

zeigt sich die sachliche Eigenständigkeit des Verfassers und sein differenziertes theologisches Urteilsvermögen, welches ihn für die Forderung nach Religionsfreiheit eintreten lässt.

Aufgrund dieser Differenziertheit erscheint das Buch von Oeldemann insgesamt lesenswert. Es macht verständlich, warum der ökumenische Dialog zwischen West und Ost so mühsam und langwierig ist – obwohl es durchaus nicht an gutem Willen fehlt, der sich auf orthodoxer Seite dadurch zeigt, dass immer wieder, beharrlich und geduldig, das Gespräch gesucht wird.

*Jutta Koslowski, Hünfelden*

*Ioannis Kourembeles, Λόγος Θεολογίας Α΄, Thessaloniki: Pournaras 2009, 468 S., (ISBN 960-242-386-2)*

Man fragt sich, was könnten die Christologie von Chalkedon, die eucharistische Theologie und die Soteriologie der Menschwerdung Gottes mit einer kritischen Aufnahme jüdischer Theologie und mit dem Gespräch von Islamgelehrten mit dem Papst nach seiner Regensburger-Vorlesung gemeinsam haben? Äußerlich betrachtet könnte man höchstens – und dies wohl auch nur bedingt – zwischen den ersten drei der erwähnten Themen einen roten Faden ziehen; wäre dies nicht eine Zumutung für den Leser, noch dazu den Dialog mit dem Judentum und mit dem Islam anzuhängen? Der Verfasser des Bandes »Logos Theologias« hat jedoch diese fünf unterschiedlichen Studien nicht als eine Verlegenheitslösung zusammengebunden, damit ein neues Buch entstehe. Wenn man noch dazu bedenkt, dass es sich im vorliegenden Buch des jungen Dogmengeschichtlers der Theologischen Fakultät in Thessaloniki, Ioannis Kourembeles, um originelle Beiträge handelt und nicht um einen Nachdruck von Aufsätzen, dann kann das Staunen nur wachsen. Die jeweilige Aktualität der einen oder anderen Thematik war ausschlaggebend für die Entstehung von einigen Beiträgen. Die Entscheidung jedoch, diese fünf unterschiedlichen Beiträge zusammen als einen Band herausgeben zu lassen, war eine wohlüberlegte. Nicht eine systematische Analyse von christologischen oder interreligiösen Fragen wird hier gesucht und geliefert. Der Verfasser sucht das lebendige Wort seiner orthodoxen Theologie unmittelbar ins Gespräch zu bringen, wobei der Gesprächspartner jeweils ein ganz konkreter ist: die westlichen Theologen J. Dupuis und H. Donneaud im ersten Beitrag, der Metropolit von Pergamon Ioannis Zizioulas samt einer Reihe von vielen anderen bekannten orthodoxen Autoren, die Orthodoxen Theologen P. Nellas und C. Yannaras (andere Schriftart Giannaras) und die westlichen Autoren S. Žižek und G. O'Collins im dritten, der Assyriologe J. Bottéro, der Rabbiner M.A. Quaknin und der katholische Theologe J. Moingt im vierten und Josef Ratzinger und die »38« Islamgelehrten, die die Brief-Antwort auf die Regensburger Vorlesung von Papst Benedikt XVI. verfasst haben, im fünften Beitrag. Allein diese Aufführung von Namen macht die Vielfalt der Themen und Personen klar, mit denen sich der Autor befassen will, sowie die Breite des geführten Dialogs, der die Grenzen der Orthodoxen Theologie um vieles hinter sich lässt. Der theologische Weitblick, den der Verfasser im vorliegenden Band wagt, würde erlauben, das Buch mit »Theologikos Dialogos« (Theologischer Dialog) zu betiteln. Der Verfasser verlässt dabei seine eigene Position nicht, die ihm nicht nur Festigkeit und Ausdauer verleiht, sondern ihm v.a. das nötige Instrumentarium verschafft, den roten Faden durch das ganze Werk nicht zu verlieren: Der Logos Gottes und Gottmensch Jesus Christus.



Ob und wie ihm dieser Spagat gelingt, einerseits einen vielfältigen theologischen Dialog in ökumenischer Perspektive zu führen und sich dabei andererseits auf eine konsequente (Neu-) Chalkedonensische Christologie zu stützen, werde ich versuchen in der Präsentation jedes einzelnen Beitrags aufzuzeigen.

