007, (Arbeitshilfen 207), Bonn 2007, 40 S.

Dass., Das Profil sozialer Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft im Kontext von Kooperationen und Fusionen. Eine Handreichung des Verbandes der Diözesen Deutschlands und der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz. März 2007, (Arbeitshilfen 209), Bonn 2007, 50 S.

Dass., Ansprachen von Papst Benedikt XVI. und Grußworte aus Anlass der Ad-limina-Besuche der deutschen Bischöfe im November 2006. November 2006, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 176), Bonn 2006, 35 S.

Dass., Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche. 22. Februar 2007, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), Bonn 2007, 128 S.

Seitschek, Hans Otto (Hg.), Christ und Zeit. Hans Maier zum 75. Geburtstag. Symposion an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 17. Juni 2006, München: Akademischer Verlag 2007, 114 S. (ISBN 3-932965-87-6)

Stephanidis, Athanasios D., Σκιουρουμζε: Σταγόνα αἵματος στή μνήμη ..., Giannitsa: Ekdosis Ierou Naou Agiou Georgiou Neou Milotopou Giannitson 1990, 239 S.

Transylvanian Review, hg. von *Ioan-Aurel Pop (Hg.)*, Jg. 15, Heft 1, 2 (2006) Bukarest: Romanian Cultural Institute, Center for Transsylvanian Studies

Tsalampouni, Ekaterini, Η Μακεδονία στην εποχή της Καινής Διαθήκης, (Bibliotheca Biblica; Ekaterini Tsalampouni 23), Thessaloniki: Pournaras 2002, 303 S. (ISBN 960-242-258-0)

Villar, José Ramon, El Espíritu Santo y la forma de lo cristiano. Relectura de „La Unidad en la Iglesia" de Johann Adam Möhler, Sonderdruck aus: *Revista Espanola de Teologia* 65, 3 (2005) 403-416

Ders., El sínodo de 1985. El concilio 20 anos después, Sonderdruck aus: *Scripta Theologica* 38, (2006) 61-72

Ders., Das „authentische" Lehramt der Bischöfe, in: *M. Hauke-M. Stickelbroeck (Hg.)*, Donom Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche, Festschrift zum 70. Geburtstag von *Antón Ziegenaus*, Regensburg: Pustet 2006, S. 123-131

Würdinger, Hermann (Hg.), Wenn Leben nach Deutung sucht. Ein Werkbuch für Predigt und Katechese, Prof. Dr. *Ehrenfried Schulz* zum 65. Geburtstag gewidmet, hg. i. A. der Pädagogischen Stiftung Cassianeum in Donauwörth, Donauwörth: Erich Wewel Verlag 2004, 168 S. (ISBN 3-87904-302-7)

Wyrwoll, Nikolaos (Bearb.), Orthodoxia 2006, Regensburg: Ostkirchliches Institut 2006, 261 S. (ISBN 3-87996-373-8)

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr. Dr. jur., LL.M. (München), Dipl. theol., Dipl. jur., Akad. Rat am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Augoustinos (Lambardakis)
Dr. theol. h.c., Metropolit von Deutschland und Exarch von Mitteleuropa
Dietrich-Bonhoeffer-Straße 2, D-53 227 Bonn

Basioudis, Georgios
Dr. theol., Erzpriester der Griechisch-orthodoxen Metropolie von Deutschland
Scharhoferstr. 17, D-68307 Mannheim-Sandhofen

Begzos, Marios
Univ.-Prof., Dr. theol., für Vergleichende Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Athen
Panepistimioupoli, GR - 15702 Athen

Bürkle, Horst
Univ.-Prof. em., Dr. theol., für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität München
Waldschmidtstr. 7, D-82319 Starnberg

Dafni, Evangelia G.
Dr. theol., Lehrbeauftragter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Adalbertstr. 31, D-80799 München

Despotis, Athanasios
Dr. theol., Dipl. phil.
Dietrich-Bonhoeffer-Straße 2, D-53 227 Bonn

Eckert, Johannes Claudius
Dr. theol., Abt der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München
Karlstraße 34, D-80333 München

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Gahbauer, Ferdinand
Hochschulprofessor, Dr. phil., Dr. theol, Hochschule Heiligenkreuz b. Wien, Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei Kloster Ettal
Kaiser-Ludwig-Platz 1, D-82488 Ettal

Hildmann, Philipp W.
Dr. rer. pol., Referent für Werte, Normen und gesellschaftlichen Wandel in der Akademie für Politik und Zeitgeschehen der Hans-Seidel-Stiftung München
Lazarettstraße 33, 80636 München

Ivanov, Vladimir
Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Praktische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, Erzpriester der russisch-orthodoxen Kirche, Ludwigstr. 29, D - 80539 München

Koios, Nikolaos
Dr. theol., Lehrbeauftragter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 11, D - 80809 München

Leb, Ioan-Vasile
Univ.-Prof., Dr. theol., für Kirchengeschichte an der Fakultät für Orthodoxe Theologie der Universität Babes-Bolyai Cluj-Napoca (Rumänien), Lehrbeauftragter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Str. Dorobantilor 76, Bl. Y5, Sc. 4, Ap. 85, 3400 Cluj-Napoca, Rumänien