Ziel der vorliegenden Rezension kann es jedenfalls nicht unmittelbar sein, das richtige Verständnis der Quellen im geführten Dialog, die der Verf. präsentiert, zu überprüfen. Die Frage, wie der Verf. mit seinen Quellen fertig wird, bleibt größtenteils dahin gestellt; aus den Lektüren des Buches gehe ich jedenfalls davon aus, dass der Autor sich durchaus redlich und mit Diskretion seinen Quellen annähert. Ein solch nachprüfendes Unterfangen würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Ich suche nur, die tieferen Intentionen des Autors zu verstehen und sie ans Licht zu bringen, zugleich aber ihre Resistenz im gesamten Werk, und nicht nur in den einzelnen Beiträgen, zu hinterfragen, d.h. Brüche oder evtl. vorhandene Widersprüche und Lücken zu konstatieren sowie die m.E. evtl. offen verbleibenden Aufgaben zu thematisieren.

1. Im ersten Beitrag (S. 37–93) sucht der Verf. den Dialog mit Jacques Dupuis, indem er sich zugleich die Kritik von H. Donneuad zu Hilfe holt, bzw. auch in Gegenüberstellung zu dieser Kritik seine eigene Position aufstellt. Die Frage nach einer »universalen Erlösung«, nach dem Heil jedes Menschen und v.a. hier jener Menschen, die außerhalb des Christentums leben, stellt für den Verf. eine Herausforderung auch für die Orthodoxe Theologie dar. Der Verf. will vorerst eine Trennung zwischen einer ontologischen Fixierung der Christologie (der Frage der zwei Naturen in der einen Person Jesu Christi) und ihrer soteriologischen Auswirkung vermeiden. Der Autor sieht bereits bei den christologischen Entwürfen von Anselm und Luther – hier unter Verweis auf ein älteres Werk (O. Dilschneider, *Gegenwart Christi*, Bd. I) – eine Verlagerung der christologischen Akzente im Westen von der Person auf das Werk Jesu Christi. Ziel dieser Akzentverschiebung war – und für den Autor wohl immer noch ist – die Berücksichtigung der ekklesiologischen Konsequenzen der Christologie: im römischen Katholizismus ist das Heil in Christus nur durch die sichtbare Kirche vermittelbar, für den Protestantismus war das Kapitel der Kirche als Leib Christi nur sehr schwach ausgeprägt (S. 43). Die Fleischwerdung des Logos in der Kirche, im Sinne einer Ergänzung des Werkes Christi (S. 45), würde für den Protestantismus die Einzigartigkeit des Heilswerkes Christi gefährden.

Knüpft nun der neuzeitliche Logozenismus – zu dessen Verfechter Dupuis hinzugezählt wird – an diese Trennung an, damit dem Interesse nach einer universalen Erlösung besser gedient werden kann? Kann demnach das Werk der Erlösung universaler erfasst werden, wenn die Heilskraft Gottes nicht im Leben des geschichtlichen Jesus begrenzt würde? (S. 46). Der Verf. attestiert für einige Kreise der westlichen Theologie eine Tendenz zur Trennung zwischen Christus und Logos Gottes; dieser Trennung scheint nach Kourembeles auch das Werk von Dupuis erlegen zu sein. Das Wirken des Logos werde von der menschlichen Wirkungskraft Christi unterschieden, und dies auch nach der Auferstehung (S. 51). Darin sieht der Verf. die Gefahr eines Doketismus, einer doketischen Beziehung zur Geschichte (S. 58). Eine Möglichkeit zur Überwindung dieser Gefahren will der Verf. jedoch im »triadologischen Christozentrismus« von Dupuis ertasten. Die zentrale Bedeutung der zweiten Person der Dreieinigkeit, die Fundierung der Soteriologie auf dem göttlichen Heilsplan des Dreieinen Gottes, kann eine Brücke des Dialogs mit der Orthodoxen Theologie unter der Voraussetzung ermöglichen, dass die Realität der Fleischwerdung, der »historischen-ökumenischen« Bedeutung des Menschseins Gottes (S. 53) nicht gemindert und begrenzt wird.



Der Verf. will jedenfalls das Anliegen von Dupuis würdigen, die Bedeutung des Menschseins des Logos nicht im Sinne einer absoluten »Kataphase« zu interpretieren, nämlich als eine Eingrenzung des Logos Gottes in die Wirkung Christi im Fleisch. Die Wiederherstellung der menschlichen Natur durch und in der Fleischwerdung des Logos ist jedoch ein geschichtliches Ereignis; jede Überholung des fleischgewordenen Logos, damit auch die geschichtliche Hypostase der Kirche überholt werden kann, die einigen als einschränkend erscheint, dient nicht dem Mysterium der Fleischwerdung des Logos und dem Heilsplan Gottes. »Der Christ bekämpft nicht die Exklusivität der Erlösung, indem er Gott im Himmel vergrößert, sondern in dem er den Mitmenschen im geschichtlichen Fleisch des Logos vergrößert« (S. 77). Die Teilhabe des menschlichen Logos am Logos Gottes, und die allgemein für alle Menschen – hier den bekannten »spermatikos Logos« von Justin interpretierend (hier holt sich der Verf. die Stellungnahme von Donneud zu Hilfe) – ist eine begrenzte, im Gegensatz zu der vollkommenen Erkenntnis und Teilhabe des fleischgewordenen Logos, d.h. Christi (S. 82–83). Wie kann nun der Logozenismus von Dupuis die Teilhabe der Menschheit an der erlösenden Kraft des Logos in einer konkreten Art und Weise ertasten? (S. 91). Der Verf. stellt jedenfalls diese Möglichkeit im zitierten Werk von Dupuis in Frage. Der synergetische Beitrag des Menschen als Antwort auf die das Geschöpfliche bejahende Annahme vom unendlichen Gott selber bleibt letztlich, nach dem Verfasser, ein Rätsel.

Genauso jedenfalls bleibt für den Leser die Frage unbeantwortet, wie denn das Heil des fleischgewordenen Logos allen Menschen, und sogar jenen, die die christliche Verkündigung nicht gekannt haben, eröffnet werden kann. Denn dieses zentrale Anliegen im Werk von Dupuis wird vom Verfasser nicht eingelöst, nicht aufgegriffen. Vielleicht aber kann der vorsichtige Leser im zweiten Beitrag eine Antwort auf diese Frage finden, wenn auch mittelbar.

2. Den synergetischen Beitrag des Menschen zu seinem Heil hebt der Verf. in seinem zweiten Beitrag hervor, ausgerechnet in einer Studie, die die Entsprechung zwischen Kirche und Eucharistie klären will und den Titel trägt: »Kirche = Eucharistie? Ein dogmatisches Problem mit soteriologischer Bedeutung« (S. 95–184). Diesmal beschränkt sich die Untersuchung zwar vordergründig auf die orthodoxen Autoren (neben Zizioulas diskutiert der Verf. mit einer Vielzahl von bekannten orthodoxen Autoren, von Florovsky, Popovic und Romanidis bis Vasileiadis und Loudovikos), denn das Objekt der Untersuchung ist für die Orthodoxie ein vorerst Hausgemachtes: deckt sich die Kirche mit der Eucharistie, wie Metropolit Johannes Zizioulas zu behaupten scheint, indem er auf eine Grundaussage von Nikolaos Kabasilas verweist (PG 150, 452–453)? Wird die Kirche mit dem Reich Gottes identifiziert oder ist sie nur ein Abbild dieses Reiches? Die Resultate einer solchen Identifikation der Kirche mit der Eucharistie und dem Reich Gottes können eine enorme Auswirkung für das Leben der Kirche selbst entfalten und zwar nicht nur der Orthodoxen Kirche: die Kirche kann nicht eine wesentliche Beziehung mit der Welt eingehen, sondern lediglich eine »dialektische« (S. 98), indem sie in der Welt lediglich verweilt, nicht aber in ihr (der Welt) richtig wohnt. Diese Wahrnehmung der Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie erlaubt, nach dem Verf., nicht mehr eine »energetische Beziehung Gottes zur Welt« (S. 99). Erst ein dynamisches und nicht ein »statisches« oder ein »mechanisches« Verständnis der Eucharistie, die Kourembeles lediglich mit Christus identifiziert, erlaubt, die Kirche als »eucharistische Koinonia« wahrzunehmen, die Christus selbst ist, im Heiligen Geist der darbringende und dargebrachte. Diesen dynamischen Charakter der Beziehung zwischen Kirche und Eucharistie versucht Kourembeles mit dem Begriff der »Perichorese« zu umschreiben (S. 103), oder mit Begriffen