Martzelos, Georgios
Univ.-Prof., Dr. theol., für dogmatische Theologie der Aristoteles-Universität Thessaloniki
GR - 540 06 Thessaloniki

Neuner, Peter
Univ.-Prof. em., Dr. theol., für Systematische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Zugspitzstr. 101, D-85591 Vaterstetten

Nikolakopoulos, Konstantin
Univ.-Prof., Dr. theol., Professur für Biblische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D-82110 Germering

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. em., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h. c., Dr. h.c., für Orthodoxe Theologie (Geschichtliche Theologie und Ökumenik), Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Plank, Peter
Dr. theol., Dr. theol. habil., Institut für Slavistik der Universität Würzburg, Erzpriester der Berliner Diözese des Moskauer Patriarchats
Schießhausstr. 11, D-97072 Würzburg

Seide, Georg
Dr. phil., Priester der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland
Achatstr. 14, D-80995 München-Ludwigsfeld

Schneider, Michael
Dr. theol., Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, Vorstand des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte und des Patristischen Zentrums Koinonia-Oriens
Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt a. M.

Sotiriadis, Ignatios
Archimandrit, Dipl. theol., Representant und Berater der Delegation der Kirche von Griechenland bei der Europäischen Union
Bld Saint-Michel 50, BE - 1040 Bruxelles

Vletsis, Athanasios
Univ.-Prof., Dr. theol., für Systematische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Sachenmeierstr. 35c, D - 80636 München

Waldstein, Wolfgang
Univ.-Prof. em., Dr. jur., Dr. h. c., für Römisches Recht, Ordinarius an der Zivilrechtlichen Fakultät der Päpstlichen Lateran-Universität in Rom
Paris-Lodron-Straße 12, A-5020 Salzburg

Wenz, Gunther
Univ.-Prof., Dr. theol., für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Himmelreichstr. 2, D-80538 München

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

BEP	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
EEThSA	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
EEThSTh	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
KNA-ÖKI	Katholische Nachrichten-Agentur GmbH - Ökumenische Information, Bonn 1987 ff.
LTS	Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.
NaGOM	Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Bonn 1996 ff.
OFo	Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.)
SOP	Service Orthodoxe de Presse et d'information, Courbevoie, 1993 ff.
ThEE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.
VIOTh	Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

Hefte des »Orthodoxen Forums« mit einheitlicher Thematik:

1) ***Th. Nikolaou*** *(Hg.)*, Bild und Glaube. Nikaia II. 787 - Ringvorlesung der Universität München im SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

2) ***Ders.*** *(Hg.)*, Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

3) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., 15,- € („Orthodoxes Forum" 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

4) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

5) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933 - 8586)

6) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination, St. Ottilien 2002, 185 S., 17,90 €
(„Orthodoxes Forum" 16, 2002, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

7) ***Ders.*** *(Hg.)*, Ost- und Westerweiterung in Theologie - 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2005, 382 S., 34,- € („Orthodoxes Forum" 19, 2005, ISSN 0933 - 8586)

8) ***K. Nikolakopoulos*** *(Hg.)*, Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und die Orthodoxie, St. Ottilien 2007, 358 S., 34,- € („Orthodoxes Forum" 21, 2007, ISSN 0933 - 8586)

Konstantin Nikolakopoulos – Athanasios Vletsis – Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. **Theodor Nikolaou**, Frankfurt a. M. 2002, 716 S., 35,- € (ISBN 3-87476-401-X)

Hefte des »Orthodoxen Forums« mit einheitlicher Thematik:

1) ***Th. Nikolaou*** *(Hg.)*, Bild und Glaube. Nikaia II. 787 - Ringvorlesung der Universität München im SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

2) ***Ders.*** *(Hg.)*, Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

3) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., 15,- € („Orthodoxes Forum" 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

4) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

5) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., 15,- €
(„Orthodoxes Forum" 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933 - 8586)

6) ***Ders.*** *(Hg.)*, Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination, St. Ottilien 2002, 185 S., 17,90 €
(„Orthodoxes Forum" 16, 2002, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

7) ***Ders.*** *(Hg.)*, Ost- und Westerweiterung in Theologie - 20 Jahre Orthodoxe Theologie in München, St. Ottilien 2005, 382 S., 34,- € („Orthodoxes Forum" 19, 2005, ISSN 0933 - 8586)

8) ***K. Nikolakopoulos*** *(Hg.)*, Wechsel auf dem apostolischen Stuhl Roms und die Orthodoxie, St. Ottilien 2007, 358 S., 34,- € („Orthodoxes Forum" 21, 2007, ISSN 0933 - 8586)

Konstantin Nikolakopoulos - Athanasios Vletsis - Vladimir Ivanov (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West, Festschrift für Prof. **Theodor Nikolaou**, Frankfurt a. M. 2002, 716 S., 35,- € (ISBN 3-87476-401-X)