des Chalkedonense, die von Einheit und Unterscheidung sprechen können (S. 112). Ziel dieser Differenzierungen, die der Verfasser einführt, ist es, die Christen durch ihre Teilhabe am Logos zu einer »gemeinschaftlichen Homousie« mit allen Menschen zu führen (S. 114), denn die Kirche als Leib Christi »spannt sich überall aus«, weil Gott sich nicht auf »konkrete Menschen oder Völker oder Zeremonien eingrenzen lässt« (S. 117). Hier kehrt der Verf. zu seinem ersten Beitrag zurück, um die Anfrage an das Werk von Dupuis zu wiederholen, wie denn der kosmische Dienst (»leitourgia«) Christi im Fleisch der Menschheit und im Fleisch der Welt entfaltet werden kann; er (Dupuis) konnte die ökumenische Bedeutung der Existenz des Logos im Fleisch, des Leidens Gottes für die Menschheit nicht dynamisch darstellen (S. 109). Zu einem Weltbürger (»Kosmopolit«) wird jemand durch die hl. Eucharistie, wenn er in sich Raum öffnet, damit er jeden Menschen als »wesensgleich« (homousios) tragen kann (S. 123).

Diese Öffnung hat nach Kourembeles Konsequenzen sowohl für das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche als der wahren (»Römisch-katholischen«) Kirche als auch bezüglich ihrer Strukturen als »episkopozentrische« (bischofzentrierte) Kirche. Nicht nur die dynamische Teilnahme des ganzen Volkes Gottes am ganzen Leben der Kirche wird in diesem Zusammenhang von Kourembeles gefordert. Auch die Behauptung, dass die Orthodoxe Kirche identisch mit der »einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« sei, wird relativiert, denn, wie der Verfasser schreibt, kann niemand den Besitz der Wahrheit beanspruchen; er kann lediglich Teilhaber an der Wahrheit werden (S. 172).

Verwunderung ruft jedoch die Behauptung von Kourembeles auf, dass der ekklesiologische Exklusivismus der Römisch-katholischen Kirche, mit Verweis hier auf das berühmte »subsistit in« (von LG 8), was aber nicht näher erläutert wird, auf eine Identität zwischen dieser Kirche mit dem Reich Gottes (hier unter direkter Verweis auf Dominus Jesus) zurückzuführen sei (S. 130–131). Ist dies die Antwort eines Orthodoxen auf den gleichen Vorwurf seitens eines römisch-katholischen Theologen, nämlich von Th. Sartory, wenn er (Sartory) den orthodoxen Teilnehmern in den ökumenischen Dialogen die Repräsentation einer Identität ihrer Kirche mit dem Reich Gottes attestiert? (S. 114, Anm. 24). Th. Sartory lehnt jedenfalls eine Identität für seine Römisch-katholische Kirche mit dem Reich Gottes ab. Die weiteren ökumenischen Schlussfolgerungen können hier nicht entfaltet werden: von der Bedeutung der Anerkennung der Taufe von Nicht-Orthodoxen (S. 150, Anm. 77), bis hin zum Vorschlag einer »christosomatischen Triadologie«, statt eines »pneumatischen Triadozentrismus«. Gewiss, die Weigerung einer simplen Identifikation zwischen Kirche und Eucharistie, sowie zwischen Kirche und Reich Gottes, eröffnet die Möglichkeit einer dynamischen Darstellung des Lebens der Kirche in der Welt; diese Dimension wird aber nicht näher verfolgt, z.B. in der Perspektive eines erwachten Interesses an der Eschatologie und zugleich an einer prophetischen Kritik der Geschichte. Wie kann dann der Verfasser den dynamischen Charakter des Lebens der Kirche zeigen, wenn er die Kirche unterschiedslos als die Erfahrung in der Geschichte des fleischlosen, des fleischgewordenen und des kommenden Logos von Anfang der Schöpfung an interpretiert, die das Leben des Dreieinen Gottes in der Welt offenbart (S. 116)? Läuft denn nicht der Verf. selber Gefahr, in eine wiederum statische Interpretation der Menschwerdung zurückzufallen, wenn er – N. Kabasilas interpretierend – (»das einzige, was in der Kirche zu sehen ist, ist das Fleisch Christi«) als Subjekt der Eucharistie und der Kirche die ungeschaffene göttliche Person (des Logos) annimmt (S. 125)?

3. Dieser Gefahr versucht Kourembeles insbesondere im dritten Beitrag seines Buches zu entgehen, welcher der größte im Bezug zu allen anderen ist (S. 185–314) und den Titel trägt: »Homöopathisches Heil. Versuch einer soteriologischen Fragestellung auf dem Hintergrund



des fleischlichen (somatodis) Theanthropos«. In diesem Beitrag öffnet sich Kourembeles nicht nur dem Dialog mit orthodoxen Autoren, sondern ist zugleich bereit, das Gespräch mit nicht christlichen Autoren aufzunehmen, sowie mit gewissen christologischen Strömungen in der westlichen Theologie. Gesucht wird in erster Linie die Bedeutung des Leibes und der Materie für das Heil des Menschen und der gesamten Schöpfung, ferner aber eine unmittelbare Verbindung zwischen Christologie und Soteriologie herzustellen. Dadurch lässt sich nicht nur ein positiver Sinn für die geschaffene Welt gewinnen; gesucht wird vielmehr die Überwindung der Begrenzung des menschlichen Lebens vom vielseitigen Leid und dem Tod. Welche Kraft kann sich den feindlichen geistlichen Mächten widersetzen, denen der Mensch selbst ausgeliefert zu sein scheint?

Kourembeles ist sich indessen bewusst, dass sein Beitrag nicht eine Abhandlung über die Entstehung des Bösen werden kann, denn dies wird nicht direkt als seine Thematik erklärt. Und doch kreist vieles um die Wirkung des Bösen und um die Theodizeefrage. Ist das Böse das Fehlen der konkreten, »fleischlichen Mitleidenschaft« (Sympathie) des Menschen für den Mitmenschen (S. 188)? Der Verfasser will sich nicht auf die Suche nach einer paradiesischen Harmonie in einer weit zurückliegenden Vergangenheit begeben. Er sieht den Menschen gleich ab dem ersten Schöpfungsakt in den Bann eines fortdauernden Falls gezogen (S. 197). Der Fall des Menschen kann aber als ein nützliches Mittel für das Verstehen einer Beziehung interpretiert werden, in der bereits die Erniedrigung Gottes durch den Logos abgebildet wird (S. 197). Gott hat den Menschen wandelbar und doch zugleich offen um die Grenzen seiner Endlichkeit zu überschreiten, bereit für das Leben und den Tod, geschaffen. Dieser Schöpfungsakt wird lediglich als Geheimnis des göttlichen Ratschlusses dargestellt und nicht näher erläutert. Eine simple Interpretation allen Leidens und damit auch eine Minderung und Herabstufung des Leibes, als Resultat des Sündenfalls wird vom Verfasser vorsichtig abgelehnt, auch wenn er damit in Kauf nimmt, einen (großen?) Teil der patristischen und der neueren orthodoxen Theologie gegen sich zu haben. Eine positive Bewertung des menschlichen Leibes ist der Bibel gar nicht fremd, behauptet der Verf. (S. 205).

Wie steht es aber mit der Bibel, wenn es zur Bewertung des Todes Jesu Christi kommt? Die soteriologische Bedeutung des Todes Christi wird ausführlich untersucht und beim Gespräch mit S. Žižek und G.O'Collins, aber auch teilweise mit K. Barth, wird insbesondere die Satisfaktionslehre Anselms abgelehnt. Die individuelle Erlösung wird einem »ökumenischen Theopaschismus« gegenübergestellt (S. 233), der auch orthodox interpretiert werden kann. Das geschieht in guter Manier orthodoxer Soteriologie mit wiederholtem Verweis auf die Sprache der Hymnen. Auf der anderen Seite sollte sich jedoch die Orthodoxe Theologie die schwierige Frage gefallen lassen: geschieht denn die Erlösung im Moment der Inkarnation selbst, allein durch den Eintritt Gottes in die Verweslichkeit der menschlichen Welt (vgl. S. 235 Anm. 60)? Obschon Kourembeles eine solche Interpretation der Soteriologie von Christos Yannaras (Giannaras) attestiert (S. 286), mit dessen soteriologischem Modell der »Befreiung von allen Notwendigkeiten, die die Natur den Menschen auferlegt« (S. 276ff), oder »der Befreiung aus den Eingrenzungen unseres Geschaffenseins (ktistotis)« (S. 293) sich der Verf. ausführlich auseinandersetzt und sich von ihm (Giannaras) distanziert, nichtsdestotrotz stellt sich die Frage der Relativierung des soteriologischen Gewichts des Kreuzes (vgl. S. 210f, Anm. 33) auch für Kourembeles mit Dringlichkeit: aus was erlöst uns denn durch seine Inkarnation der Logos Gottes? Kourembeles sieht im Bild der Hinabfahrt (Kathodos) in den Hades das Zentrum der orthodoxen Soteriologie schlechthin (S. 258). Die »Entfaltung des Lebens im Zentrum des Todes« ruft den verwirrten Menschen zu einer schöpferischen



Auseinandersetzung mit (seiner) Endlichkeit (S. 222f). Durch das Mitleiden Christi mit der ganzen Verweslichkeit, die das Leben des Menschen und der Schöpfung ausmacht, werden – eben homöopathisch – die Wunden des Leidens und des Todes geheilt. Zwar ist der Tod noch nicht endgültig vom Leben dieser Welt verschwunden, jetzt aber durch unsere Teilhabe am Leben des fleischgewordenen Logos, ja durch das Beispiel (S. 225) Jesu Christi können wir die Angst des Todes in uns überwinden, was uns in die Homousie des Logos mit der ganzen Menschheit hinein und demnach für eine Sozialisation im Raum einer empathischen Teilnahme am Leiden der gesamten Menschheit öffnet. Die Auseinandersetzung von Kourembeles mit der ontologischen Tiefe unserer Endlichkeit eröffnet sicherlich einen breiteren Weg in der christlichen Soteriologie, die von einer Genugtuung zu einer Wiederherstellung unserer Existenz überschreitet (was der Verf. hier mit dem Bild eines Jubiläums/Sabbaticals vergleicht, S. 234). Diese Sicht darf aber m. E. auf der anderen Seite die Tiefe gerade des Kreuzestodes Jesu Christi nicht marginalisieren, die uns mit der Gefallenheit und Sündhaftigkeit unserer menschlicher Existenz unmittelbarer konfrontiert.

4. In seinem vierten Beitrag setzt sich der Verf. mit einem Sammelwerk auseinander und zwar mit einer Übersetzung eines französischen Buches in die griechische Sprache, und zwar des Werkes von J. Bottéro, M.A. Quaknin, J. Moingt, *La Plus Belle Histoire de Dieu*, (erste Ausgabe, Broché 1997, griechische Übersetzung 2001). Dieser Beitrag ist der kleinste von allen (S. 315–361), man kann ihn als eine erweiterte Rezension des zitierten Werkes verstehen. Den kleinsten Raum in dieser Rezension des Buches von Ioannis Kourembeles beansprucht die Darstellung des Assyriologen J. Bottéro, dessen Beitrag Kourembeles in der Hervorhebung der Einzigartigkeit der Gestalt Mose zusammenfasst: die totale Transzendenz Gottes befreit den Glauben an Gott von allen anthropomorphen Vorstellungen, ohne ihn jedoch zu einem Objekt philosophischer Betrachtung zu machen. Der Gott des Moses ist ein Gott des Herzens, der die ethische Antwort des Menschen erwartet. Diese Transzendenz Gottes wird aber durch seine Schekina (Welteinwohnung durch Zusammenziehen- Systole) der Welt offenbart, und zwar nach der Interpretation des Rabbiners M. A. Quaknin als Text (als Wort?). Die Gefahr der Vergöttlichung eines Buches wollten die Gelehrten Israels, durch die Öffnung des Textes zu einem Pluralismus der Interpretationen hin, vermeiden. Der Verf. sieht hier die Gefahr einer Zerstückelung Gottes in viele Götter, die erst in der Haltung des Gebets und des Lobpreises des Namens Gottes, im Kontext des AT, wieder den Apophatismus in die Wahrnehmung Gottes zurückführt und Gemeinsamkeiten mit der christlichen Haltung zulässt. Die geistige Interpretation des Gesetzes, welche nach Quaknin erst Paulus einführt, trennt wiederum das Christentum vom Judentum; eine Antithese zwischen dem geistigen und dem materiellen Element ist nun, nach Quaknin, dem Judentum fremd. Kourembeles erwidert, dass in der Fleischwerdung Gottes alle Antinomien aufgehoben werden: in der Person Jesu Christi wird Gott nicht durch einen Text, sondern unmittelbar durch einen Menschen, der in einer göttlichen Person getragen wird, mit der Welt kommunizieren. Diese Möglichkeit der Unmittelbarkeit der Beziehung Gottes zur Welt will Kourembeles als eine Brücke zum jüdischen Denken von Quaknin auffassen. Dem dritten, christlichen Co-Autor des Buches, dem Jesuiten J. Moingt räumt der Verfasser in seiner Darstellung verständlicherweise mehr Raum (S. 336–359) ein. Der Gott des Neuen Testaments ist kein anderer als der des Alten Testaments. »Der Gott der Christen hat nichts vom Gott der Juden weggeworfen; er (der Gott der Juden) hat sich lediglich noch offener gezeigt, indem er zugleich die Altkleider unserer Verweslichkeit angezogen hat« (S. 322). Der Verfasser kann sich jedoch nicht mit der Meinung von Moingt zufrieden geben, dass Jesus nicht gekommen sei, um zu zeigen, dass



er Gott ist. Er ist aber mit ihm einer Meinung in der Betrachtung der Umstände, die Jesus zu Tode führen: hier handelt es sich um einen Exodus Gottes aus der Welt der Religion und um seinen Eintritt in die profane Welt der Menschen (S. 340). Wenn J. Moingt die »Endsakralisierung der Welt der Religionen und die Liebe zum Nächsten als die zwei ungeteilten Seiten der Predigt Jesu« aufzufassen versucht (S. 343), kann Kourembeles aus der Sicht seiner inkarnatorischen Theologie diesem mit dem Eros und dem Tod Gottes für den Menschen entsprechen. Die Schwierigkeit von J. Moingt jedoch, die Einheit Gottes und des Menschen in einer Person zu denken, der vor aller Ewigkeit existiert, stößt auf die Kritik von Kourembeles, der ihm (J. Moingt) Elemente eines Anthropomorphismus in seiner Christologie vorwirft. Die Präferenz, seitens von J. Moingt, eines gotttragenden Menschen kann Kourembeles nicht zufriedenstellen, der das Paradoxon der Fleischwerdung Gottes mit allen Mitteln verteidigen möchte. In der Lektüre des besprochenen Buches, in diesem vierten Beitrag, gibt der Verf. noch einmal die Gelegenheit, seine inkarnatorische Christologie als eine »gottmenschliche Geschichte« (wie er seinen Beitrag betitelt) zu unterstreichen, die er aber in Bewegung präsentieren möchte: den Anderen zu begegnen, sich der ganzen Welt zu öffnen.

5. Im fünften und letzten Beitrag seines Buches (S. 363–439) setzt sich der Verf. mit »der Antwort der '38' vom 12. Okt. 2006 auf die Regensburger-Vorlesung von Papst Benedikt XVI. (12. Sept. 2006)« auseinander. Im ersten Teil dieses Beitrages (S. 365–404) präsentiert der Verf. direkt die Antwort der »38« Islam-Gelehrten auf die Vorlesung des Papstes. Der offene Brief der »38«, veröffentlicht in der Frankfurter Allgemeine am 24.11.2006, war sonst in Griechenland nicht Gegenstand einer Übersetzung oder theologischer Kommentierung. Kourembeles verdient in diesem Fall Anerkennung für seinen für das griechischsprachige Publikum sehr informativen Beitrag. Eigentlich kommentiert Kourembeles den Beitrag der Islam-Gelehrten nicht, von wenigen peripheren Erläuterungen abgesehen, noch liest er den Brief der »38« im Fokus der Religions- oder der Islamwissenschaft. Er unterstreicht nur, dass die »38« den Kern der Aussage Josef Ratzingers nicht getroffen haben, denn der Papst wollte mit seinem Vortrag vor allem die Übertreibungen des Positivismus und des Materialismus ins Visier nehmen und nicht unmittelbar den Islam. Im zweiten Teil seiner Studie (S. 405–439) präsentiert Kourembeles den Text der Regensburger -Vorlesung von 2006, den zuvor eine griechische Zeitung ins Griechische übertragen hatte (»Paron«, am 24.09.2006). Die Theologie des Logos von Papst Benedikt XVI. kann der Verfasser durchaus teilen, denn sie entspricht ohne Einschränkung seiner inkarnatorischen Christologie. Insbesondere fokussiert Kourembeles seine wohlwollenden Kommentare über die Kritik von Josef Ratzinger zu den Versuchen der Enthellenisierung des christlichen Glaubens in den verschiedenen Zeitepochen ab dem 16. Jh. Die Kritik an eine anthropozentrische Auffassung des Logos kann ein durch die griechische Kultur und Philosophie geschulter orthodoxe Theologe durchaus teilen. Der Leser wird in diesem Beitrag keine Distanzierung des Autors finden, oder sonst eine Anfrage an den kommentierten Text von Papst Benedikt XVI. Obwohl Kourembeles sehr gut informiert zu sein scheint, und sonst einen ausführlichen und konstruktiven Dialog mit der Literatur in den Anmerkungen führt, meidet er in diesem Beitrag eine Auseinandersetzung mit der sicherlich nicht nur in deutscher Sprache vorhandenen kritischen Kommentierung der Vorlesung von Josef Ratzinger. Hat dies mit einer respektvollen Behandlung des Werkes eines Papstes zu tun, oder mit der hellenophilen Haltung des Papstes, zumindest im genannten Beitrag? Vielleicht ist auch eine andere Betrachtung möglich.



Fazit: Kourembeles hat einen »ökumenischen« Dialog zum Programm seines Buches gemacht: sowohl zahlreiche christliche Theologen, und zwar nicht nur aus der Welt der Orthodoxie, als auch nicht christliche Autoren und Vertreter anderer Religionen werden zu Gesprächspartnern von Kourembeles. Der Autor erweist sich demnach, gerade auf Grund der Berücksichtigung einer Vielzahl von Beiträgen in den verschiedenen Sprachen Europas, als ein kompetenter Kenner von Strömungen und Tendenzen in der zeitgenössischen Theologie, was nur Anerkennung und Lob verdient. Die ökumenische Dimension der Dialoge, die Kourembeles in seinem Band führt, präsentiert sich nicht nur in der bunten Auswahl seiner Gesprächspartner. Auch und gerade seine Methode verspricht eine ökumenische Öffnung der orthodoxen Theologie: er ist bereit auf den Anderen ohne Vorurteile zuzugehen, ohne Abgrenzungen einer in sich verschlossenen und selbstverherrlichenden Orthodoxie. Seine ausgesprochene Intention ist es, sich aus einer programmatischen – als Alternative gestellten – Antithese der Teilung zwischen östlichen und westlichen Tradition zu befreien (S. 13). Zwar sind hier und da Typisierungen zu treffen, die die Theologie in fertigen Klischees zwischen Ost und West weiterhin teilen. Einige davon sind als Orientierung berechtigt. Andere wiederum werden m.E. eher als Überbleibsel einer alten Zeit, ohne tiefere Untersuchung, einfach weiter tradiert (z.B. S. 79, Anm. 49, S. 266; s. auch oben in der Präsentation des 1. und des 2. Teiles des Werkes). Aber auch diese klischeeartigen Typisierungen werden nicht benutzt, um den Gegner als häretisch abzustempeln oder ihn total zu verwerfen. Die ökumenische Dimension ist im vorliegenden Werk und im Denken von Kourembeles christologisch verankert. Im »offenen Fleisch Christi« sieht er eine Relativierung von theologisch-exklusivistischen Betrachtungen, denn »dieses Fleisch Christi ist kein geschlossener Ort einer lokalen Erniedrigung Gottes, sondern eine unendlich breite Enhypostasie jedes Ortes im Logos, als die Ursache der Schöpfung« (S. 334).

Die theologische Sprache und Argumentation von Kourembeles lassen oft mystische Klänge einer Christus-Mystik ertönen; ich finde diese Art eher typisch für einen orthodoxen Theologen, der nicht bereit ist, die Lebendigkeit seiner theologischen Formierung getrennt vom gelebten Glauben, abgesondert vom Dienst einer charismatischen Theologie der Kirche zu gestalten. Das hindert Kourembeles keineswegs, oft sehr kritische Töne auch an die Adresse seiner eigenen Orthodoxen Kirche zu richten. Seine Formulierungen stellen nicht selten den unvoreingenommenen Leser vor eine schwierige Prüfung des Verstehens: oft werden sehr persönliche Töne angeschlagen, die z.T. Befremden auslösen können. Gewöhnungsbedürftig sind auch gewisse Termini, die Kourembeles als theologische Neologismen einführt (einige davon habe ich bereits im Text dieser Rezension in Anführungsstrichen zitiert), und die nicht einfach geeignet für eine akademisch geschulte Theologie erscheinen. Der vorliegende Band ist aber keine strenge systematische Abhandlung eines konkreten theologischen Traktats, obschon wie bereits erwähnt, seine inkarnatorische Christologie und Soteriologie sich als roter Faden durch das ganze Werk zieht. Dadurch lassen sich auch einige antinomische Äußerungen erklären, die z.T. vom Kontext der jeweiligen Ausführungen bedingt werden (so z.B. über den genauen Gehalt des Sündenfall-Begriffs (Ptoxi), der in den verschiedenen Beiträgen variiert). Die Struktur der vorliegenden Publikation lässt jedoch solche Unebenheiten nicht so gravierend erscheinen, jedenfalls nicht wie bei einer stringend systematischen Darstellung. Es wäre auch nichts anderes in einem Werk zu erwarten, das Christus als die »wahre reale Ökumene« erklären will (S. 441).

*Athanasios Vletsis, München*